Property of
CLgA

Please return to
Graduate Theological
Union Library

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

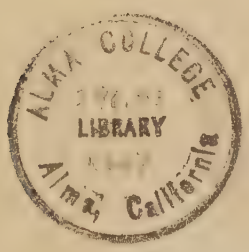
Weihrauchständer aus Megiddo

(G. Schumacher, Tell el-Mutesellim)

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

DAS JUDENTUM IN GESCHICHTE UND GEGENWART

ZWEITER BAND
AKADEMIEN—APOSTASIE



VERLAG ESCHKOL A.-G. / BERLIN

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
INSBESONDERE DIE DER ÜBERSETZUNG
PRINTED IN GERMANY
COPYRIGHT 1928 BY VERLAG ESCHKOL A.-G., BERLIN
GEDRUCKT IN DER OFFIZIN VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG
EINBAND NACH ZEICHNUNG VON PROF. E. R. WEISS

REDAKTION

Chefredakteur: Dr. Jakob Klatzkin
Stellvertretender Chefredakteur: Prof. Dr. I. Elbogen

Dr. H. Brody, Prag:	Mittelalterliche Poesie; Moralliteratur und Homiletik; rabbinische Literatur (jüngere Periode)
Dr. M. Ehrenpreis, Stockholm:	Neuhebräische Literatur
Prof. Dr. I. Elbogen, Berlin:	Geschichte der Juden im Altertum; Geschichte der Juden in Deutschland und Italien; Liturgie
Dr. J. Freimann, Posen:	Rabbinische Literatur (ältere Periode)
Dr. Nachum Goldmann, Berlin, und Dr. B. Jacob, Dortmund:	Das Judentum der Gegenwart
Prof. Dr. Michael Guttmann, Breslau:	Talmud und talmudische Literatur
Dr. Jakob Klatzkin, Berlin:	Philosophie und Religionsphilosophie; Kabbala; Chassidismus
Prof. Dr. I. Markon, Berlin:	Karäer; Bibliographie
Dr. I. Schipper, Warschau:	Jiddische Literatur
Dr. M. Soloweitschik, Berlin:	Bibelwissenschaft
Dr. H. Torczyner, Berlin:	Alter Orient; semitische Sprachwissenschaft
Prof. Dr. Gotthold Weil, Berlin:	Arabisch-jüdische Literatur; Islam
Dr. M. Wischnitzer, Berlin:	Geschichte der Juden in den slawischen, romanischen und angelsächsischen Ländern; Sozial- und Wirtschaftsgeschichte

Dr. Alfred Einstein und Arno Nadel: Musik / Dr. Fritz Kahn und Dr. Oskar Wolfsberg: Naturwissenschaften / Dr. Max Osborn und Dr. Karl Schwarz: Bildende Künste
Dipl.-Arch. Rahel Wischnitzer-Bernstein: Architektur

Wissenschaftliche Mitarbeiter der Zentralredaktion:

D. J. Bornstein / Dr. Irene Chanoch / Jehoschua Gutmann
M. E. Jernensky / Baruch Krupnik, Redaktionssekretär / Dr. M. Zobel.

66763

Signaturen der Redakteure und Mitarbeiter des zweiten Bandes

A. E. . . . . Dr. Alfred Einstein, Berlin
A. E-n. . . . Dr. A. Eckstein, Bamberg
A. E.-N. . { Dr. Alfred Einstein, Berlin / Arno Nadel, Berlin
A. Kr. . . . Dr. A. Kristianpoller, Wien
A. M. . . Prof. Dr. A. Marmorstein, London
A. Me. . . . A. Menes, Berlin
A. Sp. . . . Dr. A. Spanier, Berlin
A. Zi. . . . . Dr. A. Zifroni, Tel Awiw
B. . . . . Dr. H. Brody, Prag
B. D. . . . Rabbiner B. Donchin, Wilaka /Lettland/
B. H. . . . . Prof. Dr. B. Heller, Budapest
B. K. . . . . Baruch Krupnik, Berlin
B. Ka. . . . . B. Kagan, Berlin
B. M. . . . . Dr. B. Meisler, Gießen
B. S. . . . . Dr. B. Suler, Berlin
C. D. . . . Dr. Ch. Duschinsky, London
D. J. B. . . D. J. Bornstein, Berlin
E. . . . . Prof. Dr. I. Elbogen, Berlin
E. B. . . . . Dr. E. Bickermann, Berlin
E. b. G. . . Emanuel bin Gorion, Berlin
E. J. . . . . Dr. E. Jacob, Saarbrücken
E. St. . . . . Dr. Edmund Stein, Krakau
E. T. . . . . Erich Töplitz, Frankfurt a. M.
F. . . . . Dr. J. Freimann, Posen
F. B. . . . . Dr. Fritz Baer, Berlin
F. K. . . . . Dr. Fritz Kahn, Berlin
F. K.-O. W. { Dr. Fritz Kahn, Berlin / Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin
F. L. S. . . . Dr. F. L. Steinthal, Münster i. W.
F. M. . . . . Dr. Fritz Millner, Frankfurt a. M.
F. S. . . . Dr. Fanny Schargorodskaja, Tel Awiw
G.-J. . . . { Dr. N. Goldmann, Berlin / Dr. B. Jacob, Dortmund
G. W. . . . . Prof. Dr. Gotthold Weil, Berlin
H. B. . . . Dr. Hartwig Baneth, Jerusalem
H. G. . . . . Prof. Dr. H. Grimme, Münster i. W.
H. H. . . . . Rabb. Hirsch Horowitz, Dresden
H. L. . . . Hans Lichtenstein, Berlin
H. R. . . . Dr. H. Rudy, Berlin
H. S. . . . . Harry Schneidermann, New York
I. Ch. . . . . Dr. Irene Chanoch, Berlin
I. O. L. . . . Dr. I. O. Lewin, Berlin
I. Sch. . . . Dr. I. Schipper, Warschau
I. Scha. . . . Dr. I. Schapiro, Berlin
I. So. . . . . Dr. I. Sonne, Florenz
I. S. W. . . Israel S. Wechsler, New York
I. Z. . . . . Dr. I. Zoller, Triest
J. . . . . Dr. B. Jacob, Dortmund
J. B. . . . . Dr. Julius Brutzkus, Berlin
J. Be. . . . . Dr. Jehuda Bergmann, Berlin
J. F. . . . . J. Frank, Berlin
J. G. . . . . Prof. Dr. Julius Guttmann, Berlin
J. Gu. . . . Jehoschua Gutmann, Berlin
J. H. . . . . Prof. Dr. J. Horovitz, Frankfurt a. M.
J. He. . . . . Dr. Josef Heller, Berlin
J. H-n. . . . Julius Hessen, Leningrad
J. K. . . . . Dr. J. Kaufmann, Berlin
J. L. . . . . Prof. Dr. Julius Lewy, Gießen
J. Le. . . . . J. Lestschinski, Berlin
J. M. . . . . Prof. Dr. Jacob Mann, Cincinnati
J. N. S. . . . Dr. J. N. Simchoni
J. S. R. . . . Dr. J. S. da Silva Rosa, Amsterdam
K. . . . . Dr. Jakob Klatzkin, Berlin
K. Ga. . . . Dr. Kurt Galling, Berlin
L. Ba. . . . . Dr. Ludwig Bato, Wien
L. B-th. . . . Dr. Leo Baneth, Köthen
L. S. . . . . Dr. L. Singer, Várpalota/Ungarn/
L. W. . . . . Lucien Wolf, London
M. . . . . Prof. I. Markon, Berlin
M. B. . . . . Prof. Dr. M. Balaban, Warschau
M. D. . . . M. Duparc, London
M. E. . . . . Dr. M. Ehrenpreis, Stockholm
M. E. J. . . . M. E. Jernenski, Berlin
M. G. . . . . Prof. Dr. M. Guttmann, Breslau
M. G-d. . . . Dr. M. Grunwald, Wien
M. Gi. . . . Dr. M. Ginsburger, Straßburg
M. J. K. . . M. J. Kohler, New York
M. Ka. . . . Dr. M. Katten, Görlitz
M. P. . . . . Dr. M. Plessner, Berlin
M. R. . . . . Dr. Manfred Reifer, Czernowitz
M. S. . . . . Dr. M. Soloweitschik, Berlin
M. W. . . . . Dr. M. Weinberg, Neumarkt
M. We. . . . Dr. M. Weisz, Budapest
M. Wi. . . . Dr. M. Wiener, Berlin
M. Z. . . . . Dr. M. Zobel, Berlin
N. . . . . Arno Nadel, Berlin
N. M. G. . . Dr. N. M. Gelber, Wien
N. S. . . . . Dr. Nadia Stein, Berlin

O.-S. . . . Dr. M. Osborn, Berlin
Dr. Karl Schwarz, Berlin
O. W. . . . . Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin
P. L. . . . . Dr. Paul Lazarus, Wiesbaden
R. R. . . . . R. Rocker, Berlin
R. S. . . . . Dr. Rafael Seligmann, Berlin
R. W. B. . . Rahel Wischnitzer-Bernstein, Berlin
S. . . . . Dr. Karl Schwarz, Berlin
S. A. H. . . . Dr. S. A. Horodezky, Berlin
S. A. R. . . . S. A. Rosanes, Sofia
S. B-d. . . . Dr. Simon Bernfeld, Berlin
S. Bi. . . . . Dr. S. Bialoblotzki, Gießen
S. H. . . . . S. Halff, Paris
S. Kl. . . . . Prof. S. Klein, Nové Zámky /Tschechoslowakei/
S. Kr. . . . Prof. Dr. Samuel Krauss, Wien
S. L. . . . . Prof. Dr. S. H. Lieben, Prag
S. N. . . . . Dr. S. Neufeld, Elbing
S. Sa. . . . . Dr. S. Samuel, Essen
S. T. . . . . Dr. Saul Tschernichowski, Berlin
S. W. . . . . Dr. S. Weinberg, Berlin
T. . . . . Dr. H. Torczyner, Berlin
U. C. . . . . Prof. Dr. U. Cassuto, Florenz
V. H. . . . . Dr. Vilmos Heller, Budapest
W. . . . . Dr. M. Wischnitzer, Berlin
W. H. B. . . Walter Hart Blumenthal, New York

ZUM ZWEITEN BAND

Über den allgemeinen Charakter und die Anlage der *Encyclopaedia Judaica* unterrichtet das Geleitwort zum ersten Bande. Dieser zweite Band enthält, in noch höherem Maße als sein Vorgänger, umfassende Gesamtdarstellungen einzelner Wissenskomplexe, so daß manche Stichwörter der späteren Buchstaben des Alphabets vorweggenommen sind und an Ort und Stelle bloß eines Verweises auf die entsprechende Monographie bedürfen werden. Zu diesen monographischen Artikeln zählen u. a.: Akzente (mit zahlreichen Notenbeilagen), Alexandrien, Alphabet (mit zahlreichen Schrifttafeln), Amoräer (mit erschöpfendem Namensverzeichnis), Antisemitismus, Anthropomorphismus, Apokalyptik, Apologetik, Apostasie (mit vielen statistischen Tabellen).

Zum Artikel *Amoräer* sei bemerkt, daß die Sammelliste eine Aufzählung sämtlicher in den Quellen vorkommenden Amoräer in alphabetischer Reihenfolge, meist mit Angabe des Zeitalters (der Generation), des Landes und mindestens einer talmudischen Belegstelle bietet. Selbstverständlich wird jedem Amoräer von einiger Bedeutung außerdem ein besonderer Artikel gewidmet. Für die Erforschung der Talmud- und Midraschliteratur ist eine zuverlässige und übersichtliche Zusammenstellung sämtlicher Amoräer, wie sie hier — auf Grund sorgfältiger Untersuchung der Quellen — in dieser Art zum erstenmal geboten wird, eine wichtige Vorarbeit. Die vielen Schreib- und Druckfehler in den Texten, die einen und denselben Amoräer unter verschiedenen — ähnlichen oder ganz anders lautenden — Namen auftreten lassen, bereiten große Schwierigkeiten bei der Feststellung der Identität vieler Gesetzeslehrer. Es war daher geboten, in den Textdrucken vorkommende Namen mit entsprechenden Hinweisen auf anders lautende Namensformen und Varianten in Parallelstellen zu versehen.

In dem Artikel *Antisemitismus*, der neben ausführlichen Einzeldarstellungen der judenfeindlichen Bewegungen in der Vergangenheit auch einen Überblick über die neuesten Strömungen und Entwicklungstendenzen in allen Ländern und Erdteilen sowie eine Kennzeichnung der verschiedenen jüdischen Auffassungen vom Wesen des Antisemitismus enthält, ist die Redaktion ihrem Grundsatz treu geblieben, über das vorliegende Tatsachenmaterial rein sachlich zu referieren und jede wertende Stellungnahme nach Möglichkeit zu vermeiden.

*

Dem Förderer-Komitee der *Encyclopaedia Judaica* ist seit dem Erscheinen des ersten Bandes noch Herr Hans Lachmann-Mosse, Berlin beigetreten.

*

Der Leitung der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin sowie der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler in Frankfurt a. M. und insbesondere ihrem Leiter, Herrn Erich Toeplitz, die uns bei der Beschaffung des Illustrationsmaterials in liebenswürdiger Weise behilflich waren, sei auch an dieser Stelle gedankt.

Berlin, Juni 1928 **Redaktion und Verlag**

Vorbemerkungen

1. Reihenfolge. Die Reihenfolge der Stichwörter ist die in den deutschen lexikographischen Werken übliche. Die Umlaute ä, ö, ü werden nicht als besondere Laute angesehen. Bei der Reihenfolge der Stichwörter werden ben, bar, ibn (= Sohn), aus, der, von, der hebräische Artikel ha- und ähnliche Partikeln sowie Eingeklammertes nicht berücksichtigt.

In Fällen, wo inhaltlich zusammengehörige Stichwörter infolge eines mit dem Stichwort verbundenen Beiwortes (z. B. Adam, Adam Kadmon) oder einer Kasusendung (z. B. Abraham, Abrahams Eiche) in der alphabetischen Reihenfolge von einander getrennt werden müssen, werden sie durch Verweise am Schlusse der betreffenden Hauptartikel aufeinander bezogen.

2. Transkription. Hebräische Namen, Büchertitel und Termini werden im allgemeinen nach unseren Transkriptionsregeln (s. S. XIII) umgeschrieben. Nur in Ausnahmefällen, in denen aus einer Transkription auf den richtigen Wortlaut schwer zu schließen wäre, wird der hebräische Text in hebräischen Lettern ohne Umschrift wiedergegeben. Dasselbe gilt von arabischen Namen und Ausdrücken; doch werden sie in gewissen Fällen neben der Transkription auch in arabischen Lettern angeführt.

3. Wiedergabe biblischer Namen. Grundsätzlich wird der Transkription der in der Bibel vorkommenden Eigennamen deren genaue hebräische Form in sefardischer Aussprache zugrunde gelegt. Biblische Namen jedoch, die sich in der deutschen Sprache soweit eingebürgert haben, daß sie als deren Bestandteil gelten können, werden meist in der üblichen, auf die lutherische Bibelübersetzung zurückgehenden Form angeführt; dies gilt insbesondere von geographischen Namen. Soweit biblische Namen Bestandteile von Büchertiteln späterer Autoren sind, werden sie nach den allgemeinen, auf S. XIII angegebenen Transkriptionsregeln umgeschrieben (תולדות אהרן = Toledot Aharon, פני יהושע = Pene Jehoschua, מרכבת יחזקאל = Mirkebet Jecheskel).

4. Gliederung biblischer Artikel. Wichtige biblische Stichwörter werden meistens in folgende Abschnitte gegliedert: Biblischer Bericht; Daten aus dem talmudischen Schrifttum; Auffassung der jüdischen Exegese; Ansichten der modernen Bibelforschung. Bisweilen werden auch Abschnitte über die Anschauungen im Christentum und Islam gebracht. Biblische Motive in der Kunst werden (u. d. Stichwort Biblische Motive) in einer speziellen Monographie behandelt werden.

5. Talmudische Zitate. Bei Zitaten aus der Mischna und der Tossefta wird das Kapitel (Perek) durch römische und der Paragraph (Mischna, Halacha) durch arabische Ziffern gekennzeichnet, z. B. Pes. III, 2. Bei Zitaten aus dem babylonischen Talmud wird nur Blatt und Seite angegeben, z. B. Sab. 22a. Ein b. geht Zitaten aus dem babylonischen Talmud nur dann voran, wenn es sich um eine Gegenüberstellung zum jerusalemischen Talmud handelt. Zitaten aus dem jerusalemischen Talmud geht immer ein j. voran, worauf nach dem Namen des Traktates das Kapitel in römischen, Blatt und Kolumne (der ed. Venedig) in arabischen Ziffern bzw. lateinischen Buchstaben angegeben wird, z. B. j. Kil. II, 26c.

6. Karäer. In den Aufsätzen über Karäer haben wir das Material aus dem handschriftlichen Nachlaß des Dr. S. Poznanski s. A., das uns von seinem Sohn in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt wurde, vielfach verwertet. In diesen Fällen werden die nachgelassenen Hss. in der Bibliographie erwähnt.

7. Flora und Fauna. Tiere und Pflanzen, die in der Bibel und im Talmud erwähnt werden, werden in Sammelartikeln (Pflanzenwelt, Tierwelt) behandelt. Jedoch werden die wichtigsten Stichwörter dieser Gebiete auch in einzelnen Artikeln erörtert.

8. Zeitschriften. Nur die wichtigsten Zeitschriften werden in besonderen Stichwörtern behandelt. Alle anderen werden unter dem Stichwort „Zeitschriften" in einem Gesamtverzeichnis der jüdischen Periodica aller Sprachen und Zeiten aufgezählt.

9. Familien. Verschiedene Mitglieder einer Familie werden, sofern ihnen nach allgemeinen Gesichtspunkten ein besonderes Stichwort zukommt, in der Regel nicht in Sammelartikeln aufgeführt, sondern es werden ihnen einzelne Artikel gewidmet. Außerdem werden Familien als solche (allgemeine Zusammenhänge, Stammbäume) der Übersicht halber in besonderen Stichwörtern behandelt.

10. Titel von Personen. Titel von Personen (wie Doktor, Professor, Geheimrat u. dgl.) werden nicht mit dem Stichwort unmittelbar verbunden, sondern in der biographischen Darstellung zum Ausdruck gebracht.

11. Ortschaften. Orte mit weniger als tausend jüdischen Einwohnern in Osteuropa und weniger als fünfhundert in anderen Ländern, sofern sie nicht geschichtlich von Bedeutung waren, sind in der Regel nicht aufgenommen worden. Für die Schreibweise der geographischen Namen (außer den biblischen, s. oben 3) ist Andrees Handatlas maßgebend.

12. Notentexte. In Abweichung von unseren Transkriptionsregeln sind die Notentexte, mit Ausnahme der orientalischen, nach der aschkenasischen Aussprache transkribiert, um den musikalischen Rhythmus zu wahren.

13. Verweisungen. Der Verweis: „s. d." kommt nur ausnahmsweise zur Anwendung, und zwar wenn ein Artikel durch einen anderen Artikel in bestimmter Hinsicht ergänzt wird, oder wenn ein zitiertes Stichwort der näheren Erklärung bedarf.

14. Nichtjuden. Insofern Nichtjuden in einer engeren Beziehung zum Judentum stehen, werden sie teils in besonderen Artikeln, teils innerhalb von Monographien (z. B. Antisemiten im Art. Antisemitismus) behandelt. Jüdische Apostaten, insofern sie innerhalb oder außerhalb des Judentums hervorragende Bedeutung erlangten, haben in diesem Werke Aufnahme gefunden.

15. Signaturen. Die Signaturen der Autoren stehen am Schlusse der Artikel rechts, die der Redakteure links. Artikel der Abteilungsredakteure tragen keine Redakteur-Signatur; Artikel, die in der Zentralredaktion verfaßt worden sind, erscheinen ohne Autor-Signatur.

Umschrift semitischer Laute

A. Hebräische Laute.

1. Konsonanten.

א — wird nicht wiedergegeben (אָדוֹן = Adon, מִיכָאֵל = Michael).

ב, בּ = b (בָּרוּךְ = Baruch, אֲבִיאֵל = Abiel).

ג = g

ד = d

ה = h; wird am Wortende nur wiedergegeben, wenn es ein Mappik hat (הָמָן = Haman, נֹגַהּ = Nogah, תּוֹרָה = Tora, מוֹרֶה = More).

ו = w

ז = s (זְמִירוֹת = Semirot, אַזְהָרוֹת = Asharot).

ח = ch

ט = t

י = j; im Auslaut = i (עַי = Ai; בָּרַיְתָא = Baraita).

כ = k; כּ = ch

ל = l

מ = m

נ = n

ס — im An- und Auslaut = s (סֵדֶר = Seder, פָּרַס = Paras, כַּשְׂדִים = Kasdim); im Inlaut = ss (אָסָף = Assaf).

ע — wird nicht wiedergegeben (עַיִן = Ajin, דַּעַת = Daat).

פ = p; פּ = f

צ = z

ק = k

ר = r

שׁ = s (עֲמָשָׂא = Amassa, עֶרֶשׁ = Eres, שִׂמְחָה = Simcha).

שׁ = sch

ת, תּ = t (תּוֹרָה = Tora, אֱמֶת = Emet).

2. Vokale.

ַ, ָ, ֲ = a; ְ, ֱ, ֳ, Schewa mobile = e

ֹ, וֹ, ׇ, Kamez katan = o

ִ, ִי = i

ֻ, וּ = u

Das Dagesch forte wird durch Verdoppelung des betr. Konsonanten wiedergegeben (אַבָּא = Abba, סֻכּת = Sukkot). Keine Verdoppelung findet statt: a) bei ז (עֻזִּיאֵל = Usiel); b) bei שׁ (אַשּׁוּר = Aschur); c) bei י, wenn ihm ein i vorangeht oder folgt (עֲשִׂיָּה = Assija, עֲלִיָּה = Alija, חַיִּים = Chajim); d) beim ersten Buchstaben des Wortes nach dem bestimmten Artikel (ha-Kohen, ha-Mischpat) und nach -מ (mi-Bet).

Anmerkung. In Abweichung von den obigen Transkriptionsregeln werden hebräische Namen, die sich in einer bestimmten phonetischen Form allgemein eingebürgert haben, dementsprechend wiedergegeben (Adass-Jisroel, Chewra Kadischa, Tel Awiw).

B. Arabische Laute.

1. Konsonanten.

ا — wird nicht wiedergegeben.

ب = b

ت = t

ث = th (Thabit, Athir; aber: Osman).

ج = dsch (Dschebel).

ح — im Anlaut = h, im In- und Auslaut = ch (Hassan, Achmed, Dschanach).

خ = ch

د = d

ذ = dh (Dhu Nuwas).

ر = r

ز = s (Gasali).

س — im An- und Auslaut = s (Suleiman, Aus); im Inlaut = ss (Hassan).

ش = sch

ص — wie س (Sabti, Sufi, Bassak).

ض = d (Fadl).

ط = t

ظ = s (Hafis).

ع — wird nicht wiedergegeben (Ali, Maali).

غ = g

ف = f

ق = k

ك = k

ل = l

م = m

ن = n

ه = h; ة wird nur in st. constr. (durch t) wiedergegeben (Hibat Allah, aber Sadaka).

و = w

ى = j; im Auslaut = i (Bajan, Suleiman).

2. Vokale.

ـَ, ـَـ, ـَا = a (Abu), e in Bekr, Achmed und den modernen Ortsnamen.

ـِ, ـِى = i

ـُ, ـُو = u, bei ع und sonst vereinzelt = o (Omar, Osman, Koran, Fostat); ـَو = au; ـَىْ = ei (Suleiman).

Das Teschdid ـّـ wird durch Verdoppelung des betr. Konsonanten bezeichnet. Es bleibt unberücksichtigt: a) bei ج, ذ, ز, ش, ظ; b) bei ى nach einem i (Sufija). Ferner wird die Assimilation des ل (im best. Art. ال) an die „Sonnenbuchstaben“ nicht berücksichtigt (Aldabi, Altajib).

Verzeichnis der Abkürzungen

a. = ante Christum natum
Ab. = Abot
Abh. = Abhandlung
Abrahams, Jewish Life = Abrahams, Jewish Life in the Middle Ages
Ab. R. N. = Abot de-Rabbi Nathan
Ab. Sar. = Aboda Sara
a. E. = am Ende
äg. = ägyptisch
Ag. = Agada
AJSL = American Journal of Semitic Languages
Am. = Amos
Amor. = Amoräer
Anz. = Anzeiger
AO = Alter Orient, Gemeinverständliche Darstellungen, herausg. v. d. Vorderasiat. Ges.
AOTB = Gressmann und andere, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament
Apokr. = Apokryphen
arab. = arabisch
Arach. = Arachin
aram. = aramäisch
Arch. = Archiv
Arch. Rel. Wiss. = Archiv für Religionswissenschaft
Ar. compl. = Kohut, Aruch completum
Aronius, Regesten = Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland
Art. = Artikel
ass. = assyrisch
AT = Altes Testament
äth. = äthiopisch
atl. = alttestamentlich
AZJ = Allgemeine Zeitung des Judentums
Azulai = Azulai, Schem ha-Gedolim

b. = ben oder bar
BA = Beiträge zur Assyriologie
bab. = babylonisch
Bacher, Bab. Amor. = Bacher, Agada der babylonischen Amoräer
Bacher, Pal. Amor. = Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer
Bacher, Tann. = Bacher, Agada der Tannaiten
Bacher, Trad. = Bacher, Tradition und Tradenten
Bar. = Baruch
B. Bat. = Baba Batra
Bd. = Band
Bech. = Bechorot
Beitr. = Beiträge
Benjacob = Benjacob, Ozar ha-Sefarim
Ben Jehuda = Ben Jehuda, Thesaurus Totius Hebraitatis
Ber. = Berachot
Bernfeld, Demaot = Bernfeld, Sefer ha-Demaot
Bernfeld, Mabo = Bernfeld, Mabo le-Kitbe ha-Kodesch
Bernheimer, PE = Bernheimer, Paleografia Ebraica
Bersohn, Dyplomataryusz = Bersohn, Dyplomataryusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty
Bib. = Bibel
bibl. = biblisch
Bibliogr. = Bibliographie
bibliogr. = bibliographisch
Bik. = Bikkurim
Biogr. = Biographie
B. Kam. = Baba Kamma
B. Mez. = Baba Mezia
Bol. Sow. Enz. = Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedia
Bondy-Dworsky = Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien
Bousset = Bousset, Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter
Bousset-Gressmann = Bousset-Gressmann, Religion des Judentums im hellenistischen Zeitalter
Brockelmann, Gesch. arab. Lit. = Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur
Brüll, Jhrb. = Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur
Buhl, Geogr. = Buhl, Geographie des alten Palästina
Cant. r. = Canticum rabba
Carmoly, Itinéraire = Carmoly, Itinéraire de la Terre Sainte etc.
Caro, Sozial- und Wirtschaftsgesch. = Caro, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit
Cat. = Catalog
Cat. Bodl. = Steinschneider, Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana
Chag. = Chagiga
Chal. = Challa
chald. = chaldäisch
Cheyne, EB = Cheyne and Black, Encyclopaedia Biblica
Chosch. M. = Choschen Mischpat
I. Chr. = 1. Buch der Chronik
II. Chr. = 2. Buch der Chronik
Chul. = Chullin
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum
Cod. = Codex
Corp. Tann. = Corpus Tannaiticum
CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
Dan. = Daniel
Davidson, Ozar = Davidson, Ozar ha-Schira weha-Pijut

Dem. = Demai
Derenbourg, Pal. = Derenbourg, Histoire de la Palestine
Der. Er. = Derech Erez
Deut. = Deuteronomium
Deut. r. = Deuteronomium rabba
d. h. = das heißt
d. i. = das ist
Dict. = Dictionary, Dictionnaire
Diss. = Dissertation
DS = Rabbinowicz, Dikduke Soferim
Dt. = Deuteronomist
Dubnow, Weltgesch. = Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes
Dukes, Relig. Poesie = Dukes, Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie

E = Elohist'
ed. = editio, Ausgabe
Eduj. = Edujot
Einl. = Einleitung
Elbogen, Gottesd. = Elbogen, Der Jüdische Gottesdienst
Enz. = Enzyklopädie
Enz. Isl. = Enzyklopädie des Islam
Ersch-Gruber = Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste
Erub. = Erubin
Esth. = Esther
Esth. r. = Esther rabba
Ewald, Gesch. = Ewald, Geschichte des Volkes Israel
Ex. = Exodus
Ex. r. = Exodus rabba
Ez. = Ezechiel

Festschr. = Festschrift
FHG = Fragmenta Historicorum Graecorum
Frankel, Mebo = Frankel, Mebo ha-Jeruschalmi
Frankel, Mischna = Frankel, Darche ha-Mischna
Fünn, Kenesset = Fünn, Kenesset Jisrael
Fürst, Bibl. Jud. = Fürst, Bibliotheca Judaica
Fürst, Kar. = Fürst, Geschichte des Karäertums

Gall. Jud. = Gross, Gallia Judaica
geb. = geboren
Geiger, Urschr. = Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel
Geiger, WZ = Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie
Gem. = Gemara
Gen. = Genesis
Gen. r. = Genesis rabba
Germ. Jud. = Germania Judaica
Ges. = Gesellschaft
Gesch. = Geschichte
Gesenius, Hwb. = Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
gest. = gestorben
Ghirondi, TGJ = Ghirondi, Toledot Gedole Jisrael
Git. = Gittin
gr. = griechisch
Graetz = Graetz, Geschichte der Juden
Graetz-Rabinowitsch = Dibre Jeme Jisrael (hebr. Übersetzung von Graetz' G. d. J.)
Güdemann, Gesch. d. Erz. = Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden
Güdemann, Quellenschriften = Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts u. d. Erziehung d. deutschen Juden
Guthe, Wb. = Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch
Guttmann, Mafteach = Guttmann, Mafteach ha-Talmud

H. = Heft
Hab. = Habakkuk
Hag. = Haggai
Hagiogr. = Hagiographen
Hal. = Halacha
Halevy, Dorot = Halevy, Dorot ha-Rischonim
Hal. Ged. = Halachot Gedolot
Hamburger = Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud
Hastings, DB = Hastings, Dictionary of the Bible
HB = Steinschneider, Hebräische Bibliographie
Hb. = Handbuch
hebr. = hebräisch
Heilprin, SD = Heilprin, Seder ha-Dorot
Hi. = Hiob
Hildesheimer, Beitr. = Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas
HL = Hoheslied
Hor. = Horajot
Horowitz, EJ = Horowitz, Erez Jisrael etc.
Hos. = Hosea
Hs. (Hss.) = Handschrift (Handschriften)
Hwb. = Handwörterbuch
Hyman, Toledot = Hyman, Toledot Tannaim we-Amoraim

ibid. = ibidem
id. = idem
id. m. = identisch mit
i. e. = id est

J = Jahvist
J. = Jahr
j. = jerusalemisch
Jacobs, Inquiry = Jacobs, An Inquiry into the sources of the History of the Jews in Spain
Jad. = Jadajim
Jalk. = Jalkut Schimoni
Jalk. R. = Jalkut Reubeni
JAOS = Journal of the American Oriental Society
Jastrow, Dict. = Jastrow, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli etc.
JBL = Journal of Biblical Literature
JE = Jehovist; in der Bibliographie = Jewish Encyclopedia
Jeb. = Jebamot
Jer. = Jeremia
jer. = jerusalemisch (für Targum)
Jeremias, ATAO = Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients
Jes. = Jesaja
Jew. Chr. = Jewish Chronicle
Jew. Enc. = Jewish Encyclopedia
Jewr. Enz. = Jewrejskaja Enziklopedija
Jhrb. = Jahrbuch
Jhrber. = Jahresbericht
Jhrg. = Jahrgang
Jht. = Jahrhundert
Jonath. = Targum Jonathan
Jor. D. = Jore Dea
Jos. = Josua
Jos. Ant. = Josephus, Antiquitates
Jos. Ap. = Josephus, Contra Apionem
Jos. BJ = Josephus, Bellum Judaicum

Jost, Annalen = Jost, Israelitische Annalen
Journ. = Journal
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society
JQR = Jewish Quarterly Review
JSOR = Journal of the Society of Oriental Research
Ju = Juchassin
jüd. = jüdisch

Kap. = Kapitel
Karpeles, Gesch. Lit. = Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur
Kaufmann, Schr. = Kaufmann, Gesammelte Schriften
Kayserling, Bibl. Esp. = Kayserling, Biblioteca Española-Portugueza-Judaica
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausg. v. E. Schrader
Kel. = Kelim
Ker. = Keretot
Ker. Chem. = Kerem Chemed
Ket. = Ketubot
Kid. = Kidduschin
Kil. = Kilajim
Kin. = Kinnim
Kirj. Sef. = Kirjat Sefer (bibliographische Zeitschrift)
Kittel, BH = Kittel, Biblia Hebraica
Kittel, Gesch. = Kittel, Geschichte des Volkes Israel
Kl. = Klagelieder
Klausner, Hist. Jisr. = Klausner, Historija Jisreelit
Kod. = Kodaschim
Koh. = Kohelet
Koh. r. = Kohelet Rabba
Komm. = Kommentar
I. Kön. = 1. Buch der Könige
II. Kön. = 2. Buch der Könige
Konk. = Konkordanz
Konk. Mischna = Kassovsky, Concordantia Totius Mischnae
Krauss, TA = Krauss, Talmudische Archäologie
Krochmal = Krochmal, More Nebuche ha-Seman

l. = lies
LA (LAA) = Lesart (Lesarten)
Landshuth, Ammude = Landshuth, Ammude ha-Aboda
Lbl. Or. = Literaturblatt des Orients
l. c. = loco citato (an angeführter Stelle)
Lev. = Leviticus
Lev. r. = Leviticus Rabba
Levy, Talm. Wb. = Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim etc.
Levy, Targ. Wb. = Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim
Lidzbarski, Ephem. = Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik
Lippe = Lippe, Bibliographisches Lexikon

M. = Massechta
Maas. Sch. = Maasser Scheni
Machsch. = Machschirin
Mag. W. J. = Magazin für die Wissenschaft des Judentums
Mak. = Makkot
I.–IV. Mak. = 1.–4. Makkabäer
Mal. = Maleachi
Mandelkern = Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae
Margoliouth, CMBM = Margoliouth, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum
Marti, HK = Marti, Kurzer Handkommentar zum Alten Testament
Mass. = Massora
mass. = massoretisch
Masser. = Masserot
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
Mech. = Mechilta
Med. Jew. Chr. = Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles
Meg. = Megilla
Mek. Nird. = Mekize Nirdamim
Mei. = Meila
Mem. Vol. = Memorial Volume
Men. = Menachot
Meyer, Gesch. = Meyer, Geschichte des Altertums
Meyer, Israeliten = Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme
Meyer, Urspr. d. Chr. = Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
Mi. = Mischna
Mid. = Middot
Midr. = Midrasch
Midr. r. = Midrasch Rabba
Midr. Tehil. = Midrasch Tehillim
Mikw. = Mikwaot
Mischp. Sof. = Albeck, Mischpechot Soferim
M. Kal. = Massechet Kalla
MNDPV = Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins
moh. = mohammedanisch
Mo. Kat. = Moed Katan
More Neb. = More Nebuchim
Mortara, Indice = Mortara, Indice alfabetico dei rabbini etc.
Ms. (Mss.) = Manuskript (Manuskripte)
M. Sem. = Massechet Semachot
M. Sof. = Massechet Soferim
Munk, Mélanges = Munk, Mélanges de philosophie arabe et juive
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

Nach. = Nachum
Nas. = Nasir
Nasch. = Naschim
Nech. = Nechemja
Ned. = Nedarim
Neg. = Negaim
Nes. = Nesikin
Neubauer, CB = Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library
Neubauer, Géogr. Talm. = Neubauer, La géographie du Talmud
Neubauer-Renan = Neubauer-Renan, Les rabbins français
NF = Neue Folge
Nid. = Nidda
Nowack, HK = Nowack, Handkommentar zum Alten Testament
NS = New Series
NT = Neues Testament
ntl. = neutestamentlich
Num. = Numeri
Num. r. = Numeri Rabba

o. a. = oben angeführt
Ob. = Obadja
OGIS = Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
Ohal. = Ohalot
OJ = Ozar Jisrael
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Onk. = Onkelos
Or ha-Chajim = Michael, Or ha-Chajim

P = Priesterkodex
p. = post Christum natum
Pach. Jiz. = Lampronti, Pachad Jizchak
pal. = palästinensisch
Pauly-Wissowa = Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PEF = Palestine Exploration Fund
Pent. = Pentateuch
Perles = Perles, Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Altertumskunde
Pes. = Pessachim
Pesch. = Peschita
Pessik. r. = Pessikta Rabba
Pessik. R. K. = Pessikta de-Rab Kahana
Pfannmüller, Hb. isl. Lit. = Pfannmüller, Handbuch der islamischen Literatur
PG = Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca
Pinsker, Lik. Kadm. = Pinsker, Likkute Kadmonijot
Pirke R. El. = Pirke de-Rabbi Elieser
PJB = Palästina-Jahrbuch
PL = Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina
PRE = Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
Proc. = Proceedings
Prov. = Proverbien
Ps. = Psalmen
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
Publ. = Publications

QGJD = Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland
QS = Quarterly Statements (Palestine Exploration Fund)

R. = Rab, Rabban, Rabbi
Rabbinovicz, Dikduke = Rabbinovicz, Dikduke Soferim
Rapoport, Erech = Rapoport, Erech Millin
RB = Revue Biblique
Régné, Catalogue = Régné, Catalogue des actes du Jaime I, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon concernant les Juifs (REJ, LX)
Reisen, Lexikon = Reisen, Lexikon fun der jiddischer Literatur
REJ = Revue des Études Juives
Renan, Hist. = Renan, Histoire du Peuple d'Israël
Resp. = Responsen
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
R.H. = Rosch Haschana
Richt. = Richter
RIF = Alfassi, Isaak
RN = R. Nissim
röm. = römisch
RS = Revue Sémitique
RSO = Rivista degli Studi Orientali
Ruth r. = Ruth Rabba

S. = Seite
s. = siehe
s. a. = sine anno (ohne Jahreszahl); siehe auch
Sab. = Sabbat
Salfeld, Martyr. = Salfeld, Martyrologium des Nürnberger Memorbuches
I. Sam. = 1. Buch Samuel
II. Sam. = 2. Buch Samuel
Sanh. = Sanhedrin
s. a. u. = siehe auch unter
SB = Sitzungsberichte
sc. = scilicet
Sch. Ar. = Schulchan Aruch
Schebi. = Schebiit
Schebu. = Schebuot
Schek. = Schekalim
Schipper, Studya = Schipper, Studya nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza
Schr. = Schrift
Schrader, KAT = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament
Schürer = Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi
SD = Heilprin, Seder ha-Dorot
s. d. = siehe dort
Seb. = Sebachim
Sech. = Secharja
Sed. = Seder
Sed. Dor. Chad. = Seder ha-Dorot he-Chadasch
Semag = Sefer Mizwot Gadol
Semak = Sefer Mizwot Katan
Ser. = Seraim
Sir. = Ben Sira
s. l. = sine loco (ohne Druckortsangabe)
s. o. = siehe oben
Soc. = Society, Société
Steinschneider, Arab. Lit. = Steinschneider, Die Arabische Literatur der Juden
Steinschneider, Bibliogr. Hb. = Steinschneider, Bibliographisches Handbuch usw. für hebräische Sprachkunde
Steinschneider, Cat. Berlin = Steinschneider, Verzeichnis usw. Berlin
Steinschneider, Cat. Hamburg = Steinschneider, Catalog usw. Hamburg
Steinschneider, Cat. Leyden = Steinschneider, Catalogus etc. Academiae Lugduno-Batavae
Steinschneider, Cat. München = Steinschneider, Die hebräischen Handschriften usw. in München
Steinschneider, GLJ = Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden
Steinschneider, HÜ = Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters
Steinschneider, Jew. Lit. = Steinschneider, Jewish Literature
Straalen, CBM = Straalen, van, Catalogue of the Hebrew Books of the British Museum
Strack, Einl. Talm. = Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch
s. u. = siehe unten; unter
Suk. = Sukka
s. v. = sub voce (unter dem Stichwort)
Syll. = Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum
syr. = syrisch

Taan. = Taanit
Talm. = Talmud
Tam. = Tamid
Tanch. = Midrasch Tanchuma
Tann. = Tannaite
Targ. = Targum
Tehar. = Teharot
Tem. = Temura
Ter. = Terumot
Thomsen, PL = Thomsen, Palästina-Literatur
Thr. r. = Threni Rabba
TLZ = Theologische Literaturzeitung
Tossaf. = Tossafot
Tossef. = Tossefta
Toss. Zuck. = Tossefta, ed. Zuckermandel
Transact. = Transactions

u. a. = und andere
u. d. T. = unter dem Titel
Ukz. = Ukzin
u. ö. = und öfters
u. zw. = und zwar

V. = Vers
v. = versus
Var. = Variante
VB = Vorderasiatische Bibliothek
Ver. = Verein
Verh. = Verhandlungen
vgl. = vergleiche
Vj. = Vierteljahrsschrift
Vulg. = Vulgata
Vw. = Vorwort

Walden = Walden, Schem ha-Gedolim he-Chadasch
Wb. = Wörterbuch
Weis. Sal. = Weisheit Salomos
Weiß, Dor = Weiß, Dor Dor we-Dorschaw
Wellhausen, Gesch. = Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte
Wellhausen, Proleg. = Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels
Wiener, KM = Wiener, Kohelet Mosche (Bibliotheca Friedlandiana)
Wolf, Bibliotheca = Wolf, Bibliotheca Hebraea
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZA = Zeitschrift für Assyriologie
Z. Aeg. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZAWB = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft-Beihefte
Z. Demogr. = Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
Zedner, CBM = Zedner, Catalogue of the Hebrew Books of the British Museum
Zef. = Zefanja
Zeitlin, Bibliotheca = Zeitlin, Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana
ZGJD = Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland
ZHB = Zeitschrift für Hebräische Bibliographie
Zitron, Lexikon = Zitron, Lexikon Zijoni
Zotenberg, CMBI = Zotenberg, Catalogues des manuscripts hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale
z. St. = zur Stelle
Ztg. = Zeitung
Ztschr. = Zeitschrift
Zunz, GV = Zunz, Gottesdienstliche Vorträge
Zunz, LG = Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie
Zunz, Rit. = Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes
Zunz, Schr. = Zunz, Gesammelte Schriften
Zunz, SP = Zunz, Synagogale Poesie
Zunz, ZG = Zunz, Zur Geschichte und Literatur
LXX = Septuaginta

Erläuterung der gebräuchlichsten hebräischen Termini

Ab Bet-Din = 1. Zweiter Vorsitzender des Synedrions; 2. Stellvertreter des Gaon (s. d.); 3. Vorsitzender des Rabbinatskollegiums, Oberrabbiner.

Agada (Mehrzahl: *Agadot*) = die nicht zur Halacha (s. d.) gehörigen, also nicht religionsgesetzlichen Bestandteile des Talmud und Midrasch.

Ahaba = liturgische Dichtung, die vor dem Schlußteil des gleichnamigen Segensspruches im Morgengottesdienste (Ahaba Rabba) einzuschalten ist.

Akeda = Opferung Isaaks; ein dieses Thema behandelndes Bußgebet.

Amoräer = Schriftgelehrte, die nach dem Abschluß der Mischna (s. d.) bis zur Schlußredaktion der Gemara (s. d.; etwa 225 p. bis etwa 500) wirkten.

Arba Kanfot s. *Tallit katan*.

Aschkenasim = deutsche und die in bezug auf Sprache, Ritus usw. ihnen verwandten mittel- und osteuropäischen Juden.

Baraita (Mehrzahl: *Baraitot*) = nicht in die Mischna (s. d.) aufgenommene Lehrsätze der Tannaiten (s. d.).

Beracha = Segensspruch, Benediktion.

Bescht (Abbreviatur von *Baal-Schem-Tob*) = R. Israel B. Sch. T., der Begründer des Chassidismus (1698–1759).

Bet ha-Midrasch = talmudisches Lehrhaus; in manchen Gegenden Osteuropas auch Bezeichnung einer Synagoge.

Chacham = Weiser, Gelehrter; sefardischer Rabbiner.

Chaliza = Zeremonie des Schuhausziehens nach Deut. 25, 9 f.; ist im Laufe der Zeit ausnahmslos an die Stelle der Leviratsehe (ibid. 25, 5) getreten.

Chasaka = 1. Gewohnheitsrecht, erworbener Anspruch; 2. Besitzergreifung bei Grundstücken; 3. Vermutung im rechtlichen Sinne, praesumptio.

Chassid (Mehrzahl: *Chassidim*) = 1. Frommer; 2. Anhänger der von R. Israel Baal-Schem-Tob (s. *Bescht*) inaugurierten religiösen Bewegung.

Cheder = „Schulstube", die traditionelle jüdische Elementarschule.

Dajjan = 1. Richter; 2. Rabbinatsassessor.

Darschan = Prediger.

Derascha = 1. Predigt; 2. hermeneutische Schriftauslegung.

Din (Mehrzahl: *Dinim*) = religionsgesetzliche Vorschrift.

Gaon (Mehrzahl: *Geonim*) = Oberhaupt der Akademie in Babylonien und Palästina (später auch in anderen Ländern) nach Abschluß des Talmuds (s. auch *Jeschiba*).

Gemara = jüngere Schicht des Talmuds: die an die Mischna (s. d.) anknüpfenden Lehrsätze, Aussprüche und Diskussionen der Amoräer (s. d.).

Gematria = Deutung nach dem Zahlenwert der Buchstaben.

Gesera = 1. rabbinische Verordnung, insbesondere Vorbeugungsmaßregel zur Verhütung von Gesetzesübertretungen; 2. göttliches Verhängnis; 3. judenfeindliche Maßnahme einer Regierung, Judenverfolgung.

Get = Scheidebrief, Ehescheidungsurkunde.

Geulla = 1. der Schlußteil des dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes folgenden Segensspruches; 2. liturgische Dichtung, die vor dem Schluß dieser Benediktion einzuschalten ist.

Habdala = Segen über den scheidenden Sabbat oder Festtag, der bei einem Becher Wein gesprochen wird.

Haftara = bestimmte Abschnitte aus den Propheten, die an den einzelnen Sabbaten sowie an den Fest- und Fasttagen nach der Toravorlesung von dem zuletzt Aufgerufenen (Maftir) vorgetragen werden.

Halacha (Mehrzahl: *Halachot*) = 1. religionsgesetzliche Norm, die für die Praxis maßgebend ist; 2. der religionsgesetzliche Lehrstoff im allgemeinen und einzelne Lehrsätze im besondern.

Haskala = Aufklärung, Aufklärungsbewegung.

Haskara = (Haskarat Neschamot, Jiskor, Maskir) Seelengedächtnis, Seelenandacht am Versöhnungstage und am letzten Tage der drei Wallfahrtsfeste.

Jeschiba (Mehrzahl: *Jeschibot*) = Talmud-Hochschule, insbesondere die palästinensischen und babylonischen Akademien in talmudischer und gaonäischer Zeit (aramäisch: Metibta).

Jozer = 1. der erste Segensspruch vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes, zuweilen dieser selbst (Tefillat Jozer); 2. liturgische Dichtung, die zu Beginn des genannten Segensspruches einzuschalten ist.

Kaddisch = Gebet, das 1. vom Vorbeter am Schlusse des Gottesdienstes oder wichtiger Teile desselben, sowie zum Abschluß der Toravorlesung; 2. von Trauernden im Trauerjahre und am Jahrzeitstage vorgetragen wird.

Kahal = 1. jüdische Gemeinde; 2. Gemeindeleitung, Gemeindeversammlung.

Keduscha = Bibelstellen (Jes. 6, 3; Ez. 3, 12; Ps. 146, 10), die eine Verherrlichung Gottes enthalten und in den dritten Segensspruch des Hauptgebets während der Rezitation des Vorbeters eingefügt werden. Daneben gibt es noch eine Keduscha im Jozer (s. d.) und die Keduscha de-Sidra am Schlusse des Morgengottesdienstes.

Keré = von dem schriftlich fixierten Konsonantenbestand abweichende traditionelle Lesung mancher biblischen Wörter (s. *Ketib*).

Keroba (Mehrzahl: *Kerobot*) = liturgische Dichtungen, die in das Hauptgebet während der Rezitation des Vorbeters einzuschalten sind.

Ketib = die von der rezipierten Lesart abweichende Schreibung mancher biblischen Wörter (s. auch *Keré*).

Ketubba (*Ketuba*) = Hochzeitsverschreibung, obligatorischer Ehevertrag, in dem der Ehemann der Frau für den Fall der Scheidung oder seines Todes einen religionsgesetzlich fixierten Betrag aussetzt.

Kiddusch = Weihesegen über den Sabbat oder den Festtag, der vor Beginn der Abendmahlzeit bei einem

Becher Wein gesprochen wird. Auch der Segensspruch über Wein vor Beginn der Tagesmahlzeit am Sabbat und an den Festtagen heißt Kiddusch (Kidduscha rabba).

Kina (Mehrzahl: *Kinot*) = Klagelied; liturgische Trauerdichtung für den 9. Ab.

Kohen = Priester, Aaronide.

Maarib = Abendgottesdienst.

Maaribim (fälschlich: *Maarabit*) = liturgische Dichtungen, die in die Segenssprüche vor und nach dem Schema (s. d.) des festtäglichen Abendgottesdienstes einzuschalten sind.

Machsor = Gebetbuch für die Festtage.

Maftir = s. Haftara.

Maggid = Prediger, Volksredner.

Makkef = Bindestrich (in den Bibeltexten).

Maskil = Aufgeklärter, Freund moderner Bildung (s. auch *Haskala*).

Massora = Gesamtheit der kritischen Noten, die die richtige Textgestalt der biblischen Bücher (Konsonantentext, Vokalisation, Akzentuation, Absätze usw.) betreffen. Die Verfasser dieser Glossen, Wörterverzeichnisse usw. (hauptsächlich palästinensische Gelehrte aus dem 7.–10. Jht.) heißen *Massoreten*.

Meassefim = Mitarbeiter der aus dem Mendelssohn'schen Kreise hervorgegangenen hebräischen Zeitschrift „ha-Meassef" (Königsberg 1784ff.).

Mechilta = ein halachischer Midrasch (s. d.) zu Exod.

Meora = liturgische Dichtung, die am Schlusse des 1. Segensspruches vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes einzuschalten ist.

Mesusa = ein mit den Bibelversen Deut. 5, 4–9 und 11, 13–21 beschriebener Pergamentstreifen, der zusammengerollt an den Türpfosten befestigt wird.

Midrasch (Mehrzahl: *Midraschim*) = Sammlung halachischer (s. *Halacha*) und agadischer (s. Agada) Schrifterklärungen zum Pentateuch und zu den übrigen biblischen Büchern.

Mincha = Nachmittagsgottesdienst.

Minhag = 1. religiöser Brauch; 2. liturgischer Ritus.

Minjan = 1. die für den Gemeindegottesdienst erforderliche Anzahl von 10 Teilnehmern; 2. Gebetversammlung privaten Charakters.

Mischna = ältere Schicht des Talmud: der nach der gewöhnlichen Annahme von *Rabbi* (R. Jehuda ha-Nassi, 2. Jht. p.) kodifizierte religionsgesetzliche Traditionsstoff, wie er von den Tannaiten (s. d.) gelehrt wurde (s. auch *Baraita, Gemara, Tossefta*).

Mitnagged (*Misnagged*) (Mehrzahl: *Mitnaggedim*; *Misnagdim*) = Gegner der religiösen Bewegung der Chassidim (s. d.).

Mohel = derjenige, der die Beschneidung (circumcisio) vollzieht.

Molad = Erscheinen des Neumonds, Zeitpunkt der Konjunktion des Mondes mit der Sonne.

Mussaf = eigentlich: Zusatzopfer, zusätzliches Gebet für den Sabbat, den Neumondstag und die Festtage, das nach dem Morgengebet verrichtet wird.

Neila = Schlußgottesdienst am Versöhnungstage.

Niggun = Melodie.

Notarikon = Deutung eines Wortes nach seinen einzelnen Buchstaben oder Silben, die als Anfänge je eines ganzen Wortes angesehen werden.

Nussach = 1. Lesart, Variante; 2. liturgischer Ritus der einzelnen Landsmannschaften und Gemeinden (s. auch *Minhag*); 3. liturgische Sangesweise.

Ofan = 1. Abschnitt des ersten Segensspruchs vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes, worin die Lobgesänge der Engel beschrieben werden; 2. liturgische Dichtung zu diesem Abschnitt.

Paitan = liturgischer Dichter.

Parnas = Mitglied des Gemeindevorstandes.

Pijut = liturgische Dichtung im allgemeinen.

Pilpul = scharfsinnige Disputation, charakteristische Methode der talmudischen Dialektik.

Pinkas = πίναξ, Rechnungsbuch, Notizbuch; Protokollbuch jüdischer Körperschaften.

Pismon = liturgische Dichtung mit einem Kehrreim.

Rosch Bet-Din = Vorsitzender des Rabbinatskollegiums, erster Rabbinatsassessor.

Rosch Jeschiba = Leiter einer Talmudhochschule.

Schacharit = Morgengottesdienst.

Schechita (Schächten) = das rituelle Schlachten der Tiere.

Schema (Höre Israel) = das Einheitsbekenntnis im täglichen Morgen- und Abendgottesdienst, bestehend aus den Bibelversen Deut. 6, 4–9; 11, 13–21 und Num. 15, 37–41.

Schemone Esre = Achtzehngebet des werktäglichen Morgen-, Mincha- und Abendgottesdienstes.

Schochet = jemand, der berufsmäßig das rituelle Schlachten der Tiere vollzieht.

Schofar = Widderhorn, das hauptsächlich am Neujahrsfeste (nach Num. 29, 1) geblasen wird.

Seder (Ordnung, Mehrzahl: *Sedarim*) = 1. einer der sechs Teile der Mischna (s. d.); 2. häuslicher Gottesdienst in Verbindung mit der Abendmahlzeit des ersten — außerhalb Palästinas auch des zweiten — Tages des Pessachfestes.

Sefardim = Nachkommen der aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden.

Selicha (Mehrzahl: *Selichot*) = Bußgebete für die Fasttage, die letzten Tage vor dem Neujahrstag, die zehn Bußtage und den Versöhnungstag.

Semirot = Tischgesänge religiösen Inhalts für die Sabbatmahlzeiten.

Siddur = Gebetbuch.

Sifra = halachischer Midrasch zu Lev. (eig. Sifra de-be Rab; auch *Torat Kohanim* genannt).

Sifre = halachischer Midrasch zu Num. und Deut.

Silluk = Finale, Schlußdichtung der Keroba (s. d.), Übergang zur Keduscha (s. d.).

Sofer (Mehrzahl: *Soferim*) = 1. Schriftgelehrter, namentlich in der vortannaitischen Zeit; 2. Schreiber von Torarollen, Tefillin und Mesusot.

Sulat = liturgische Dichtung, die hinter dem 1. Abschnitt des dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes folgenden Segensspruches einzuschalten ist.

Tachanun, Techinna = Bittgebet, das werktags unmittelbar nach dem Hauptgebet des Morgen- und Minchagottesdienstes verrichtet wird.

Tallit, Tallet = Gebetmantel. — *Tallit katan*, auch *Arba Kanfot* genannt = der „kleine Gebetmantel", ein viereckiges, in der Mitte ausgeschnittenes, mit Schaufäden versehenes Kleidungsstück, das als Unterwams getragen wird.

Tannaiten = 1. die der Zeit der Mischna (etwa 200 a. bis 200 p.) angehörigen Schriftgelehrten; 2. zuweilen: Tradenten tannaitischer Lehrsätze in nachtannaitischer Zeit, Kenner des tannaitischen Traditionsstoffes.

Targum (Mehrzahl: *Targumim*) = aramäische Bibelübersetzung.

Techinna = 1. Tachanun; 2. Schlußgebet des Bußegottesdienstes (s. *Selicha*); 3. Gebete für Frauen in jüdisch-deutscher Sprache und das Gebetbuch, in dem sie enthalten sind.

Tefilla = 1. Gebet, insbesondere das Hauptgebet, das werktags aus 19 (ursprünglich 18), am Sabbat und an den Festtagen aus 7, im Mussaf-Gottesdienst des Neujahrsfestes aus 9 Segenssprüchen besteht (s. *Schemone Esre*); 2. in Süddeutschland = *Siddur* (s. d.).

Tefillin = Gebetriemen, Phylakterien.

Tehillim = Psalter, Psalmen.

Tochacha = 1. Bezeichnung zweier Pentateuch-Abschnitte (Lev. 26, 14 ff. und Deut. 28, 15 ff.), die Strafandrohungen für den Fall der Übertretung der Toragesetze enthalten; 2. Art liturgischer Bußdichtung.

Tossafisten = Verfasser von Erläuterungen („Zusätzen") zum Talmud, die namentlich im 12. und 13. Jht. in Frankreich und Deutschland lebten.

Tossafot = die in unseren Talmudausgaben am äußeren Rande des Textes stehenden Erläuterungen der Tossafisten (s. d.).

Tossefta = eine der Mischna (s. d.) Rabbis verwandte und gleich ihr in Ordnungen, Traktate und Kapitel eingeteilte Sammlung tannaitischen Traditionsstoffes.

Waad = 1. Komitee, Ausschuß; 2. Versammlung, Synode, insbesondere die polnische Vierländersynode (Waad Arba Arazot).

Widdui = Sündenbekenntnis.

Zaddik = 1. Frommer; 2. religiöser Führer (Rabbi, „Rebbe") einer Gemeinschaft von Chassidim.

Zizit = Schaufäden (am Tallit und Tallit katan) nach Num. 15, 37–40 und Deut. 22, 12.

Verzeichnis der Abbildungen

Spalte

1. Altar (Farbtafel) Titelbild
2. Akdamut, Noten (nach Katz und Waldbott) 3
3. Akiba, Rabbi. (Nach der Haggada von Mantua, 1650) 15
4. Akkad. Stele des Naramsin, König von Akkad 27
5. Akko. Blick von der Stadtmauer (mit Genehmigung des Verlages Julius Hoffmann-Stuttgart) 29
6. Akzente. Tabellen der Akzente (Noten) 61
7. Albo, Josef. Anfang der Vorrede zum „Sefer ha-Ikkarim“ 129
8. Alchimie. Symbol des Steines der Weisen 138
9. — Satirisch-symbolische Darstellung eines alchimistischen Laboratoriums 143
10. — Symbol des Steines der Philosophen 146
11. — Der Ofen Marias 150
12. — Alchimistische Medaillen 151
13. — Alchimistische Medaillen 152
14. Alchimistische Apparate 154
15. — Tiegel über Tiegel „botus barbatus“ der Alchimie 155
16. Alef. Verzierter Buchstabe 171
17. — Stilisierter Buchstabe 171
18. Aleppo. Innerer Hof der Synagoge . 183
19. Alexander. Münze 190
20. Alexander Balas. Münze 203
21. Alexander Jannai. Münzen 210
22. Alexandra Salome. Münze 225
23. Alexandrien. Plan von Alexandrien . 233
24. — Schlußkolumne des Schreibens des Kaisers Claudius an die Alexandriner 238
25. Algier. Synagoge in Algier 306
26. Aelia Capitolina. Münze des Kaisers Hadrian 316
27. Alliance Israélite Universelle. Emblem der Alliance Israélite Universelle . 358
28. Almemor. Almemor der ehemaligen Synagoge in Aleppo 374
29. — Darstellung eines Almemor in einer Haggada 375
30. — Darstellung eines Almemor in einer Haggada 377
31. — Almemor der Synagoge in Regensburg 377
32. — Almemor der Isaaksynagoge in Krakau 379

Spalte

33. Almemor. Almemor in der Maharschalsynagoge in Lublin 380
34. — Almemor der Synagoge in der Heidereutergasse in Berlin 382
35. Almosen. Almosenbüchse, Vorder- und Seitenansicht 390
36. — Almosenbüchse (Musée de Cluny, Paris) 390
37. Alphabet. Das altsinaitische Alphabet mit seiner ägyptischen Vorstufe und seiner altthamudischen Weiterentwicklung 403
38. — Zwei altsinaitische Inschriften von der Fußplatte einer Sphinx 403
39. — Entwicklung der althebräischen Schrift 407
40. — Denkmäler der althebräischen Schrift 411
41. — Die altaramäische Schrift und ihre Entwicklung zur jüdischen Quadratschrift 417
42. — Elephantine-Papyrus 419
43. — Ältere Denkmäler der jüdischen Quadratschrift 421
44. — Entwicklung der Quadratschrift . . 433
45. — Rabbinische Schrift 433
46. — Entwicklung der Kursivschrift . . 437
47. — Ligaturen für אל 439
48. — Verschiedene neue Ligaturen . . . 439
49. Altar. Ägyptische Opfertafel des Mittleren Reiches 482
50. — Kultplatz (Triclinium) mit Altar in Petra 482
51. — Brandopferaltar von Baalbek . . . 483
52. — Assyr. Räucheraltar und Opfertisch — Jagdopfer Assurbanipals . 483
53. — Tonhäuschen aus Bethsean . . . 486
54. — Babylonischer Absatzaltar 486
55. — Hörneraltäre von Sichem 487
56. — In Taanach aufgefundener Räucheraltar (Seitenansicht) 489
57. Altofen. Synagoge zu Altofen 511
58. Altona. Friedhof der sefardischen Gemeinde in Altona 513
59. — Privileg des dänischen Königs Christian IV. an die Juden Altonas (1641) 515
60. Amarna. Brief Abdichepas, des Fürsten von Jerusalem, an Pharao Amenophis IV. 559

Spalte

61. Ambron. Privileg für die Familie Ambron 571
62. Amen, Noten 577
63. Amersfoort. Alte Synagoge in Amersfoort 603
64. Ammon. Allgemeine Ansicht der Ruinen des römischen Theaters in Rabbat-Ammon 623
65. Amoriter. Amoriter-Typen 689
66. Amsterdam. Innenansicht der portugiesischen Synagoge in Amsterdam (Farbtafel); gegenüber 720
67. — Portugiesische Synagoge in Amsterdam, Außenansicht (18. Jht.) . . . 721
68. — Innenansicht der ehemaligen portugiesischen Synagoge in Amsterdam 723
69. — Medaille zu Ehren des Rabbi Elieser aus Brody 727
70. Amulett. Schutzblatt für das Haus . 739
71. — Amulett aus Zinn mit Vergoldung 739
72. — Kabbalistisches Schutzblatt . . . 740
73. — Amulett mit Inschrift nach Art der Abracadabra 740
74. — Amulett aus Kupfer mit vergoldeten Buchstaben 741
75. — Amulett zum Schutz eines Neugeborenen 741
76. — Liebesamulett 742
77. — Schutzblatt für Wöchnerinnen . . 743
78. — Amulett für Wöchnerinnen . . . 744
79. — Schutzblatt für Wöchnerinnen . . 745
80. — Amulett des Jonathan Eibeschütz 745
81. — Amulett aus dem 18. Jht. 745
82. — Amulett aus dem 18. Jht. 746
83. Anat. Ägyptische Darstellung der Gottheiten Kadesch, Reschef, Min und Anat 771
84. Ancona. Innenansicht der Synagoge von Ancona 810
85. Andernach. Das Judenbad zu Andernach 817
86. Anim semirot, Noten (nach Israel Lovy-Paris 1773—1832) 849

Spalte

87. Ansiedlungsrayon. Karte 865
88. Antigonus. Münze 914
89. Antiochus III. Münze 931
90. Antiochus IV. Epiphanes, Münze . . 935
91. Antiochus V. Eupator, Münze . . . 939
92. Antiochus VI. Epiphanes Dionysos. Münze 939
93. Antiochus VII. Sidetes, Münze . . 940
94. Antiochus VIII. Münze 942
95. Antiochus IX. Philopator, Münze . . 943
96. Antipas. Münze des Herodes Antipas 948
97. Antisemitismus. Antisemitische Darstellung eines jüdischen Kornwucherers 983
98. — Schutzbrief für die Frankfurter Juden, erlassen im Jahre 1331 vom Kaiser Ludwig dem Bayern an den Rat der Stadt Frankfurt [Stadtarchiv Frankfurt a. M.] (Doppeltafel) . . . . . gegenüber 984
99. — Judenverbrennung (Holzschnitt v. Wohlgemuth 15. Jht.) 990
100. — Ratsedikt der Stadt Frankfurt a. M. von 1541 betreffs Tragen des „gelben Ringes“ (Stadtarchiv Frankfurt a. M.) 991
101. — Auszug der Juden aus Frankfurt a. M. 1614 993
102. — Plünderung der Judengasse zu Frankfurt a. M. 1614 995
103. — Urkunde vom J. 1615 betreffs Wiedergutmachung der durch die Plünderung der Judengasse zu Frankfurt a. M. verursachten Schäden (Stadtarchiv Frankfurt a. M.) 997
104. — Vertreibung der Juden aus Wien und anderen Orten (Kupferstich aus dem 17. Jht.) 999
105. Antonia. Die Ruinen der Antonia-Festung in Jerusalem 1110
106. Apamea. Münze der Stadt Apamea 1130

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

AKADEMIEN, WISSENSCHAFTLICHE. Das Zeitalter des Humanismus regte in den Juden Italiens das Streben nach jüdisch-wissenschaftlichen Institutionen nach Art der damaligen platonischen Akademie an. David Provenzali in Mantua rief 1564 zur Begründung einer Akademie auf. Asarja dei Rossi berichtet von einem um 1570 in Ferrara gegründeten Verein, den der erste Vortragende als Akademie bezeichnete.

Italien

Asarja dei Rossi, Meor Enajim III, 57; *ha-Lebanon* V, 418 ff.; *Güdemann* in Berliner-Festschr. 174.

E.

Akademie für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin (Verein zur Gründung und Erhaltung einer A. für die Wissenschaft des Judentums), gegründet 1919. Den ersten Anstoß gab ein im J. 1917 von Franz Rosenzweig an Hermann Cohen gerichteter Aufruf „Zeit ist's", in welchem über den Niedergang der Wissenschaft des Judentums Klage geführt wird. Hermann Cohen sammelte um sich einen engeren Kreis von Persönlichkeiten, dem er die Notwendigkeit der Heranbildung eines jüdischen Gelehrtenstandes darlegte; nach seinem Tode wurde durch die Initiative von Gustav Bradt gemeinsam mit Prof. Leopold Landau und Oscar Wassermann im Mai 1919 der Verein zur Gründung und Erhaltung einer A. für die Wissenschaft des Judentums ins Leben gerufen. Inzwischen hatte Prof. E. Täubler die Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit durch Aufstellung eines Arbeitsprogramms und Errichtung eines Forschungsinstituts geschaffen. Die Leitung des Forschungsinstituts hatte zunächst Prof. Täubler inne, später übernahm sie Prof. Julius Guttmann. Zur Zeit (1928) sind die wissenschaftlichen Arbeiten in folgende sechs Sektionen gegliedert, denen entsprechende Kommissionen vorstehen: 1. Talmudische, 2. Sprachwissenschaftliche, 3. Philosophische, 4. Literarhistorische, 5. Historische, 6. Kommission für Statistik und Wirtschaftskunde. Bis jetzt hat die A., neben Forschungen von Ch. Albeck (über die Redaktion der Mischna), A. Spanier (über die Tossefta), F. Baer (das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve; Geschichte der Juden im christlichen Spanien) und Selma Stern (über die Geschichte der Juden in Preußen), die Edition des „Bereschit Rabba" von Theodor-Albeck fortgeführt und bereitet zum Druck mehrere größere Editionen vor. Zu Ehren Hermann Cohens wurde bei der A. eine Hermann Cohen-Stiftung eingerichtet, um die Cohensche Philosophie zu pflegen und auszubauen. Es gelangten durch sie zur Ausgabe: Hermann Cohens „Jüdische Schriften" in drei Bänden und seine „Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte" in zwei Bänden.

Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie f. d. Wissenschaft d. Judentums, 1920–1927.

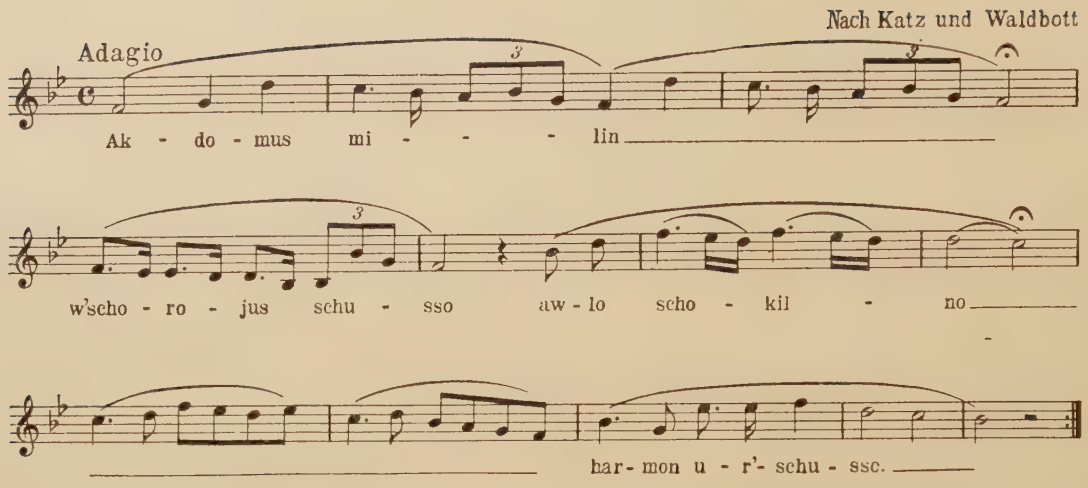
M.

American Academy for Jewish Research, wissenschaftliche Körperschaft, gegründet in Philadelphia 1920. Sie bezweckt die Förderung der jüdischen Wissenschaft in Amerika. An der Spitze der A. stehen L. Ginzberg, J. Lauterbach und D. Blondheim.

W.

AKBARA (auch Akbare), Ort in Palästina. Josephus (Vita 37) nennt das obergaliläische Dorf Αχαράβη (l. Ακχαβάρη) unter den von ihm befestigten Orten der Landschaft. In der Parallelstelle (BJ II, 20, 6) lautet der Name:

Akdamut



Ακχαβάρων πέτρα „der Fels A.“. Es handelt sich um die heutige Ruinenstätte A., südlich von Safed. In der talmudischen Literatur wird A. öfters erwähnt. Die älteste Stelle (Koh. r. zu 2, 8, § 2) enthält ein Gespräch zwischen dem Kaiser Hadrian und R. Josua (also Anfang des 2. Jhts.), in dem R. Josua dem Kaiser gegenüber sich erbötig macht, Fasanen aus עכברין zu holen. In der zweiten Hälfte des 2. Jhts. wohnte wahrscheinlich R. Eleasar b. R. Simon in A. (B. Mez. 84b בני עכבריא l. wohl עכברא). Anfang des 3. Jhts. verließ R. Jannai die Stadt Sepphoris, um in A. eine Schule zu gründen, deren Mitglieder eine Art Orden (דבי ר' ינאי) bildeten, der Landwirtschaft betrieb (s. Halevy, Dorot II, 273ff.). Einen Gelehrten des letzten Amoräergeschlechtes (5. Jht.), R. Jose b. Abun, findet man einmal in A., wo er eine religionsgesetzliche Entscheidung trifft (j. Terum. X, 47b). Einmal wird auch ein R. Chanina בר עכברי (j. Terum. XI, 7, 48b), der aus A., genannt. — Die richtige Gleichsetzung mit Akbara findet man schon bei Farchi, Kaftor wa-Ferach, ed. Berlin 46b, 34. S. dazu Klein, Kaft. waf. (hebr.) 22.

Thomsen, Loca sancta 20.

M. G. S. Kl.

AKDAMUT (אקדמות), liturgische Dichtung für die Toravorlesung am 1. Tage des Wochenfestes. Sie wurde im 11. Jht. von Meir b. Isaak Nehorai in Worms verfaßt und war dazu bestimmt, die damals an den Festen noch übliche Vorlesung des Targum einzuleiten; daher ist es in aram. Sprache abgefaßt. Man las es nach dem ersten Vers des Toraabschnitts und vor Beginn des dazu gehörigen Targum. Als nachher das Targum wegfiel und die Toravorlesung nicht unterbrochen werden sollte, wurde von Jakob Emden die Rezitation des Liedes der Toravorlesung vorangestellt. A. besteht aus 90 Einzelversen mit dem Endreim תא und gibt nach einem doppelten Alphabet den Namen des Verfassers und seines Vaters akrostichisch wieder. Das Gedicht enthält eine farbenreiche Schilderung der Herrlichkeit Gottes und der himmlischen Scharen sowie des Verhältnisses Israels zu Gott und der den Frommen bestimmten herrlichen Zukunft. A. wurde von Gabriel Pollak in Amsterdam ins Hebräische übertragen; die Übersetzung erschien zuerst im Lbl. Or. 1850, Nr. 35 und wurde mehrmals nachgedruckt (Ben-Gorni, Amsterdam 1851, p. 52; ha-Karmel I, 345; ha-Tor, Jerusalem, III, Nr. 25/26). 1924 erschien in New York eine englische Übersetzung der A. (von Josef Marcus).

Zunz, GV 396; *Landshuth,* Ammude II, 164–165; *Elbogen,* Gottesd. 193; *Davidson,* Ozar 7314.

E.

Akdamut (Melodie). A. wird in Deutschland meistens mit der in der Notenbeilage wiedergegebenen Schabuot-Weise (angewendet auch für מי כמכה, שהחינו, אנא, הודו und den Priestersegen) gesungen. Sie stammt wahrscheinlich von einer weltlichen Melodie des 17. Jhts. Die beste Version und Anwendung für A. ist die Melodie von Naumbourg (in den Ehrlichschen Heften als „Pariser Chor“ bezeichnet). In Rußland wird als Hauptmelodie für A. die des Kiddusch der drei Feste benutzt und mit hohem Pathos im Verlauf des Hymnus ausgebaut. Die hier gegebene Notenmitteilung ist wahrscheinlich die der Münchener Terzett- und Chorgesänge (1839, 2. Lieferung, N. 27).

Nadel in Berl. Gemeindebl. v. 6. Juni 1924.

A.E.-N. N.

AKEDA oder Akedat Jizchak (עקדה, עקדת יצחק), Bezeichnung für die Fesselung Isaaks, als Abraham ihn auf den Altar band, um ihn als Opfer darzubringen. Die Opferwilligkeit des Vaters und die Bereitschaft des Sohnes wurden schon in alter Zeit als Verdienst angesehen, welches dem gesamten Volke Israel vor Gott angerechnet werden mußte. Daher wurde schon in alter Zeit im Gebet auf die A. Bezug genommen. Bereits in der Liturgie für die Fasttage findet sich der Satz: „Der Abraham auf dem Berge Morija erhört hat, wird euch erhören und heute eurem Flehen Gehör schenken; gepriesen seist du, o Erlöser Israels" (Taan. II, 4, 5). Auch in den Sichronot des Mussafgebets am Neujahrstage findet sich ein Hinweis auf die A.: „Gedenke der Akeda, gedenke dessen, wie unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altar gefesselt hat, und wie er sein Mitleid überwand, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen." Gegen Ende des Gebetes wird wieder die Bitte ausgesprochen, Gott möge die Fesselung Isaaks seinen Nachkommen an diesem Tage zugute halten. Auch in der Symbolik wird auf dieses Ereignis hingewiesen. Die Verwendung des Widderhornes als Schofar wird damit begründet, daß der Widder an das Wunder erinnert, durch welches Gott die Opferung Isaaks verhindert hat; das Schofarblasen wird vor Gott so angerechnet, als ob Israel sich selbst zum Opfer angeboten hätte (R. H. 16a). So gewinnt allmählich die Opferung Isaaks die Bedeutung eines Vorbildes für das Martyrium. In der Erzählung vom Opfertod der Channa und ihrer sieben Söhne wird der Mutter das Wort in den Mund gelegt: „Auf, berichtet eurem Vater Abraham: du hast einen Altar zum Opfer bereitet, ich aber sieben Altäre" (Git. 57b; vgl. die Erzählung IV. Mak. 8). Die synagogale Poesie bemächtigte sich früh dieses Themas, und auch die Dichter behandelten es gern. So wird in den verschiedensten Gattungen von liturgischen Gedichten die Opferung Isaaks erwähnt; besonders bei der Behandlung der zweiten Benediktion des Achtzehngebets in den Kerobot, deren Gegenstand der Erzvater Isaak ist. Dasselbe taten die Aboda-Dichter, so oft sie in ihrer historischen Übersicht auf Isaak zu sprechen kamen. Vielfach benutzte man Stücke aus den erwähnten Kerobot, die diesen Gegenstand behandeln, und verwandte sie in den Sammlungen poetischer Bußgebete unter der Bezeichnung A. So verfuhr man u. a. mit Salomo b. Jehuda Gabirols אז בחר מור דן יונת אלם, das ursprünglich Teil einer Kerobadichtung war. Besonders die Sammlungen von Selichot des deutschen und polnischen Ritus enthalten viele derartige Dichtungen; für alle zehn Bußtage, angefangen mit dem Tag vor dem Neujahrsfest, gibt es je eine A., die am Ende der Selichot steht. Zunz (SP 138) zählt 30 Dichter auf, die das Thema der A. bearbeitet haben; von diesen seien, neben Gabirol, hier nur die bekanntesten genannt: Meir b. Isaak, Kalonymus b. Jehuda, Isaak Gajjat, Mose und Abraham b. Esra, Jehuda b. Kalonymos, Eleasar b. Jehuda Rokeach.

Während der Verfolgungen, die dem ersten Kreuzzug 1096 vorangingen, geschah es, daß die Juden von Mainz ihre Kinder hinschlachteten, damit sie nicht den Verfolgern in die Hände fielen. Diese Tat, welche sich sehr häufig wiederholte, verglich man ebenfalls mit der Opferung Isaaks, so daß der Name A. für diese Kinderopfer üblich wurde. Auch dieser Gedanke fand in den Selichot seinen Ausdruck. So lesen wir in einem Gebet aus dem 11. Jht.: „Dieser Altäre gedenke, diese Opferungen schaue! Wegen der Opferung Isaaks erbebte die Welt, schrien Himmelsscharen weit hin, und dein Schwur verhieß Segen dem Bindenden und dem Gebundenen, und wie Meeressand zahllose Nachkommenschaft — und so viele haben ihre Kinder gefesselt und hingeopfert, um deinen einzigen Namen zu heiligen." Seitdem kam es öfter vor, daß Dichter das Martyrium ihrer Zeitgenossen im Bilde der A. darstellten. Die äußere Form der A.-Dichtungen ist dieselbe wie die der anderen Pijutim; sie enthalten Akrosticha und Reime.

Luzzatto, Einleitung zum römischen Machsor II; *Zunz*, SP 127, 136ff., 291; *Elbogen*, Gottesd. 229.

E. M. E. J.

AKEDAS-JIZCHOK-SPIEL, ein in manchen osteuropäischen Judensiedlungen noch heute während des Purimfestes beliebtes Volksschauspiel in jiddischer Sprache. Es behandelt die biblische Episode von der Opferung Isaaks und wurzelt allem Anschein nach in einem polnischen Mysterienspiel aus dem 16. Jht., das unter dem lateinischen Titel „Sacrificium Abrahamae" verbreitet war. Das A. hat dieselbe Szenenfolge und Figuren (einschließlich der Satanfigur) wie das polnische Vorbild. Es ist nach dem Muster der für die mittelalterlichen Mysterienspiele und die Meistersinger-Dramatik charakteristischen sogenannten „Zimmertechnik" aufgebaut (der Herold als Ein- und Ausschreier, typische Rufworte, mit welchen die Figuren zum Auftreten aufgefordert werden, Selbstcharakteristik der Figuren, Verabschiedungsreime im Epilog usw.). Der Teufel, der in dem Spiel auftritt, wird — wie in allen mittelalterlichen Mysterien — als komische Figur aufgefaßt. Unter dem Einfluß der englisch-italienischen Komödianten ist das Stück zu einem Singspiel herab-

gesunken und lebt in dieser Form noch heute im Volksmunde.

I. Schipper, Gesch. vun jidd. teaterkunst un drame 1925, II, S. 7, 26–32, 151–152ff.

I. Sch.

AKERMAN, RAHEL, Dichterin, geb. wahrscheinlich 1522. Wegen ihres Gedichtes „Geheimnis des Hofes", in dem sie die Intrigen von Hofleuten beschrieb, wurde sie mit ihrem Vater aus Wien verbannt. Auf dem Wege nach Danzig starb sie 1544 in Iglau (Mähren).

P. Jung, Alphabetische Liste aller gelehrten Juden und Jüdinnen, Leipzig 1817, S. 36 f.; *A. F. Pribram*, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, 1918.

E.

AKIBA (ben Josef, רבי עקיבא בן יוסף), Tannaite der dritten auf Hillel folgenden Generation, wirkte in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 p.) bis kurz nach der Beendigung des hadrianischen Aufstandes (etwa bis 137). Einer einfachen Familie entstammend und ohne gelehrte Erziehung aufgewachsen, verdankte es A. nur seinen persönlichen Eigenschaften, daß er sich zum großen geistigen Führer seines Volkes emporschwang. A. erfreute sich nicht nur einer allgemein anerkannten Autorität bei den Gelehrten, sondern auch einer großen Popularität im Volke. Durch seine neuen Lehrmethoden sowie durch die von ihm getroffene Erweiterung und Systematisierung des Lehrstoffes hat A. die Erforschung der Tora entscheidend beeinflußt und damit eine neue Epoche in der jüd. Geistesgeschichte eingeleitet. Bei der damaligen schweren politischen Lage bedeutete A.s Lehrtätigkeit, die er allen Gefahren zum Trotz ausübte, und für die er auch den Märtyrertod erlitt, die Bewahrung der jüd. Geistesgüter vor drohendem Untergang. „Wäre nicht seinerzeit R. Akiba erstanden, so würde in Israel die Tora vergessen worden sein" (Sifre zu 11, 22). Von der Beliebtheit, die A. in allen Volksschichten genoß, zeugen eine Reihe von Legenden, die sein Leben und Wirken in aufschlußreicher Weise behandeln. Die Wertschätzung A.s geht z. B. aus einer von R. Jehuda im Namen Rabs überlieferten Agada hervor, die ihm mehr Torakenntnisse als Mose zuschreibt. Danach versetzte nämlich Gott Mose in die Zeit A.s und zeigte ihm diesen in seinem Lehrhause; Mose wurde ein Platz in der achten Schülerreihe zugewiesen, er vermochte aber nicht dem Vortrag A.s zu folgen. Mose sprach denn auch Gott gegenüber seine Verwunderung aus, daß die Sendung, die Tora zu verkünden, ihm und nicht A. zuteil geworden sei (Men. 29b).

Abstammung

Die Sage läßt A. von einem Proselytengeschlecht abstammen, und zwar soll er ein Nachkomme des Israel feindlichen biblischen Sisera, des kanaanitischen Feldherrn, gewesen sein (nach anderen LAA war er Nachkomme Hamans, Sanh. 96b; Git. 57b; vgl. auch die verschiedenen LAA in Rabbinovicz, Dikduke zu Sanh. 96b). Nach Maimonides (Einleitung zu Mischne Tora) war Josef, der Vater A.s, ein Proselyt; das muß aber nicht unbedingt bedeuten, daß Josef selbst erst zum Judentum übergetreten wäre. Vielleicht ist die Entstehung dieser Sage in einer Tendenz der Agada zu suchen, die die Verdienste großer Männer dadurch steigern will, daß sie sie von Bösewichten abstammen läßt. So hält z. B. die Agada Schemaja und Abtalion für Nachkommen des Sancherib (ibid.) und R. Meir für einen Abkömmling Neros, der zum Judentum übergetreten sein soll (Git. 56a).

Geburt

Die Zeit, in der A. zu wirken anfing, steht nicht genau fest; auch über den Zeitpunkt seiner Geburt finden sich keine näheren Angaben. Nach der Agada hat A. ein Alter von 120 Jahren erreicht (Sifre zu Deut. 34, 7); danach müßte man, da A.s Tod ungefähr in das Jahr 137 fällt, das Geburtsjahr mit 17 p. ansetzen. Dieselbe Agada erwähnt, daß A. bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr ein Hirt war, was mit einer anderen agadischen Überlieferung (Ab. R. N. VI) übereinstimmt. Vielleicht ist die angeführte Agada aus der Tendenz heraus entstanden, die Männer, die in ihrem Zeitalter die einzigen Stützen des Judentums waren, einander biographisch anzugleichen. So nennt die genannte Quelle Mose, Hillel, R. Jochanan b. Sakkai und A., von denen jeder zuerst vierzig Jahre lang ein profanes Leben geführt, in den folgenden vierzig Jahren sich ausgebildet hatte, um in den letzten vier Jahrzehnten seines Lebens Führer des Volkes zu sein.

Werdegang

A. war bis in das reifere Alter hinein unwissend. Er selbst erzählte von sich, daß er in der Zeit seiner Unwissenheit, wie jeder Am ha-Arez, die Gelehrten bitter gehaßt habe (Pes. 49b); in seinen späteren Tagen dankte er, auf seine Jugendzeit zurückblickend, Gott für die Gnade, daß er sich dem Studium der Tora hatte widmen dürfen (Ab. R. N. XXI). Nach einem Bericht in Ab. R. N. VI kannte A. mit vierzig Jahren (s. o.) nicht einmal das Alphabet; der Anblick eines Steines am Brunnen, der durch die unaufhörlich darauffallenden Wassertropfen ausgehöhlt wurde, vergegenwärtigte ihm die Bedeutung des

Fleißes und der Ausdauer und gab ihm den Mut, mit dem Torastudium anzufangen. Er begann gemeinsam mit seinem Sohne das Alphabet zu lernen; in kurzer Zeit war er genügend vorbereitet, um das Lehrhaus von R. Elieser (b. Hyrkanos) und R. Josua (b. Chananja) zu besuchen. Schon bei der ersten Halacha legte A. einen derartigen Scharfsinn an den Tag, daß seine Lehrer seine Fragen nicht beantworten konnten; es dauerte auch nicht lange, bis A. sie beide übertraf. Während seiner Studienzeit ernährte er sich kümmerlich; er fällte Holz, verkaufte die eine Hälfte, während der restliche Teil ihm zur Erwärmung und Beleuchtung sowie als Lagerstätte diente (vgl. eine ähnliche Erzählung über Hillel). Nach derselben Quelle begann A. 13 Jahre später öffentlich zu lehren. Einer anderen Quelle zufolge (j. Pes. VI, 33b) fiel es dem R. Elieser 13 Jahre lang nicht auf, was für einen Schüler er an A. hatte, da er während dieser Zeit keine Frage an ihn richtete. Eine dritte Quelle (Ket. 62b f.; Ned. 50a) gibt folgende Darstellung: A. diente als Hirt bei Ben Kalba Sabua, einem reichen Mann in Jerusalem. Dessen Tochter (namens Rachel; Ab. R. N. VI), die die guten Anlagen A.s erkannt hatte, gewann ihn lieb und bewog ihn, das Lehrhaus aufzusuchen, damit er ein Schriftgelehrter würde. Sie verheiratete sich mit ihm heimlich, bevor er fortging. Als ihr Vater dies erfuhr, verstieß er sie; sie wartete aber geduldig in größter Armut auf A. Nach zwölf Jahren kehrte dieser mit 12000 Schülern zurück. Als er nun in das Haus seiner Frau eintreten wollte, hörte er, wie ein Nachbar sie wegen der so langen Abwesenheit ihres Mannes verhöhnte; sie entgegnete aber, sie würde es freudig hinnehmen, wenn er noch weitere zwölf Jahre im Lehrhaus bliebe. Daraufhin begab sich A. wieder ins Lehrhaus und kehrte nach weiteren zwölf Jahren mit 24000 Schülern zurück. Auch in diesem Berichte bilden also die ersten 12–13 Jahre einen besonderen Abschnitt in A.s Studienzeit. (Nach den oben erwähnten Agadot wurde A. 52 Jahre vor der Zerstörung des Tempels geboren und bezog das Lehrhaus im Alter von vierzig Jahren; die als Folge des Krieges und der Tempelzerstörung in den Lehrhäusern eingetretenen Veränderungen wären somit im 12.–13. Jahre von A.s Studienzeit erfolgt.) Dieser Bericht führt noch einige Einzelheiten an: A. mußte mit seiner Frau in einer Strohscheune wohnen; er erklärte ihr, sobald er reich würde, wolle er ihr eine „goldene Stadt" (einen goldenen Frauenschmuck mit der Abbildung oder dem Modell der Stadt Jerusalem) machen lassen. Dem notleidenden Paar erschien der Prophet Elijahu in der Gestalt eines Armen, der um etwas Stroh für seine im Wochenbett liegende Frau bat; so konnte A. seiner Frau deutlich vor Augen führen, daß es Menschen gab, die noch größere Not litten als sie (Ned. 50a). Dieser Darstellung entspricht eine an anderer Stelle angeführte Erzählung: A. ließ für seine Frau eine „goldene Stadt" anfertigen, um die die Frau des Patriarchen R. Gamliel sie beneidete. Dieser wies aber darauf hin, daß A. seiner Gefährtin Dank schuldete, da sie ihre Haarlocken verkauft hatte, um ihren Mann während seines Studiums zu unterstützen (j. Sab. VI, 7d). Endlich findet sich noch ein anderer, von A. selbst stammender Bericht über die Gründe, die ihn bewogen hätten, sich dem Torastudium zu widmen. Er hatte einmal in Unkenntnis dessen, daß ein auf dem Weg gefundener Leichnam ungesäumt und an der Stelle, wo er liegt, bestattet werden müsse (weil jede Verzögerung als Entehrung gilt), einen Toten eine Strecke weit bis zu einem Begräbnisplatz getragen. A. glaubte damit ein gottgefälliges Werk vollbracht zu haben und erfuhr von R. Elieser und R. Josua, daß er sich gegen die Toravorschriften versündigt hatte. So kam ihm die Notwendigkeit des Wissens um das Gesetz zum Bewußtsein (j. Nas. VII, 56a–b).

A.s Lehrer und Gefährten

Wie erwähnt, waren A.s Lehrer vorwiegend R. Elieser und R. Josua, die zu den bedeutenden Jüngern des R. Jochanan b. Sakkai gehörten. R. Josua schätzte A. besonders hoch (j. Pes. VI, 33b). Von ihm erhielt A. (nach j. Sanh. I, 18a) auch die Promotion (Semicha). Aus den oben angeführten Quellen geht hervor, daß A. bei den beiden genannten Lehrern zu gleicher Zeit und in demselben Lehrhause lernte; da aber nach der Zerstörung Jerusalems R. Elieser in Lydda und R. Josua in Pekiin lehrte (Sanh. 32b), ist anzunehmen, daß A. noch vor der Tempelzerstörung Schüler der beiden Gelehrten war. Ob er auch das Lehrhaus des R. Jochanan b. Sakkai besucht hat, steht nicht fest; nur an einer Stelle findet sich gelegentlich einer Bibelerklärung A.s der Ausruf R. Josuas: „O Rabban Jochanan b. Sakkai! wenn du noch lebtest und die Auslegung deines Schülers A. hörtest" (Sota V, 2); jedoch hält Maimonides (Kommentar l. c. 5) die Worte „dein Schüler" für eine bildliche Redeweise, etwa: dein Nachfahre im Wissen (vielleicht handelt es sich um einen Schreibfehler: תלמידך für תלמיד תלמידך s. ibid. 3 und Maimonides). Auch der Patriarch R. Gamliel war A.s Lehrer (Ker. III, 7ff.; Ber. 37a; Pes. 48b). Er nannte ihn nicht Rabbi (Ber. 37a u. a. a. St.) und redete ihn einmal mit „mein Sohn" an (Jeb. 121a). Aus Maas. Sch. II, 7

läßt sich schließen, daß A. noch zur Zeit des Tempels mit R. Gamliel und R. Josua verkehrte. R. Jochanan b. Nuri erzählt, daß er mehrmals über A. vor R. Gamliel (so Sifra zu 19, 17 und die Randkorrektur in unseren Talmudausgaben, im Text: R. Simeon be-Rabbi, womit nach Halevy R. Simeon b. Gamliel I. gemeint ist) Klage geführt und seine Bestrafung veranlaßt habe, was aber die Liebe A.s zu ihm noch verstärkte (Arach. 16b). A. lernte auch 22 Jahre lang bei Nachum aus Gamso (oder Gimso), der sich durch besondere Frömmigkeit auszeichnete und in der Auslegung der Schrift neue Wege ging (Ber. 22a; Chag. 12a); jedoch finden sich nur zwei Aussprüche von Nachum aus Gamso, die A. überliefert. Anscheinend lernte A. bei ihm hauptsächlich Agada und ethische Lebensregeln. So lehrte A.: Man gewöhne sich, in allen Lebenslagen, auch wenn ein Unglück geschieht, zu sagen: „Alles was Gott tut, ist wohlgetan" (wörtlich: ist zum Guten). Hierzu wird erzählt, daß A., als ihm einmal auf seiner Reise in einer Herberge die Aufnahme verweigert wurde und er dann, im Felde übernachtend, hintereinander seinen Esel, seinen Hahn und seine Kerze verlor, sich jedesmal durch den genannten Wahlspruch tröstete. Während dieser Nacht kam auch eine Räuberbande und nahm die Bewohner des Ortes gefangen; alle ungünstigen Zufälle hatten also zu seiner Rettung beigetragen (Ber. 60b). Dieser Trostspruch war aber die beliebte Lebensregel des Nachum aus Gamso (Taan. 21a). Der ältere Zeitgenosse A.s, R. Tarfon, war eine Zeitlang auch sein Lehrer (Sifra zu 1, 5), den er hochschätzte (Men. 68b); später übertraf A. den R. Tarfon, und dieser sagte zu A.: „Wer sich von dir trennt, trennt sich vom Leben" (ibid., Seb. 13a). Auch nannte er ihn „Rabbi" und „Meister" (Kalla); in Ket. 84b wird darüber diskutiert, ob R. Tarfon als Lehrer oder als Gefährte A.s anzusehen sei. Zu A.s Gefährten zählten die meisten Gelehrten seiner und der vorhergehenden Generation, so u. a. R. Eleasar b. Asarja (Chag. 14a), R. Jochanan b. Nuri (s. o.), R. Jeschebab (Ket. 50a; Nas. 65a) und R. Josse ha-Gelili (= der Galiläer), der als Schüler-Gefährte (תלמיד חבר) A.s zu betrachten ist (Chag. 14a; Ab. Sar. 45a; s. Tossaf. z. St.), und den A. „mein Sohn" nannte (Sifre zu Num. 18, 18); ein nahestehender Freund A.s, mit dem er häufig diskutierte, war R. Ismael (Sanh. 51b).

Der Ruf A.s verbreitete sich trotz seiner Zurückhaltung und Bescheidenheit, und viele Schüler strömten ihm zu. Die oben angegebene Zahl seiner Schüler stimmt mit einer anderen Angabe überein; nach dieser hatte A. 12000 Schülerpaare, die alle kurz nacheinander starben, und zwar zur Strafe dafür, daß sie einander nicht die gebührende Achtung entgegenbrachten oder — nach einer anderen Quelle — mißgünstig gegeneinander waren (Jeb. 62b; Gen. r. 61, 3); eine Agada, deren Sinn nicht klar ist. Manche vermuten, diese Schüler seien während der Erhebung Bar-Kochbas, die A. unterstützte, gefallen; nach einem Ausspruch R. Nachmans starben sie jedoch an einer Halskrankheit (Jeb. 62b). Eine Baraita gibt an, daß der Tod der Schüler A.s zwischen dem Pessach- und Wochenfest erfolgt sei (ibid.). Der Brauch, in dem genannten Zeitabschnitt einige Trauervorschriften zu beobachten (s. Sefirat ha-Omer), wird auf die Trauer um die Schüler A.s zurückgeführt (Resp. der Geonim, Schaare Teschuba 278; Abudarham; Tur Orach Chajim 493). Eine andere Quelle gibt die Zahl der Schüler A.s mit 300 an (Tanch., Chaje Sara). Später bildete A. eine Gruppe von fünf Schülern heran, die die Träger der Tora in der folgenden Generation waren; diese sind (nach Jeb. 62b): R. Meir, R. Jehuda (b. Ilai), R. Josse (b. Chalafta), R. Simeon (b. Jochai) und R. Eleasar (b. Schammua); in Gen. r. (61, 3) sind noch genannt: R. Jochanan ha-Sandelar und R. Elieser b. Jakob; in einer anderen Version werden noch R. Nechemja und R. Chanina b. Chachinai (anstatt R. Eleasar b. Schammua und R. Elieser b. Jakob) erwähnt; diesen Schülern ist es zu danken, daß in dem nach den hadrianischen Verfolgungen vom Wissen entblößten Palästina die Tora wieder auflebte (ibid). Eine Parallelstelle (Koh. r. 11, 10) nennt (für R. Elieser b. Jakob) noch R. Elieser, Sohn des R. Josse ha-Gelili. Sein Lehrhaus hatte A. im Orte Bene Berak (Sanh. 32b); dort lernten R. Simeon b. Jochai und R. Chananja b. Chachinai bei ihm 13 Jahre lang (Lev. r. 21, 7; vgl. Ket. 62b). Die fünf bedeutendsten Schüler A.s (R. Meir, R. Jehuda, R. Simeon, R. Josse, R. Eleasar b. Schammua, nach anderen auch R. Nechemja) erhielten später zur Zeit der Judenverfolgungen die Promotion von R. Jehuda b. Baba (Sanh. 14a). Diese Schüler überlieferten A.s Lehren und Methoden in den grundlegenden Büchern der Tradition; so schuf R. Meir die Grundlage unserer Mischna, R. Nechemja eine Tossefta-Sammlung. R. Jehuda die Anfänge des halachischen Midrasch (Sifra) zum dritten Buche des Pentateuchs und R. Simeon die der Midrasch-Bücher (Sifre) zu Num. und Deut. (Sanh. 86a). Außer den genannten sind noch andere Tannaiten als Schüler A.s bekannt. So z. B. (Simeon) Ben Asai (שמעון בן עזאי; Ber. 22a; 62a), der als Schüler-Gefährte des A. gilt (B. Bat. 158b), und der einmal sein Bedauern darüber ausspricht, daß es ihm nicht

A.s Lehrtätigkeit

vergönnt war, ein Jünger A.s zu sein und bei A. mit Eifer der Tora obzuliegen (Ned. 74b). Diesen Schüler soll die Tochter A.s, ähnlich wie es ihre Mutter mit A. getan hatte, zum Besuch des Lehrhauses veranlaßt und sich mit ihm verlobt haben (Ket. 63a). Ferner werden u. a. als Schüler A.s erwähnt: Nechemja ha-Imsoni (aus Emmaus), der 22 Jahre bei ihm studierte (j. Ber. IX, 5), sowie Simeon aus Schikmona (B. Bat. 119a).

Lehrmethode

In seiner Forschung suchte A. den Ursprung und Sinn des Gelernten zu ergründen (vgl. Ab. R. N. VI) und dieses dann in ein System zu bringen (ibid. XVIII). Den reichen Überlieferungsstoff, der sich bis zu seiner Zeit angehäuft, und den er von R. Elieser und seinen anderen Lehrern übernommen hatte (Sanh. 68a), ordnete er inhaltlich; er sammelte die vereinzelten Halachot, reihte sie, systematisch gegliedert, aneinander (Ab. R. N. XVIII) und schuf so die „Mischnat R. Akiba" (Sanh. III 4; Thr. r., Einleit. 23), die sein Schüler R. Meir dann ausbaute (vgl. Sanh. 86a) und die schließlich durch Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi) endgültig redigiert wurde. Neben dieser sachlichen Gliederung schuf A. eine Methode, die überwältigende Fülle der mündlichen Überlieferungen festzuhalten und sie aus dem Wortlaut der geschriebenen Lehre abzuleiten. Galten bis dahin nur die sieben hermeneut. Regeln (מדות) Hillels (Tossef. Sanh. VII), durch die die überlieferten Gesetze mit der schriftlichen Lehre verbunden wurden, so vermehrte sie A. dadurch, daß er jede rhetorische Wendung wie jeden entbehrlichen Ausdruck überhaupt als Hinweise auf überlieferte Halachot deutete; sogar Partikeln, die irgendwie entbehrt werden konnten, bezog er in diese Auslegungsmethode ein. So konnte A.s Schüler R. Elieser, Sohn des R. Josse ha-Gelili, in seiner Baraita 32 Auslegungsregeln aufzählen. Auf diese Weise wurden die überlieferten Halachot mit der Schrift vereinigt und blieben so im Gedächtnis haften; es entstanden so die nach den Büchern des Pentateuch geordneten halachischen Auslegungsschriften (Midraschim) wie Sifra und Sifre, die dann durch die Schüler A.s R. Jehuda und R. Simeon ausgebaut wurden (Sanh. 86a). Diese Methode, die viel zur Verbreitung der mündlichen Lehre beigetragen hat, bewahrte auch den Überlieferungsstoff vor der Gefahr, mit der Zeit in Vergessenheit zu geraten. Jedoch war A.s Freund und Gefährte R. Ismael mit A.s hermeneutischer Methode nicht immer einverstanden; er war der Meinung, die Aussprüche der Tora seien nur wörtlich zu verstehen (Sanh. 64b; j. Sab. XIX, 17a). Er hielt einmal A. vor: weil du einen Buchstaben als überflüssig ansiehst, sollen wir hier die Strafe des Verbrennungstodes verhängen? (Sanh. 51b). R. Ismael anerkannte nur dreizehn hermeneutische Regeln, die er von den sieben Hillels herleitete (Sifra, Anhang). A. pflegte aber seine Auslegungsmethode sogar gegen den Wortlaut der Schrift anzuwenden, wenn die Deutung dem Sinne der mündlichen Überlieferung entsprach; so z. B. mit Bezug auf den Bibelvers, der fordert, eine zum Götzendienst verleitete Stadt zu vernichten und alles in ihr Befindliche auszurotten (Deut. 13, 16). R. Elieser nimmt dieses Gebot wörtlich, indem er lehrt, auch die Kinder müßten getötet werden, trotz der allgemeinen Regel, daß Kinder unter keinen Umständen zu strafen sind; A. weist aber auf den darauffolgenden Satz hin: „Gott wird dir Erbarmen schenken und dir gnädig sein" (ibid.) und deutet ihn in der Weise, daß auch in diesem Falle Erbarmen geübt werden müsse (Tossef. Sanh. XIV).

A. in der Agada und Mystik

A., der sich auf allen Gebieten der Halacha hervortat, beschäftigte sich auch viel mit der Agada, in der er fast ebenso häufig wie in der Halacha durch sinnvolle Aussprüche vertreten ist. Jedoch rief ihm R. Eleasar b. Asarja wiederholt zu: A., was hast du bei der Agada zu suchen, wende dich lieber den schwierigen Gebieten der Halacha zu (Chag. 14a; Sanh. 67b). — A.s Lehren sowohl in der Halacha als auch in der Agada sind von sittlichen Gedanken und Lebensweisheit durchdrungen. Das vielseitige Wissen A.s wird oft hervorgehoben (z. B. j. Schek. V, 48c; j. Sota IX, 24a; Git. 67a). Er beschäftigte sich auch mit übersinnlichen Dingen, worin R. Josua sein Lehrer gewesen war (Chag. 14b). Eine allegorische Agada erzählt, daß A. gemeinsam mit Elischa b. Abuja, Ben Asai und Ben Soma in den „Pardes" gelangt wäre (d. h. sich in metaphysische Studien versenkt habe); die anderen hätten dabei Schaden genommen, A. aber sei unversehrt geblieben (Chag. 14b). Es findet sich jedoch nirgends ein Hinweis, daß A. mystische Lehren seinen Schülern übermittelt hätte. Eine volkstümliche Sage schreibt ihm allerdings die Autorschaft des mystischen Sefer Jezira (Buch der Schöpfung) zu. Da im Talmud erwähnt wird, daß A. alle Buchstaben der Tora samt ihren Verzierungen deutete (Men. 29b), wurden ihm auch die späteren anonymen Schriften „Otijot de-R. Akiba" oder „Alpha-Beta de-R. Akiba" (= Buchstaben bzw. Alphabet des R. Akiba) sowie „Midrasch R. Akiba be-Kitre Otijot" (= Midrasch des R. Akiba über die Krönchen der Buchstaben) zugeschrieben.

Die Bescheidenheit A.s bewirkte, daß er 13 Jahre lang sein Wissen vor seinem Lehrer

verheimlichte (j. Pes. VI, 33b); das erste Mal, da er seine Meinung äußerte, um R. Elieser auf einen Irrtum aufmerksam zu machen, tat er es mit großer Scheu (Pes. 69a). Auch später, als man schon im Lehrhaus ohne A. keine Entscheidungen treffen konnte (Cant. r. 1, 20), und sogar als er seine Lehrer bereits überflügelt hatte (vgl. Kalla Rabbati II; Ab. R. N. VI), selbst dann, als er in der Gelehrtenversammlung in Jabne einer der ersten war, behielt er seine bescheidene Haltung und seinen zuvorkommenden Ton gegenüber seinen Lehrern bei (vgl. z. B. Pes. 48b; R. H. 25a; Sifra zu 1,5 u. a. a. St.). Auch in Fällen, in denen er seine Handlungsweise nach seiner, von der Meinung seiner Lehrer abweichenden halachischen Überzeugung vor diesen zu rechtfertigen hatte, tat er dies in unauffälliger Weise (Ber. 37a; Tossef. Demai IV, Tossef. Beza II). Dank diesen Charakterzügen sowie seinem großen Wissen und seinem Scharfsinn gewann A. allgemeine Sympathie. Noch in den Anfängen der Jabne-Periode, als er einmal dem greisen R. Dossa b. Horkinas vorgestellt wurde, sagte dieser zu ihm: „Bist du der Akiba b. Josef, dessen Ruf von dem einen Ende der Welt bis zum anderen reicht? Setze dich, mein Sohn, setze dich, deinesgleichen möge es viele in Israel geben" (Jeb. 16a). Er erlangt derartige Autorität, daß seine Handlungsweise in kasuistischen Zweifelsfällen der Fixierung einer halachischen Norm gleichkam (Tossef. Demai V). Eine spätere Norm bestimmt, daß bei einer Meinungsverschiedenheit zwischen A. und einem seiner Gefährten die Ansicht A.s für die Halacha entscheidend ist (Ket. 84b). Trotzdem er kein offizielles Amt bekleidete, war A. im Synedrion zu Jabne eine führende Persönlichkeit und wirkte bei den Entscheidungen mit; er war auch neben R. Elieser und R. Josua das dritte sprachkundige Mitglied, das sich in „siebzig Sprachen" verständigen konnte (Sanh. 17b). An allen Aktionen des Synedrions nahm A. teil, so z. B. an der Delegation, die sich (unter Domitian oder Nerva) nach Rom begab (Sifre zu Deut. 11,15 Mak. 24a b). Bei dieser Reise offenbarte sich das Gottvertrauen A.s: Als die Gelehrten das blühende Rom erblickten und sich des verwüsteten Jerusalem erinnerten, begannen sie zu weinen; A. dagegen war fröhlich und beschwichtigte sie mit den Worten: Wenn Gott schon diesen Götzendienern und Bösewichten hilft, wie muß er erst dem Volke helfen, das seinen Willen erfüllt. In ähnlicher Weise sprach A. den Weisen Trost zu beim Anblick der verödeten Tempelstätte (ibid.). Bei allen Vorgängen im Synedrion war A. der Wortführer; so z. B. bei dem dramatischen halachischen Meinungsstreit zwischen den Weisen und R. Elieser, der damit endete, daß dieser in den Bann getan wurde; hierbei übernahm A. die schwere Mission, seinen Lehrer davon zu benachrichtigen, da er befürchtete, ein anderer würde die Nachricht vielleicht nicht mit der entsprechenden Schonung überbringen (B. Mez. 59b). A. hing aber nach wie vor an seinem Lehrer, wie dies aus seiner tiefen Trauer beim Tode R. Eliesers (Sanh. 68a) hervorgeht. — A. besänftigte auch einmal den R. Josua, als dieser sich vom Patriarchen R. Gamliel gekränkt fühlte (R. H. II, 9). Als späterhin der Patriarch R. Gamliel von der Versammlung der Gelehrten abgesetzt wurde, wurde auch die Wahl A.s zum Nachfolger in Erwägung gezogen; lediglich seiner Herkunft wegen wurde er in dieses Amt, dessen Träger von würdigen Ahnen abstammen sollte, nicht berufen. Auch bei der Lösung dieses Konfliktes war A. der Wortführer (Ber. 28a). Die Festsetzung des Schaltjahres, die eine der wichtigsten Funktionen des obersten Synedrions bildete, wurde einmal A. zur selbständigen Ausführung übertragen; man entsandte ihn zu diesem Zwecke nach Babylonien, da die Römer in ihrem Herrschaftsbereiche die Festsetzung des Kalenders nicht zuließen (Jeb. XVI, 7). Die allgemeine Beliebtheit A.s war so groß, daß sogar die Straßenräuber seine Schüler unbehelligt ziehen ließen (Ab. Sar. 25b). Die Verfolgungen durch die Römer und der Krieg hatten die Bildung einer neuen Gelehrtengeneration unterbunden; so wurde A., als der einzige Überlebende von den Gelehrten seiner Zeit, alleiniger Führer des Volkes. Als ihn die Römer ins Gefängnis warfen, empfanden die Gelehrten die Abwesenheit ihres Oberhauptes besonders schmerzlich. Als ihnen einmal eine Frage vorgelegt wurde, die sie nicht entscheiden konnten, zahlten sie einem Boten 400 Denare, der es wagte, ins Gefängnis bis zu A. vorzudringen, um ihn zu befragen (Jeb. 108b). Ein anderes Mal — als die Römer jede religiöse Betätigung verboten hatten — kam R. Jochanan ha-Sandelar, als Hausierer verkleidet, vor das Gefängnis und rief:

Autorität

Rabbi Akiba
(nach der Haggada von Mantua, 1650)

Wer braucht Nadeln? wer Häkelnadeln? wie ist es mit einer ohne Zeugen vorgenommenen Chaliza (Zeremonie zur Befreiung von der Pflicht der Leviratsehe)? Darauf steckte A. den Kopf zum Fenster hinaus und rief: Hast du auch Spindeln? Es ist gut (j. Jeb. XII, 12d; A. gebrauchte hierbei das doppelsinnige Wort כשר, das „recht, religionsgesetzlich gültig" bedeutet, aber auch als „Wirtel, Spindelscheibe" aufgefaßt werden kann). Im Gefängnis regelte er auch den während des Krieges vernachlässigten Kalender und ordnete drei Schaltjahre an (Sanh. 12a). A. war nicht nur als Gelehrter, sondern auch durch sein Leben vorbildlich; auch hierin setzte er das Werk Hillels fort. Er sagte einmal über sich in einer öffentlichen Versammlung: „viele Akibas gibt es auf der Straße" (Mo. Kat. 21b) und erklärte, daß sein gesamtes Wissen in gar keinem Verhältnis zu dem seiner Lehrer stehe (Cant. r. 1, 20). Gerühmt wird A.s zuvorkommendes Wesen und sein verzeihender Gleichmut (Taan. 25b). Dagegen tadelte A. den Hochmut in scharfen Worten (Ab. R. N. XI); einen Schüler, der R. Tarfon widerlegte und dabei einen triumphierenden Gesichtsausdruck zur Schau trug, wies er unnachsichtig zurecht (Men. 68b). A. strebte Hillel auch in seiner Menschenliebe und Milde nach. Den Bibelvers: „Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben" (Lev. 19, 18) bezeichnet A. als eine „Hauptregel der Tora" (Sifra zur Stelle). Er lehrt aber auch, diese Regel vernunftgemäß anzuwenden; es wäre z. B. sinnlos und unstatthaft, in einer Wüste mit dem Nächsten die geringe Menge Wasser zu teilen, die nur ausreicht, einen am Leben zu erhalten, während eine Teilung zur Folge hätte, daß beide verdursten würden (B. Mez. 62a) A. ließ auch in seiner Lehre und seinen Urteilen Milde walten; als er einmal für die Handlungsweise der vielgeschmähten Familie Euthynos (בית אבטינס) einen Rechtfertigungsgrund erfuhr, weinte er vor Rührung (j. Joma III, 41a). R. Tarfon und A. äußerten, wenn sie an den Verhandlungen im Synedrion (als es noch Todesstrafen verhängen konnte) teilgenommen hätten, würde nie eine Todesstrafe ausgesprochen worden sein, da sie stets einen Entlastungsgrund ausfindig gemacht hätten (Mak. 1, 10; b. Talmud ibid. 7a). Über den Ausspruch A.s, daß das Wüstengeschlecht (die Generation, die aus Ägypten zog und in der Wüste starb) keinen Anteil an der zukünftigen Welt habe, sagte daher später R. Jochanan: „R. Akiba ist seiner gewohnten Milde untreu geworden" (Sanh. 110b). — A. betätigte sich auch in der Verwaltung der Armenkasse (Maas. Sch. V, 9; Kid. 27a, s. Raschi); er übernahm dieses Amt auf Anraten seiner Frau, trotzdem es zu Mißhelligkeiten (mit den Spendern sowie den Empfängern) zu führen pflegte (j. Pea VIII, 21a). Er warb und sammelte für die Wohltätigkeitskasse (j. Pes. IV, 31b–c); so bewog er einmal auch den vermögenden R. Tarfon, reichlicher als bis dahin für die Armen zu spenden (Traktat Kalla). — Hervorgehoben wird ferner A.s rastloser Fleiß im Torastudium und die Selbstbeherrschung und Kraftanspannung, mit der er die religiösen Pflichten erfüllte. So z. B. sagte A. niemals, es wäre nun an der Zeit, vom Lehrhause aufzubrechen (Pes. 109a); weder Armut noch irgendwelcher Kummer konnten ihn vom Studium abhalten oder ihn veranlassen, dieses zu unterbrechen. Als er die Nachricht empfing, daß sein Sohn krank sei und im Sterben liege, ließ er ihn durch einen anderen pflegen; er unterbrach aber den Vortrag im Lehrhause nicht (Sem. VIII.). Selbst Lebensgefahr und die Marter, der er vor seinem Tode durch die Römer ausgesetzt war, hinderten ihn nicht, bis zum letzten Atemzuge weiter zu lehren und in der Frömmigkeit zu verharren (Ber. 61b; j. Ber. IX, 14b). Keinerlei Lockungen vermochten A. zur Sünde zu verleiten (Ab. R. N. XVI). — A. lehrte seinem Sohn R. Josua sieben Lebensregeln; ebenso hinterließ er seinem Schüler R. Simeon b. Jochai fünf Lebensregeln, als dieser ihn im Gefängnis besuchte (Pes. 112a). Die Maxime A.s „Mache deinen Sabbat zum Wochentage (= entsage auch am Sabbat Genüssen, die dein Vermögen übersteigen), um der Hilfe anderer nicht zu bedürfen" (ibid.), wurde zu einem geflügelten Worte. Andere Grundsätze A.s über den gesellschaftlichen Verkehr, die Lebensweise usw. sind in den Talmuden und Midraschim zerstreut (vgl. z. B. einige Regeln in Der. Er. VII; IX).

A. unternahm mehrere weite Reisen (vgl. z. B. B. Kam. 113a), darunter nach Arabien, Gallien, Afrika (R. H. 26a) und, wie es scheint, auch nach Medien (vgl. Ber. 8b); möglicherweise machte er diese Reisen, um die in jene fernen Gebiete versprengten Juden zur Erfüllung der Gebote anzuspornen und in der Tora zu unterweisen. Auf einer seiner Reisen erlitt er einen Schiffbruch; wie durch ein Wunder wurde er aber gerettet (Jeb. 121a). Graetz nimmt an, daß A.s Reisen den Zweck hatten, einen Aufstand gegen die Römer zu organisieren, eine Meinung, die von Halevy treffend widerlegt wird. — Zu Beginn des Bar-Kochba-Aufstandes war A. für den Führer desselben so eingenommen, daß er einmal äußerte, Bar-Kochba sei der verheißene Messias. R. Jochanan b. Toreta entgegnete ihm aber: Längst wird Gras über deinen Wangen (d. h. über deinem Grabe)

sprießen, bevor der Messias erscheinen wird (j. Taan. IV, 68d). Allein wir finden nirgends Belege dafür, daß A. sich an dem Aufstand aktiv beteiligt hätte, wie Graetz und Frankel behaupten. Maimonides nennt A. nur figürlich den „Waffenträger" Bar-Kochbas, d. h. seinen Anhänger (Melachim XI, 3). Gegen die Teilnahme A.s am Bar-Kochba-Aufstande spricht auch folgender Bericht: Als in jener Zeit R. Ismael und R. Simeon von den Römern getötet wurden, sahen A. und R. Jehuda b. Baba darin ein böses Omen und meinten, großes Unheil stehe Israel bevor (Sem. VIII). A. glaubte damals somit nicht mehr an einen Sieg Bar-Kochbas.

Bar-Kochba-Aufstand

Nach der oben angeführten Quelle lebte A. während seines Aufenthaltes im Lehrhaus in Armut; laut Ab. R. N. VI hatte er noch seine Kinder und seine Frau Rachel zu ernähren; eine Verbindung dieser Agada mit der in Ket. 62b würde ergeben, daß die Tochter von Ben Kalba Sabua seine zweite Frau war. Die Agada in Ket. 62b und Ned. 50a erzählt — wie schon erwähnt —, daß Ben Kalba Sabua geschworen hatte, seine Tochter solle nie etwas von seinem Eigentum genießen. Später empfand er Mitleid mit ihr, war aber durch sein Gelübde gebunden. Als A. nach langen Jahren des Studiums zu seiner Frau zurückkehrte, umdrängte die ganze Stadt den ankommenden Gelehrten, den niemand kannte. Auch seine Frau ging ihm in ihren abgetragenen Kleidern entgegen. Die Schüler A.s wollten nun die Frau, die sie für eine fremde Frau hielten, zurückdrängen; A. sagte aber: „Was ich und was ihr (an Wissen) besitzt, das haben wir alles ihr zu verdanken". Als Ben Kalba Sabua hörte, daß ein großer Gelehrter in die Stadt gekommen war, ging er zu ihm, damit er ihn von seinem Gelübde entbinde. A. fragte ihn, ob er auch dann das Gelübde ausgesprochen hätte, wenn sein Schwiegersohn ein Gelehrter gewesen wäre; auf seine verneinende Antwort gab sich A. zu erkennen und erklärte das Gelübde, weil auf einer irrigen Voraussetzung beruhend, als nichtig. Ben Kalba Sabua schenkte ihm hierauf die Hälfte seines Vermögens (vgl. die ähnliche Erzählung über A.s Lehrer R. Elieser, der ebenfalls in reiferem Alter das Lehrhaus bezog). Seither wurde A. dank verschiedenen günstigen Zufällen immer reicher (Ned. 50a–b). So z. B. borgte er einmal von einer römischen Matrone Geld für die Wohltätigkeitskasse und bestellte Gott und das Meer als Bürgen. Am Zahlungstermin war A. krank; da schwemmte das Meer einen Schatz heran, die Gläubigerin entnahm diesem den Betrag ihrer Forderung und übergab A. den Rest (ibid. nach Raschi, R. Nissim und R. Ascher). Ein hochgestellter Römer, der hingerichtet wurde, weil er die Juden verteidigt hatte, vermachte A. und seinen Schülern sein Vermögen (ibid. und Ab. Sar. 10b). Eine Agada erzählt, daß die Frau des römischen Statthalters in Palästina, des Tyrannen Rufus (טורנוס רופוס), zum Judentum übergetreten sei und sich mit A. verheiratet habe. (Ab. Sar. 20a; Ned. 50b u. Raschi, R. Nissim, R. Ascher z. St.). — A.s Sohn R. Josua (Schebu. 6a) soll nach Raschbam (in Tossaf. z. St.) und Raschi (Bech. 58a) mit dem Tannaiten R. Josua b. Korcha identisch sein (Korcha soll hier Beiname A.s sein, den er wegen seiner Kahlköpfigkeit erhalten hätte). Ferner ist von A. ein Sohn namens (R.) Simeon bekannt (j. Ber. VI, 10d), der noch zu Lebzeiten A.s starb (Sem. VIII); nach Mo. Kat. 21b beklagte A. den Verlust mehrerer Söhne. Wie oben erwähnt, hatte A. eine Tochter, die dem Simeon Ben Asai verlobt wurde; dieser trennte sich aber dann von ihr und blieb unverehelicht (Sota 4b; Jeb 63b). Von einer Tochter A.s wird erzählt, daß ihr vorausbestimmt war, sie würde am Hochzeitstag durch einen Schlangenbiß sterben; da sie sich aber an diesem Tage eines Armen angenommen hatte, wurde das Unheil durch ein Wunder abgewendet: sie steckte ihre Nadel in die Wand und traf zufällig die Schlange ins Auge (Sab. 156b). In Sab. 147a wird ein Schwiegersohn A.s namens Josua b. Kefussai erwähnt.

Lebensschicksale

Im Greisenalter A.s setzten die Judenverfolgungen Hadrians heftig ein, und die Ausübung der jüd. Religion wurde von der römischen Behörde streng verboten. R. Meir erzählt, daß an der Tür des Lehrhauses A.s ein Quaestor stand, um die Besucher am Lesen des „Schema" zu hindern (Tossef. Ber. II). Später, besonders nach Niederwerfung des Aufstandes Bar-Kochbas, wurde überhaupt jede Lehrtätigkeit untersagt. Die wenigen überlebenden Gelehrten achteten in ihrer Besorgnis um die Erhaltung der Lehre nicht auf das römische Verbot und setzten ihre Tätigkeit fort. A. veranstaltete (nach Ber. 61b) öffentliche Versammlungen und lehrte; als ihn Pappus b. Jehuda warnte, erklärte ihm A. an Hand einer Fabel, daß ohne das Studium der Tora die Gefahr noch größer sei. Kurz darauf wurde A. (nach Megillat Taanit, Ende: am 5. Tischri) wahrscheinlich im J. 136 in den Kerker geworfen. Die Annahme Graetz' und anderer, man hätte A. der Beteiligung am Aufstand beschuldigt, ist nicht stichhaltig, denn die Römer hätten ihn in diesem

A.s Tod

Falle gewiß sofort getötet, wie sie die Bevölkerung ganzer Städte in solchen Fällen niedermetzelten. A. blieb lange Zeit im Gefängnis, wo sein Schüler R. Josua ha-Garssi ihn besuchen durfte (Erub. 21b). Auch sein Schüler R. Simeon b. Jochai suchte ihn dort auf (Pes. 112a). Ferner überliefert Chananja aus On eine Halacha A.s aus dem Gefängnisse (Git. 66b, Raschi). Später wurde seine Gefangenschaft verschärft, so daß die Gelehrten nur mit großer Mühe eine Frage an ihn gelangen lassen konnten (s. o.). Schließlich wurde er in Cäsarea (Sem. VIII) durch den Statthalter Rufus unter furchtbaren Martern getötet. Die Quellen schildern, daß man seinen Leib mit eisernen Striegeln kämmte; A. las aber während dieser Marter mit Seelenruhe das „Schema", da es gerade an der Zeit war; mit dem Worte אחד (Gott ist der Einzige) starb er (Ber. 61b; j. Ber. IX, 14b). Wie dies bei allen von den Römern Getöteten der Fall war, durfte auch die Leiche A.s nicht bestattet werden (vgl. Men. 29b u. Tossaf. B. Mez. 114b). Eine Agada erzählt, daß R. Josua ha-Garsi sich am Vorabend des Versöhnungstages von A. verabschiedet hatte; danach erschien ihm der Prophet Elijahu und teilte ihm mit, daß A. bereits tot sei. Sie gingen beide zum Gefängnis hin und trafen den Wächter schlafend an, während das Tor geöffnet war; sie nahmen nun die Leiche ungehindert fort und brachten sie aus der Stadt. Dort tat sich eine Höhle auf, in der ein zurechtgemachtes Bett bereitstand, zu dessen Häupten Kerzen brannten; sie legten A.s Leiche auf das Bett, und als sie gingen, schloß sich die Höhle (Midr. Prov. 9; Jalk. Prov. 944). — In Sota IX, 15 heißt es: Mit dem Tode A.s ist die Herrlichkeit der Tora geschwunden; nach einer andern LA (j. Sota 23b) sind mit seinem Tode die Bibelausleger ausgestorben; in einer Baraita wird gesagt, daß mit dem Tode A.s die Arme (Stützen) der Tora schwanden und die Quellen der Weisheit versiegten (Sota 49a). Ein talmudischer Bericht teilt mit: An dem Tage, an dem A. starb, wurde Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi) geboren (Kid. 72b); die Agada will darauf hinweisen, daß Gott dafür sorge, die Tora nicht in Vergessenheit geraten zu lassen; so ließ er denn auch beim Tode A.s den Mann erstehen, der die Mischna redigiert, den Inhalt der Lehre fixiert und diese den zukünftigen Geschlechtern bewahrt hat.

Juchassin; Heilprin, SD, s. v.; *Landau*, MGWJ 1854, 45–51, 81–93, 130–148; *Dünner*, ibid. 1871, 451–454; *Neuburger*, ibid. 1873, 385–397, 433–445, 529–536; *Frankel*, Mischna 111–123; *Brüll*, Mebo ha-Mischna, 116–122; *Weiss*, Dor II, 97–113; *Oppenheim*, Bet ha-Talmud II, 237–246, 269–274; *Gastfreund*, Toledot R. Akiba, Lemberg 1871; *Bloch*, mi-Misrach umi-Maarab 1894, 47–54; *Graetz* IV, 50–56, Note 7–8; *Ewald*, Gesch. VII, 367–371; *Derenbourg*, Essay, 329f., 395f., 418f.; *Hamburger* II, 32–43; *Bacher*, Tann. I, 271–348; *idem*, OJ VIII, 118–121; *idem*, Trad., Register von *Guttmann*, 662; *Jost*, Gesch. d. Judent. u. seiner Sekten II, 59f.; *Hoffmann*, Zur Einl. in die halachischen Midraschim 5–12; *Graetz*, Gnostizismus 83–120; *Rosenthal*, Vier apokryphische Bücher . . . R. Akibas 95–103, 124–131; *Popper*, Pirke R. Akiba; *Wittkind*, Chut ha-Meschullasch, Wilna 1877; *Braunschweiger*, Die Lehrer der Mischna, 92–110; *Ginzberg*, JE I, 304–310; *Halevy*, Dorot I 4, 455–467, 620–629, 659–664; *Hirsch*, Die religionsgeschichtliche Bedeutung R. Akibas, Prag 1912; *Stein*, R. Akiba u. seine Zeit, Berlin 1913; *Schürer*, II⁴, 442–444; *Billerbeck*, R. Akiba, Leben und Wirken eines Meisters in Israel (in Stracks Zeitschrift Nathanel, 1916–1918); *Strack*, Einl. Talm. 5. Aufl., 125; *Jawitz*, Toledot Jisrael VI; *Hyman*, s. v. 988 bis 1008; *Rubin*, Ansche ha-Schem be-Chochmat ha-Nistar, ha-Eschkol, Bd. 5, S. 22 (Krakau 1905); *Zuri*, R. Akiba; *Dubnow*, Weltgesch. III, 41ff.

M. G. D. J. B.

AKIBA (Amoräer) s. Amoräer.

AKIBA BAR ACHA s. Amoräer.

AKIBA BAER BEN JOSEF (SIMON AKIBA BAER), Talmudist und Kabbalist aus dem 17. Jht. Er gehörte zu den Juden, die 1670 aus Wien vertrieben wurden, und durchwanderte danach ganz Böhmen und Teile Deutschlands, wobei er durch Talmudunterricht und Abhaltung von Sabbatvorlesungen seinen Lebensunterhalt bestritt. Diese Wanderungen unterbrach er zum ersten Mal, als er zum Rabbiner in Burgpreppach in Bayern gewählt wurde. Dort verfaßte er einen kabbalistischen Kommentar zu den täglichen Gebeten u. d. T. „Abodat ha-Bore" (Wilhermsdorf 1688; Berlin 1700), der in fünf Abschnitte zerfällt, von denen jeder mit einem Buchstaben seines Namens (A.K.I.B.A.) anfängt. Dieses Werk fand eine solche Verbreitung, daß es (mit einem neuen Kommentar für Sabbate und Feiertage versehen) zum drittenmal veröffentlicht wurde (Sulzbach 1707). Nach kurzem Aufenthalt begann A. seine Wanderschaft aufs neue und unterbrach sie zum zweitenmal, als er Rabbiner von Zeckendorf bei Bamberg wurde. Hier machte er die Bekanntschaft des gebildeten Gemeindevorstehers Seligmann Levi Meir, mit dem zusammen er eine kurze Enzyklopädie zum Midr. r. verfaßte, die u. d. T. „Pi Schenaim" erschienen ist (Sulzbach 1702). Sein Aufenthalt in Zeckendorf währte sechs Jahre. Von dort wurde er nach Schnaitach berufen, wo damals eine große jüd. Gemeinde bestand; bei einem Aufruhr aber kam er ins Gefängnis. Als er wieder seine Freiheit erlangt hatte, wurde er Rabbiner in Gunzenhausen und schließlich zwei-

ter Rabbiner in Ansbach. Zwei Werke verfaßte er auch in jiddischer Sprache, die eine noch größere Verbreitung gefunden haben als die früheren, und zwar: „Abir Jakob", eine Sammlung legendarischer Geschichten aus dem Sohar und dem Midr. ha-Neelam über die Patriarchen nach den ersten 47 Kapiteln der Genesis (Sulzbach 1700; Amst. 1717; Fürth 1729); „Maasse Adonai," Sammlung wundersamer Erzählungen aus dem Sohar und den Werken des Isaak Luria und anderer kabbalistischer Bücher (Frankf. a. M. 1691, 1724; Grodno 1771).

Cat. Bodl. 7210; *Benjacob*, S. 2, Nr. 22; *Kaufmann*, Die letzte Vertreibung d. Juden aus Wien, s. v.

K.

AKIBA BEN DOSSA s. Amoräer.

AKIBA EGER s. Eger, Akiba b. Mose.

AKIBA EGER DER ÄLTERE s. Eger, Akiba b. Simcha Bunem.

AKIBA BEN ELEASAR, liturgischer Dichter, lebte um die Mitte des 16. Jhts., wahrscheinlich in der Rheingegend; sein Stammbaum wird bis auf Akiba ha-Kohen aus Ofen (s. d.) zurückgeführt. A. wird A. Frankfurter genannt, vielleicht weil er in Frankfurt a. M. wohnte, möglicherweise auch infolge einer Verwechselung mit seinem Enkel Akiba b. Jakob (s. d.). A. verfaßte ein Klagelied beginnend mit den Worten עם קדושיך נפלו. Die Dichtung ist der Form nach eine Nachbildung der Jehuda ha-Levi zugeschriebenen Elegie für den neunten Ab (אש תוקד בקרבי) und hat den gleichen Refrain. Inhaltlich weicht sie von ihrem Vorbild ab, indem sie nicht die Pracht der Vergangenheit dem Elend der Gegenwart, sondern die Leiden der Vergangenheit, die in die Gegenwart reichen, den Zukunftshoffnungen gegenüberstellt. In seiner Beschreibung der Leiden Israels folgt A. zunächst den agadischen Berichten des Talmud (Git. 56b) über die Zerstörung Jerusalems, dann erwähnt er die blutigen Verfolgungen der Jahre 1096 (Kreuzzüge) und 1349 (schwarzer Tod), sowie die Judenmetzeleien in Österreich (1421), Breslau (1453), Trient (1475), Passau (1478), Endingen, Hagenau und Pforzheim (1471). Das Klagelied A.s fand Aufnahme in die Kinot, ed. Lublin 1617, und danach bei Landshuth und Bernfeld.

Zunz, LG 534; *Landshuth*, Ammude 314ff.; *Horovitz*, Frankfurter Rabbinen I, S. 32; *M. Perels* in ha-Nescher IV, 109; *Flesch*, Die Familie Flesch, S. 1; *Bernfeld*, Demaot II, 143ff. und *Brody*, ibid. III, p. 363.

B.

AKIBA BEN JAKOB (ca. 1520–1597), Rabbiner und liturgischer Dichter. A. war der Sohn des Jakob aus Prag, der in Frankfurt ein Lehramt versah, und der Enkel des R. Akiba b. Eleasar (s. d.); die ursprüngliche Heimat der Familie scheint Neuss gewesen zu sein, weshalb sich A. als „A. aus Neuss" bezeichnete, während er allgemein — nach seinem Wohnorte — A. Frankfurter genannt wird. Im Jahre 1550 trat er an die Stelle seines verstorbenen Oheims, der in Frankfurt als Schächter fungiert hatte. 1564 wurde er bereits Mitglied des Rabbinates, dessen Vorsitzender R. Elieser Treves war. Als Prediger sehr beliebt erhielt er im J. 1574 von der Gemeinde ein Haus mit Hof und Garten, wofür er sich verpflichtete, jeden Sabbat eine Predigt zu halten. A. pflegte alljährlich in seiner Predigt am Sabbat vor dem 9. Ab zu verkünden, wie viele Jahre seit der Zerstörung Jerusalems verflossen seien. A. war der Schwiegersohn Simeon Günzburgs (nach dem er auch A. Günzburg genannt wurde), der als gelehrt, wohltätig, fromm, „reich und einflußreich, wie nie ein Jude in Deutschland gewesen", geschildert und von einigen mit dem gleichnamigen Vorsteher der Posener Gemeinde identifiziert wird. So konnte auch A. sich philantropisch betätigen; seine Fürsorge galt besonders den Kranken. A.s Beispiel fand Nachahmung, und es entstanden Vereine zur Pflege der Kranken und zur Ausübung der Liebesdienste an den Toten. A. verfaßte viele Gebete und liturgische Dichtungen, von denen sein Schüler Elijahu Loanz (s. d.) in zwei Werkchen: „Techinnot be-chol Jom" (Basel 1599) und „Semirot we-Tuschbachot" (Basel 1599; Berlin 1713) eine größere Anzahl zum Abdruck brachte. Zwei Klagelieder über den Brand von Posen (9. Siwan 5350, 11. Juni 1590) hat Landshuth nach den „Kinot", ed. Lublin 1617, veröffentlicht. A. bedient sich in seinen Dichtungen häufig des Wortspieles und wendet mit Vorliebe und Geschicklichkeit biblische Strophenschlüsse an; Dukes bezeichnet A. als den geistreichsten deutschen Pajtan des 16. Jhts. Ob die in Jakob b. Isaak Zausmers טעמי המסורת, ed. Amst. 1651, gedruckte Erklärung zu Abraham Ibn Esras Rätsel über die ruhenden Buchstaben von A. herrührt, ist fraglich. Das A. zugeschriebene Gedicht וכוח היין והמים ist das Werk seines Schülers Elijahu Loanz. — A. starb im Frühjahr 1597. Liwa b. Bezalel, der „Hohe R. Löw", widmete ihm am 17. Ijjar 5357 (1597) eine Trauerrede, die in Prag 1598 erschienen ist (in Verbindung mit Responsen Jakob Pollaks auch Frankfurt a. M. 1719; Ungvár 1850). A. ist der Stammvater der Familien Lehren, van Biema, Kamen und Flesch.

Dukes, Lbl. Or. V, 453; *Zunz*, LG 420; *Landshuth*, Ammude 305ff. und Anhang, p. VIIff.; *Horovitz*, Frankfurter Rabbinen I, p. 31ff.; *Eisenstadt*, Daat Kedoschim, p. 199; *Seeligmann*, Katalog von Biema (Joachimsthal, Amsterdam 1904), S. XI; *Flesch*, Die Familie Flesch, S. 2; *Wachstein*, Eisenstädter Grabsteininschriften, S. 1, 30, 42; *Cat. Bodl.*, Col. 728, Nr. 4961, 4 und 5 und Col. 1267, Nr. 5634, 3; *Fürst*, Bibl. Jud. I, S. 27.

B.

AKIBA BEN JEHUDA LÖB, rabb. Autor, lebte Ende des 17. und Anfang des 18. Jhts. Er war der Urenkel des Akiba b. Jakob (s. d.) und stammte aus Lehrensteinsfeld (Württemberg), weshalb er sich עקיבא לערין שטיינשפעלט nennt; so ist der Familienname Lehren entstanden, den seine Nachkommen führen. A. war Rabbiner in der von seinem Verwandten Ascher Lemle Reinganum gestifteten „Klaus" in Mannheim. Er starb in Mannheim am 11. Mai 1732 und hinterließ zwei Söhne: Isaak Eisik, der gleichfalls an der Ascher-Lemle-Klaus in Mannheim wirkte, und Akiba, der 1747 gestorben ist. Von den Werken A.s ist erschienen: האהל עולם, Novellen zum Traktat Ketubot (Frankfurt a. M. 1714) mit einem Anhang, der Auszüge aus seinen Werken „Likkute Seraim" und „Meschech ha-Sera" zu der Mischna-Ordnung Seraim, ferner vier Responsen enthält. A. verfaßte auch einen Doppelkommentar zur Mischna-Ordnung Teharot u. d. T. „Chibbure Teharot" und „Gilluj Daat", der aber nicht erhalten ist. Handschriftliche Novellen, Responsen und Briefe von A. besaß N. H. van Biema in Amsterdam, ein Nachkomme A.s.

Löwenstein, Gesch. d. Juden in der Kurpfalz, S. 137f.; *Maggid*, Günzburg, S. 201; *Seeligmann*, Katalog von Biema (Joachimsthal, Amsterdam 1904), S. XII und 212, Nr. 3593; *Flesch*, Die Familie Flesch, S. 5; *Fürst*, Bibl. Jud. I, S. 27; *Benjacob*, S. 124, Nr. 2; *Wiener*, KM 332.

B.

AKIBA BEN JOSEF s. Akiba.

AKIBA HA-KOHEN AUS OFEN, auch Akiba ha-Nassi (der Fürst) und „Prinz der Juden" genannt, Finanzmann und Talmudist in der zweiten Hälfte des 15. Jhts., gest. in Prag im J. 1496. A. wirkte am Hofe Matthias des Gerechten neben dem Judenpräfekten Jakob Mendel als einflußreicher Finanzmann in Ofen und Beschützer der Ofener Gemeinde. Verfolgt von dem Neide der Hofleute, mußte A. Ungarn verlassen und übersiedelte nach Prag, wo er eine rasch erblühende Talmudschule begründete, deren Leiter er war; er wird seiner hervorragenden Bedeutung wegen als „Rosch le-chol ha-Gola" bezeichnet. Auch in Prag war er den Verfolgungen von Neidern ausgesetzt, und zur Erinnerung an glücklich überwundene Gefahren stiftete er drei gleiche Vorhänge für die Lade in den drei Synagogen Prags. Er hatte 12 Söhne und 13 Töchter; 12 Töchter waren an Aaroniden verheiratet, so daß 25 Kohanim aus seiner Familie an Feiertagen den priesterlichen Segen erteilten, worin er eine besondere Erfüllung des Wortes כה (= 25) im pentateuchischen Gebote (Num. 6, 23) sah. Sein Sohn Gerschon, Stammvater der Familie Gerschuni-Greschls in Prag, war der Großvater des Isaak b. Simson Katz, Schwiegersohn des Liwa b. Bezalel („Hoher R. Löw"). Seine Tochter Jochebed (gest. 1552) wurde die Frau des Sabbatai b. Jesaja Hurwiz (gest. 1555) und somit die Ahnfrau einer bedeutenden Gelehrtenfamilie. Samuel Edels (Maharscha) nennt A. stolz seinen Ahnen.

Perles, Megillat Juchassin, ed. 1864, S. 11a; *Lieben*, Gal Ed, hebr. S. 30, deutsch S. 41; *Hock*, Familien Prags, S. 2, 75 und 90; *Brüll*, Jahrb. VII, 34; *Kohn*, A zsidók története Magyarországon, S. 227; *Büchler*, A zsidók története Budapesten, S. 57–58.

B. M. We.

AKIBA BAR SABDE s. Amoräer.

AKKAD (אכד), Gen. 10, 10 als eine der zu Nimrods ursprünglichem Herrschaftsgebiet gehörigen Städte erwähnt. Nach den keilschriftlichen Quellen verdankt die Stadt, die unweit des jetzigen Abu Habba (d. i. des einstigen Sippar), im nordbabylonischen Marschland, am damaligen Lauf des Euphrat lag, ihre Entstehung dem König Sargon I. (ca. 2629–2574); dieser hatte, zunächst von der uralten nordbabylonischen Königsstadt Kisch, dann von A. ausgehend, das schon kurz zuvor von dem Sumerer Lugalsaggisi von Uruk (hebr. Erech ארך) zu politischer Einheit zusammengefaßte Gebiet zwischen dem Persischen Golf und der nordsyrischen Mittelmeerküste, einschließlich Elams, unter die Herrschaft der Semiten Nordbabyloniens gebracht und drang im Nordwesten Assyriens über den Taurus nach Kleinasien erobernd vor. Nach 180jähriger Blütezeit unter dem von Sargon begründeten Herrscherhaus, das die babylonischen Quellen, nach der neuen Residenz, als „Dynastie von A." zu bezeichnen pflegen, verlor die Stadt die Hegemonie über die damalige Kulturwelt des vorderen Orients an andere Städte, u. a. an Uruk, Ur, Larsa (s. Ellasar), dann insbesondere an Babylon und schließlich an Aschur und Ninive; der Name „mat Akkad" (aramäisch מת כד) „Land von Akkad" blieb jedoch bis in die Perserzeit die staatsrechtliche Bezeichnung Nordbabyloniens, und als solche erscheint er noch regelmäßig, z. B. in der Titulatur der neuassyrischen und neubabylonischen Könige. In der modernen For-

schung ist es üblich, die unter einander engverwandten, sog. ostsemitischen Sprachen Babyloniens und Assyriens unter der Bezeichnung „akkadisch" zusammenzufassen; sie stützt sich hierbei jetzt (während ihr anfangs „akkadisch" als Bezeichnung der alten nichtsemitischen Sprache Babyloniens, des Sumerischen, galt) auf den

Stele des Naramsin, König von Akkad

durch einen Erlaß des Königs Samsuditana von Babylon (1780–1750 a.) bezeugten Gebrauch der altbabylonischen Zeitrechnung.

A. Ungnad, Sumerer und Akkader, OLZ XI (1908), 62ff.; *Meyer*, Gesch. I, 2^3, §§ 393, 397–406; *B. Meißner*, Könige Babyloniens und Assyriens (1926) 24ff.

T. J. L.

AKKERMAN (früher Ak-Kermen, Weiße Stadt, ebenso altslawisch Bielgorod, in den rabbinischen Responsen: וויסענבורק, rumänisch Cetatea-Alba), Hafenstadt am Dnjester-Liman in Bessarabien. Im Altertum war dort eine mylesische Kolonie Tyras, im Mittelalter die genuesische Stadt Mauro Castro; 1484 wurde sie von den Türken erobert, 1806 von den Russen; seit 1918 gehört A. zu Rumänien. Die Responsenliteratur bringt Nachrichten über Geschäftsreisen polnischer Juden nach A. im 16. und 17. Jht. Aus einer Stelle in den Responsen des R. Joel Sirkis geht auch hervor, daß A. von Juden bewohnt war. Eine jüd. Siedlung bestand wohl während der ganzen Zeit der Türkenherrschaft. Über einen jüd. Fischereibesitzer in A. liegt eine Mitteilung aus 1790 vor In einem Bet ha-Midrasch gab es Anfang des 20. Jhts. drei Torarollen, die angeblich 200 J. alt waren. 1807 wurde ein Gemeindebuch angelegt und die „Chewra Kadischa" gegründet. Zwei Bethäuser stammen aus den Jahren 1815 und 1828. 1847 wurde das Bethaus der Lastträger und 1903 das der Handwerker eröffnet. 1861 waren in A. 1797 Juden ansässig. 1865 wurden sie überfallen und geplündert. Ein Spital und die Talmud Tora wurden 1882 eröffnet. 1897 waren in A. laut der amtlichen Volkszählung 5624 Juden (20 % der Gesamtbevölkerung). 1905 fand ein Pogrom statt, bei dem acht Juden getötet wurden. 1910 betrug die Zahl der Juden, die sich hauptsächlich vom Getreidehandel ernährten, 5802 (27,4 % der Gesamtbevölkerung). A. hat eine Darlehenskasse, die 1924 689 Mitglieder zählte, und zwar 411 Kaufleute, 105 Handwerker, 50 Landwirte und 123 Personen sonstiger Berufe.

Responsen des Joel Sirkis, § 77; *Istorija Jewrejskago Naroda* XI, 261; *Regesty i Nadpisi* III, Nr. 2372; *Melchisedec*, Revista pentru istorie etc., Bukarest 1884; *Die Judenpogrome in Rußland* II, 90f.; *Jewrejskoje Nasselenje Rossii* 1917, S. 1; *JCA*, Rapport pour l'année 1924, 1926; *Sinai* II, Bukarest 1927.

W.

AKKO (עכו), uralte kanaanitische (phönizische) Küstenstadt, am Nordende der Akko-Bucht auf einer kleinen Landzunge gelegen. In der Bibel wird sie nur einmal (Richt. 1, 31) in der Form Akko erwähnt, während der Name in den Amarnatafeln (8, 19; 88, 46 u. ö.) Akka, in den assyr. Königsinschriften Akku, in phönizischen Münzinschriften עכא oder עכ, griechisch Ἀκή, arabisch Akka lautet. A. war nie jüdischer Besitz und gehörte zu den Städten, die nach der Bibel (Richt. 1, 31) von den Israeliten bei der Eroberung Kanaans nicht besetzt wurden. Auf seinem Gebiete wohnten seit der Hasmonäerzeit inmitten einer heidnischen Bevölkerung auch Juden, und die Stadt wurde den Juden als Steuerquelle von Demetrius I. angeboten (I. Mak. 10, 39; ibid. 12, 45ff. berichtet über die Gefangennahme Jonathans durch Trypho in A.). Von Ptolemäus II. mit griechischen Kolonisten besiedelt (Pseudo-Aristeas 115), hieß es fortan „Ptolemais"; unter diesem Namen wird es als Handelspunkt in den ägyptischen Papyri um das J. 250 a. einige Male erwähnt (zu-

Im Altertum

erst im 259a., P. Cairo Zen. 59004, = Preisgke Bilabel, Sammelbuch d. griech. Urkunden II, 6777; Cairo Zen. 59008 P. Soc. Ital. IV, 406, V, 495, VII, 616). Nach dem J. 65 ist die Stadt römisch geworden; durch den Kaiser Claudius wurden dort römische Veteranen angesiedelt. Zu Beginn des Aufstandes gegen die Römer wurden 2000 Juden in der Stadt niedergemetzelt (Jos., BJ II, 18, 5). Nach der Zerstörung des Tempels wurden Töchter reicher jerusalemischer Bürger von

Akko, Blick von der Stadtmauer
(nach Preiß-Rohrbach, Palästina und das Ostjordanland)

Titus nach A. verschleppt (Tossef. Ketub. V, 10,267$_9$; vgl. Jos., BJ VII, 2; Bacher, Tann. I^2, 47, Anm. 6). — Rabban Gamliel II. besuchte auf seinen Reisen auch A., wo um die Wende des 1. und 2. Jhts. eine bedeutende jüd. Gemeinde bestanden zu haben scheint (Ab. Sar. III, 4; Midr. Tann. Deut. 84, 1). Auch die späteren Patriarchen, R. Simeon b. Gamliel und R. Jehuda I. trifft man in A. an (Tossef. Ber. V, 2, XI, 23; j. Schebi. VI, 36c; Gen. r. 78, 15). Zu jener Zeit war A. Sitz einer römischen Behörde. Obwohl zum Teil von Juden bewohnt und noch in Erez Jisrael gelegen (Mi. Git. VII, 7), wurde die Stadt hinsichtlich gewisser Vorschriften des Scheidebriefes als ausländisch angesehen (Mi. Git. I, 2). Das hängt mit dem zum Teil heidnischen Charakter der Stadt zusammen, so daß sie teilweise schon als „Medinat ha-Jam" (Seeprovinz = Ausland) angesehen wurde (vgl. Gen. r. 61, 3; 64, 10: Akibas Schüler waren in A. und dessen Umgebung bis nach Antipatris ansässig; zur Zeit des Aufstandes unter Hadrian wurden Wechslertische aufgestellt von A. bis Antiochia, d. h. für die aus dem Auslande — hier aus Syrien — heimkehrenden Juden). Aus diesem Grunde erscheint A. zuweilen als nördlichster Grenzpunkt des jüd. Palästina (j. Schebi. VI, 36c, IV, 35c; Ketub. 112a unten). — A. war wichtiger Handelsplatz. Der dort zu Ehren eines Ortsgötzen eingerichtete Markt (Jerid) galt als sehr bedeutend (j. Ab. Sar. I, 39d = Gen. r. 47 Ende; vgl. Ab. Sar. 11b). In den Hafen von A. kamen Schiffe aus Italien, Spanien und Cilicien, die Wein und Fischbrühe dorthin führten (Gen. r. 78, 5; Ab. Sar. 34b; Tossef. Schebi. V, 2, S. 67$_{28}$; vgl. auch Mi. Ned. III, 6). In A. selbst bestand eine bedeutende Fischerei, wie der Satz „Fische nach A. führen" (in derselben Bedeutung

wie „Eulen nach Athen") bezeugt (Ex. r. 9, 5 u. ö.). Als Hafenort beherbergte A. Geldwechsler (j. Jeb. XVI, 4, 15d). In der Umgebung der Stadt wurde Landwirtschaft getrieben, die jüd. Drescher von A. werden ausdrücklich genannt (j. Pes. IV, 1). — Eine Reihe von talmudischen Stellen zeigt, daß auch gelehrte Männer von dort stammten. Beispielsweise: Simeon b. Kahana in A. (Tossef. Schebi. V, 2, 67_{28} und sonst); R. Mana (j. Scheb. VI, 37a); R. Abba aus A. (Gen. r. 15; ed. Theod. 140; sonst Bacher, Pal. Amor. III, 526); R. Chiskija עכ״ה (j. Sab. XIV, 14d). — Die Umgebung Akkos wird im Altertum häufig als selbständiges Gebiet bezeichnet. Schon I. Mak. 10, 39 spricht von diesem Gebiet, und Josephus (BJ II, 10, 21; III, 3, 1; vgl. Vita 24) erwähnt es als die Westgrenze Galiläas. Ähnlich erscheint in der mischnaitisch-talmudischen Literatur תחום עכו (z. B. Baraita j. Git. I, 43c; Tossef. Ohal. XVI, laut Zitat bei Simson aus Sens; B. Bat. 122a und sonst). Dieses Gebiet reichte im Süden bis zum Karmel, im Osten bis Simonia; im Norden, bzw. Nordosten, bezeichneten die Grenzen Kefar Amka, Kefar Sume und Bukea.

Im Mittelalter

Wie auf Grund einer Stelle Pessik. r. 29b zu vermuten ist, wurde A. in der byzantinischen Zeit zerstört. Bis zur gaonäischen Zeit hört man nichts mehr über Juden in A. In einer Genisahandschrift erscheint ein Menasche ben Mahub ha-Levi aus A. im J. 1012 (JQR XVI, 574). Das Vorhandensein einer jüd. Gemeinde zur Zeit des Maimonides kann ebenfalls nachgewiesen werden. Benjamin aus Tudela, der gegen Ende des 12. Jhts. Palästina bereiste, traf dort etwa 200 Juden, an deren Spitze R. Zadok, R. Jafet und R. Jona (sonst unbekannte Männer) standen. Seine weiteren Mitteilungen über A. lauten: „A. liegt an der Grenze Palästinas, an der Meeresküste; dort ist der große Hafen für alle (christlichen) Pilger, die nach Jerusalem wallfahrten". A. war nämlich seit 1104 in den Händen der Kreuzfahrer, die es St. Jean d'Acre nannten. In den 30er Jahren des 13. Jhts. besuchte R. Schem-Tob b. Isaak aus Tortosa A. und fand dort eine jüd. Gemeinde. Um das Jahr 1260 ließ sich R. Jechiel aus Paris in A. nieder, wo er ein Lehrhaus gründete. Um das J. 1268 weilte in A. an einem Neujahrstage R. Mose b. Nachman (Nachmanides), der vor der versammelten Gemeinde eine Predigt hielt. Auffallend ist es, daß der in der ersten Hälfte des 14. Jhts. in Palästina wohnende Estori Farchi in seinem „Kaftor wa-Ferach" an mehreren Stellen A. erwähnt, ohne einer jüd. Gemeinde zu gedenken. Die vielen um den Besitz der Stadt geführten Kämpfe gegen Ende des 13. Jhts. hatten wohl die Auflösung des jüd. Gemeinwesens herbeigeführt. — Aus Mitteilungen arabischer mittelalterlicher Schriftsteller erfährt man über A. folgendes: Die von den Byzantinern verwüstete Stadt ist etwa Anfang des 8. Jhts. wiederhergestellt worden und wurde Hauptort des Bezirkes; ihre Einwohnerschaft bestand aus Arabern und Persern. A. galt als große Stadt, mit gutem und sicherem Hafen.

In der Neuzeit und Gegenwart

Der Hafen verlieh A. auch in den folgenden Jahrhunderten eine gewisse Bedeutung. Um die Mitte des 18. Jhts. wurde A. zur Residenz des Scheichs Zahir el-Omar und seines Nachfolgers, des tyrannischen Gezzar Pascha, der die Stadt befestigen ließ. Gleichzeitig kamen Juden nach A. (nach Angabe des französischen Reisenden Volney). Im J. 1820, unter der Herrschaft Abdullah Paschas, wurde die jüd. Siedlung in A. aufgelöst. In den folgenden Jahrzehnten trat A. immer mehr hinter dem benachbarten Haifa mehr zurück. Erst in den letzten Jahren wurde durch jüd. Siedler Handel und Gewerbe der etwa zwölftausend Einwohner zählenden Stadt belebt. Letztens sind von Juden verschiedene Industrie-Unternehmen ins Leben gerufen worden. Aus Saloniki übersiedelte dorthin eine Gruppe jüd. Fischer. Gegenwärtig (1928) gibt es in A. eine jüd. Gemeinde, die ca. 700 Personen zählt.

Guthe, Wb., s. v. Acco, Ptolemais; *Schürer* II⁴, 141 bis 148; *Hildesheimer*, Beitr. 11; *Klein*, Pal. Stud. I, 30 f., 49; *Dinaburg*, Toledot Jisrael V (Jerusalem 1926), im Register, S. 465, s. v.; *ha-Zofe me-Erez Hagar* I, 136 ff.; II, 46 ff.; *Propst*, Die geogr. Verhältnisse Syriens u. Palästinas, nach Wilhelm von Tyrus, Geschichte der Kreuzzüge I (Land der Bibel IV 5–6), S. 41 f.; *Baedeker*, Palästina 202 ff.; *J. Rouvier*, Journ. intern. d'archéolog. numism. IV (1901), 94 ff.; *Abel* in Rev. Biblique 1924, 566 ff.; *Kubitschek*, Sitzungsber. Wiener Akad. 177, 4 (1916), 80ff.; *Volney*, Voyage en Égypte et en Syrie, Paris 1787; *Josef Schwarz*, Tebuot ha-Arez (Abschnitt „Maasse ha-Arez"); *Aaron Aaronson*, Akko (hebr.), Tel-Awiw 1925; *Palestine Directory and Handbook* 1926; *D. Ben Zvi*, Schear Jischub 78.

T. S. Kl.

AKKO, ISAAK s. Isaak ben Samuel aus Akko.

AKKUM (עכו״ם) s. Nichtjuden.

AKME, jüdische Sklavin der römischen Kaiserin Livia, der Frau des Augustus. Im J. 4 a. wurde A. von Herodes' Sohn Antipater bestochen und nahm an einer Intrige gegen Herodes' Schwester Salome teil. Sie sollte Herodes von einem angeblichen Briefe Salomes an Livia erzählen, in

welchem Salome auf den Sturz des Bruders hinarbeitete. Das Komplott wurde durch Zufall entdeckt und A. hingerichtet.

Jos., Ant. XVII, 5, 7; 7, 1; *idem*, BJ I, 32, 6; 33, 7.

E. E. B.

AKMOLINSK, Gouvernement und Stadt in der Kosakischen autonomen Sowjetrepublik in Westsibirien. Vor 1917 durften in A. nur privilegierte Juden wohnen. Der Erwerb von Grundbesitz war aber auch diesen verboten. Nach der Zählung von 1897 betrug die Zahl der Gesamtbevölkerung 682608 Personen, die der Juden 1655, und zwar: in Omsk — 1138, in Petropawlowsk — 300, in der Stadt A. — 182, in Koktschetan — 5, der Rest über den Bezirk verstreut. In der Zählung von 1920 werden Juden nicht besonders aufgeführt. In der Kreisstadt A. gab es im J. 1897 ein Bethaus.

W.

AKNIN, JOSEF BEN JEHUDA, IBN (עכנין, עקנין; ausführlich: Josef b. Jehuda b. Isaak — oder Josef — b. Jakob ha-Dajjan ha-Barceloni ben Simeon oder arabisch: Abu al-Chadschadsch Jussuf ibn Jachjà ibn Schamun al-Sabti al-Magribi; die Bezeichnung „ha-Barceloni" ist nach Steinschneider falsch; ca. 1160–1226), Lieblingsschüler von Maimonides, Dichter, Arzt, Philosoph und Talmudgelehrter. A. ist in Ceuta (daher sein Beiname al-Sabti) in der Provinz Fes (er wird manchmal auch al-Fassi genannt) in Nordwestafrika (daher die Bezeichnung ha-Maarabi, irrtümlich auch ha-Sefardi) um 1160 geboren, zur Zeit der Herrschaft Abd al-Mumins, von welcher Zeit Maimonides sagte: „Jede Freude ist für die Juden Magribs getrübt, jeder Fromme muß sich verbergen, und das Licht Israels ist erloschen" (vgl. Graetz). A. wurde dem Scheine nach als Mohammedaner erzogen und genoß frühzeitig eine vielseitige allgemeine und auch jüdische Bildung und studierte neben Heilkunde und Mathematik die hebräische Sprache und Poesie, Bibel und Talmud. Er zeigte auch rhetorisches und poetisches Talent, so daß er bereits in der Jugend hebräische Makamen nach arabischem Muster (wahrscheinlich auch solche in arabischer Sprache) unter dem Pseudonym Tobija b. Zidkija dichtete. Seine Gedichte werden von Alcharisi sehr gelobt (Tachkemoni XVIII). Um dem Bekenntniszwange zu entgehen, faßte er den Entschluß, seine Heimat zu verlassen und begab sich nach Alexandrien.

A.s Werdegang

Nach dem Tode seines Vaters im Jahre 1185 widmete er sich dem ärztlichen Berufe, setzte aber dabei eifrig seine literarische und poetische Tätigkeit fort. In demselben Jahre schickte er an Maimonides ein wissenschaftliches Schreiben und seine Gedichte. Maimonides war von der Form und dem künstlerischen Wert dieser Gedichte nicht sehr eingenommen, wohl aber machten auf ihn ihr Inhalt, der Forschungseifer und das Streben des Autors nach Wahrheit und Erkenntnis einen so starken Eindruck, daß er A. zu sich nach Fostat (Alt-Kairo) einlud. A. folgte der Einladung des Maimonides, der ihn bald auch als seinen Vertrauten und eifrigen Schüler schätzen lernte. Nicht ganz zwei Jahre weilte A. bei Maimonides, mit dem zusammen er astronomische, mathematische, logische und philosophische Studien trieb, wobei Maimonides den Übereifer seines „von edler Unruhe gepeinigten" Schülers zu dämpfen suchte, ihm immer wieder langsames und methodisches Studium empfahl; er zögerte, den Schüler in seine tiefen religionsphilosophischen Ansichten über die Tora und über das Prophetentum einzuweihen, solange dieser ihm noch nicht reif genug schien, diese Anschauungen ohne Gefahr in sich aufnehmen zu können. 1186 mußte A. „durch Gottes Fügung" sich von seinem geliebten Lehrer trennen. Er begab sich nach Aleppo, einer damals bedeutenden Stadt, ließ sich dort als Arzt nieder und heiratete die Tochter des Abu al-Ala, Geheimschreibers des Fürsten Imad-al-Din. Dabei beschäftigte er sich weiter mit religiös-metaphysischen Fragen; er schwankte zwischen der wörtlichen oder rationalen Auffassung des Schriftworts. Die philosophische Weisheit, deren Vertreter für ihn Averroes und Maimonides waren, schien ihm in einem unlösbaren Widerspruche mit der Wahrheit der Propheten zu stehen. So beklagt er sich in einem in scherzhaft-allegorischem Tone gehaltenen Schreiben bei seinem Meister: „Gestern hat deine Lieblingstochter Kima (כימה — Siebengestirn — allegorische Bezeichnung für die Erkenntnis, vielleicht im Anklang an das Midraschwort, daß die Erkenntnis dem Siebengestirn vergleichbar sei; Num. r. 10, 21) vor meinen Augen Gnade gefunden ... Ich habe sie mir in Treue gemäß dem Brauch und dem Sinai-Gesetz verlobt ... in Anwesenheit von zwei zuverlässigen Zeugen: Rabban Abdallah (gemeint ist Maimonides, der arabisch ibn Abdallah hieß) und Ibn Roschd (Averroes), sie aber wurde mir untreu ... Bringe du nun die Frau zurück in den Besitz ihres Mannes, denn er ist ein Prophet oder wird es sein." In seiner Antwort geht Maimonides auf den Ton des Schreibens ein mit dem Hinweis, daß der Weise höher sei als der Prophet; er behauptet, daß „seine Tochter" (die philosophische Erkenntnis) unschuldig sei, und daß A. sie ohne Grund verleumde; dadurch, daß dieser den jüdischen Philosophen und den

arabischen in einer Reihe als Zeugen anführt, vergrößere er seine Schuld, da er keinen Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen mache; auch habe A. kein Recht, sich für einen Propheten zu halten, vielmehr müsse er bescheidener, frommer und gotteszuversichtlicher werden. Trotz dieser Meinungsverschiedenheit verknüpfte ein lebenslängliches enges Band der Freundschaft den Lehrer und den Schüler. Bekanntlich wurde Maimonides durch A. zur Abfassung des berühmten „Führers der Verirrten" veranlaßt. A. verehrte den Maimonides tief, und dieser liebte seinen Jünger wie seinen eigenen Sohn, ja er nannte ihn auch oft seinen Sohn. A. verteidigte mit großer Energie Maimonides gegen die Angriffe seiner Gegner und Feinde. Durch A.s Bemühungen wurde David b. Ali, einer dieser Gegner und das Haupt der Talmudlehrschule in Bagdad wegen seiner Ausfälle gegen Maimonides und ältere Geonim (in seinem Kommentar zu Kohelet) von dem Exilarchen in den Bann gelegt. A. wollte auch selbst eine Talmudschule in Bagdad eröffnen, um dort den Talmud im Sinne des Maimonides zu lehren und auszulegen und auf diese Weise die Angriffe gegen diesen widerlegen zu können. Maimonides warnte aber A. in einem Sendschreiben (Oktober 1189) vor einem solchen Schritte und riet ihm, keinesfalls seine Tätigkeit und die Ausübung der Arzneikunde aufzugeben, um den Talmud gegen Entgelt zu lehren. A. folgte diesem Rate des Maimonides, kaufte sich aber daraufhin ein Gut bei Aleppo und hielt dort Vorlesungen vor vielen Schülern. Er reiste auch viel, wahrscheinlich als Kaufmann, und auf einer solchen Geschäftsreise nach dem Irak war er im J. 1192 Augenzeuge der Verbrennung der verketzerten Schriften des Philosophen Al-Rukn Abd al-Salam in Bagdad. Er wurde Arzt des Emirs Faris al-Din Maimun al-Kasri und des Malik al-Dhahir Gasi, des Sohnes Saladins. Seiner zweiten Ehe entsprossen zwei Söhne, von denen der ältere bald starb. A. wurde ein intimer Freund des Wesirs Dschamal al-Kifti, der ihm einen Artikel in seinem Wörterbuche widmete. Charakteristisch für die Geistesrichtung und das Wesen A.s ist die Mitteilung seines letztgenannten Freundes über eine zwischen ihnen beiden getroffene Verabredung, nach welcher derjenige, der früher sterben würde, dem anderen über das Leben im Jenseits Auskunft geben sollte. A., der früher gestorben ist, soll al-Kifti im Traume erschienen sein und ihm erklärt haben: das Partikuläre (d. h. das Körperliche) kehre zum Partikulären zurück, die Seele aber — zum Allgemeinen. Im Jahre 1217–18 besuchte der Dichter Alcharisi Aleppo und besang A., der sich damals auf der Höhe seines Ruhmes befand, als einen Gelehrten und Dichter. Nach der Angabe al-Kifti's starb A. im November 1226.

Als Dichter scheint A. nicht bedeutend gewesen zu sein (er war jedenfalls der erste bekannte hebräische Makamendichter). Von seinen Gedichten sind fast alle verlorengegangen außer einem, das er zu Ehren des Maimonides verfaßt hat, und einiger Verse, die uns durch Alcharisi (in seinem Tachkemoni) erhalten sind. Seine talmudischen Werke sind folgende: 1. פי אלהלכות — über die Halachot (des Alfassi?); 2. שרח אבות, inhaltlich identisch mit 3. ספר מוסר פרוש על משנת אבות, Kommentar zum Mischnatraktat Abot (herausg. in hebr. Sprache nach einem Manuskript aus der Bibliothek David Kaufmanns von Bacher, Berlin 1910); 4. מבוא התלמוד — Einleitung in den Talmud — eine hebräische Abhandlung, vielleicht Übersetzung aus einer anderen arab. Schrift A.s (aus einer Handschrift mit einer Einleitung herausgegeben vom Lehrerkollegium des Fränkelschen Rabbinerseminars zu Breslau, 1871); 5. מקאלה פי מערפה כמיה מקאדר אלך — Abhandlung über Maße, Zeitrechnung und Münzen in Bibel und Talmud (Ms. Bodl., Cat. Neubauer 1315[2], schon von Pococke in „Porta Mosis" benutzt); 6. רסאלה אלאבאנה פי אצול אלדיאנה — Belehrung über die Grundsätze der Religionsbeobachtung — (oder des Richteramts?). Zu seinen medizinischen Schriften gehören: 1. רסאלה פי תרתיב אלאגדיה אללטיפה ואלכתיפה פי תנאולהא — eine Abhandlung über die Anordnung leichter und schwerer Speisen; 2. שרח פצול אבוקראט — ein Kommentar zu den Aphorismen des Hippokrates. Die philosophischen Werke A.s sind: 1. „Chukkim u-Mischpatim", ein offenbar hebräisch abgefaßtes größeres Werk, in dem auch naturwissenschaftliche und metaphysische Fragen behandelt werden und das aus Zitaten im Inkischaf al-Asrar (s. u.) bekannt ist; 2. eine philosophisch-ethische Abhandlung über die Medizin der leidenden Seele und die Heilung für die aufrichtigen Herzen (arabisch: מקאלה פי טב אלנפוס אלאלימה ומעאלגה אלקלוב אלסליטה — Ms. Bodl. Cat. Neubauer 2273); das Werk ist hebräisch übersetzt worden unter dem Titel מרפא הנפשות (oder רפואות הנפש), es sind aber davon nur Bruchstücke erhalten; das 1. Kap. ist hebr. übersetzt (Cat. Neubauer 2283[5] und Cat. Firkowitz 4615) von Edelmann, Dibre Chefez, London 1853, und daraus in Gutachten des Maimonides (Leipzig) II, 47b herausgegeben; das 27. Kap., das ebenfalls hebräisch übersetzt ist (Ms. Wien 110, Flor. Pal. II, 26[27]), benutzte Güdemann in seinem Werke: Das jüd. Unterrichtswesen in Spanien 1873, S. 42ff.; 2. ein arab. Kommentar zum Hohenliede unter dem

A.s schriftstellerische Tätigkeit

Titel „Enthüllung der Geheimnisse und Offenbarung der Lichter" (arabisch: אנבשאף אלאסראר וטהור אלאנואר), in dem auch eine Abhandlung über das Verhältnis zwischen dem Menschen und der „tätigen Vernunft" enthalten ist (Ms. Bodl. Cat. Neubauer 356); 3. eine anonyme Widerlegung einer Schrift über die Auferstehung (s. Harkavy, Chadaschim X, 34); und schließlich 4. eine in anonymer hebräischer Übersetzung aus dem Arabischen erhaltene philosophisch-metaphysische Abhandlung über den Notwendig-Existierenden, den Modus des Hervorgehens der Dinge aus ihm und die Schöpfung der Welt (מאמר במהויב המציאות ואיכות סדור הדברים מטנו וחדוש העולם). Diese letztgenannte kleine Schrift ist vermutlich (so Munk, Steinschneider, Löwy, Magnes) noch vor dem Erscheinen des maimunischen „Führers", also vor 1190 (vielleicht z. Z. der Niederlassung A.s in Aleppo, etwa 1187) abgefaßt worden, da in ihr trotz ihres vom philosophischen Standpunkte des Maimonides abweichenden Inhalts der „Führer" nirgends erwähnt wird. Ihre Abfassung fällt augenscheinlich in die Periode des Lebens A.s, auf die Maimonides in seinem Widmungsbriefe an A. am Anfange seines philosophischen Hauptwerkes mit folgenden Worten hinweist: „Du drangst in mich, dir einiges von den Gegenständen der Metaphysik zu erläutern und dir manches über die Auffassungen der Mutakallimun mitzuteilen, nämlich — worauf sie hinzielen, und ob ihre Methode streng syllogistisch ist" („More Nebuchim" I, Einleitung a. A.). Das Buch ist z. T. von M. Löwy mit deutscher Übersetzung und einer Einleitung herausgegeben worden (Berlin 1879); eine vollständige und kritische Ausgabe, mit einer englischen Übersetzung und einer Einleitung von J. L. Magnes versehen, erschien 1906 in Berlin.

A.s religionsphilosophische Anschauungen

A.s religionsphilosophische Ansichten sind hauptsächlich in seiner letztgenannten Schrift niedergelegt. Er zeigt sich in ihr als der Philosophie der Mutakallimun (der arabischen „Dialektiker"), die von Maimonides so entschieden abgelehnt wird, sehr nahestehend. A. findet die Antworten, die ein „ungenannter hochverehrter und berühmter Meister" (offenbar Maimonides) auf die drei in der Schrift aufgeworfenen religionsphilosophischen Fragen gibt, ungenügend. Zwar beantwortet er selbst die erste Frage (über die Notwendigkeit des Seienden) ähnlich wie Maimonides in dem Sinne, daß allen einzelnen Dingen ein nur mögliches Sein zukommt, und daß sie notwendigerweise abhängig sind von einem an sich notwendig Seienden, das sie hervorbringt; dabei schließt er aber sich der Lehre der Mutakallimun von den Atomen und ihrer zufälligen (bloß „möglichen") Existenz an. Bei der Beantwortung der zweiten Frage — über die Art der Entstehung der Dinge — lehnt A. die Emanationslehre der arabischen Philosophie ab, die ein System von getrennten, vermittelnden Intellekten, Geistern und Sphären annimmt, und die eine Erklärung der Vielheit in der Welt gegenüber der Einheit Gottes ermöglichen soll. A. meint im Gegensatz zu Maimonides, diese angeblichen Mittelstufen zwischen Gott und der Welt seien undenkbar und gehörten in das Reich der Abstraktion und Phantasie. Hinsichtlich der letzten Frage, der Frage über die Schöpfung, weicht er insofern von Maimonides ab, als er die creatio ex nihilo positiv zu beweisen versucht, nämlich dadurch, daß er mit den Mutakallimun die Ruhe ebenso wie die Bewegung als etwas Positiv-Reales (nicht als bloßes Fehlen des Seins) und daher als notwendig Geschaffenes betrachtet. Auch schließt er sich dem teleologischen Beweise des Abu al-Maali an, der in der Welt im ganzen die unverkennbaren Spuren eines nach Absichten handelnden Vernunftwillens findet (beide Argumentationen werden bekanntlich von Maimonides als ungenügend bezeichnet).

Munk, Neubauer und Güdemann versuchten zu beweisen, daß es zwei gelehrte Zeitgenossen unter dem Namen Josef b. Jehuda gab, und daß der Schüler des Maimonides mit dem Verfasser vieler Werke, die A. zugeschrieben werden, nicht identisch sei. Dagegen verteidigte Steinschneider die Meinung, daß es nur eine Person dieses Namens gegeben habe. Die Kontroverse, die sich jahrelang hinzog, kann jetzt als zugunsten des Steinschneiderschen Standpunktes entschieden betrachtet werden.

Munk, Notice sur Joseph b. Jehudah, Journal Asiatique 1842, p. 14; *Steinschneider* in Ersch und Gruber II, 31 (1855), S. 45–58; *idem*, Arab. Lit. (1902), § 170, S. 228f.; *idem*, Gesamm. Schriften, I, S. 35–598; *Neubauer* in MGWJ, 1870, S. 45 ff.; *Michael Friedländer*, Guide of the Perplexed of Maimonides, Part I, Note I; *idem*, JE VII, S. 267–268; *Magnes*, Einleitung zu: A Treatise .... by Joseph ibn Aknin, Berlin 1906; *M. Löwy*, Vorwort zu den Drei Abhandlungen von Joseph b. Jehudah, Berlin 1879; *Graetz*, VI⁴, S. 301, 308, 323; *S. Rappoport*, Bikkure ha-Ittim X, 1829.

K. J. He.

AKRA (griech. Ἄκρα), Name mehrerer Festungen Palästinas. Im Prophetentargum II. Sam. 5, 7. 9; 23, 14 wird מצדה mit חקרא wiedergegeben. Ebenso Targ. I. Chr. 11, 7 für מצד, während Targ. Pseudojonathan Num. 32, 17 es für מבצר setzt.

1. Die berühmteste Festung dieses Namens stand in Jerusalem. Hierüber erfährt man fol-

gendes: Jos., Ant. XII, 3, 3 berichtet, daß die ägyptische Besatzung der Ptolemäer in der A. stationiert war und mit Hilfe der Juden im J. 198a durch Antiochus III. von dort vertrieben wurde. Bald aber wurde die A. den Syrern zur Zwingburg gegen die Juden, was in den Makkabäerbüchern (in II. Mak. 4, 12. 27; 5, 5 heißt sie Akropolis) oft beklagt wird. So heißt es I. Makk. 3, 45: Das Heiligtum Gottes ist entweiht, und Fremdlinge sind in der A.; (vgl. auch 4, 2: υἱοὶ τῆς ἄκρας), was eine wörtliche Übersetzung des hebr. בני חקרא (die Einwohner der A.) darstellt. Die A. stand an der Stelle der biblischen Davidstadt (vgl. I. Mak. 1, 33ff.; 14, 36), welche die Syrer mit Mauern und Türmen befestigten. I. Mak. 2, 31 heißt es kurz, daß die königlichen Heerführer und ihre Soldaten in der Davidstadt wären; ebenso heißt es 7, 32 von Nikanor, daß er in die Davidstadt geflohen sei. Die A. stand in der Nähe des Heiligtums; 1, 35–36 wird sie eine Falle für Jerusalem und das Heiligtum genannt; 13, 52 heißt es: der Tempelberg neben der A. — Aus all diesen Angaben folgt, daß die A. unmittelbar am Tempelberg, an dessen Südseite, stand und auf diese Weise den Tempel, den Mittelpunkt des religiösen und zugleich des politischen Lebens der Hasmonäer ständig bedrohte. Deshalb versuchten die Hasmonäer verschiedentlich, die A. zu erobern, doch gelang dies weder Jehuda (I. Mak. 4, 41; 6, 18–20. 26) noch Jonathan (11, 20. 41), und erst Simon konnte die Besatzung im J. 141 a. vertreiben. Hierüber berichtet nicht nur I. Mak. 13, 49–52; 14, 36; 15, 28, sondern auch Meg. Taan. II zum 23. Ijar בעשרין ותלתא ביה נפקו בני חקרא מירושלם (in den gedruckten Texten fehlerhaft: הקראים, was schon von Luzzatto, Briefe 218, und Rappoport Erech 278, als falsch erkannt und berichtigt wurde). — Noch vor der Vertreibung des bösen Feindes (vgl. I. Mak. 10, 6–7: sie nahmen Geiseln von den Jerusalemitern) errichtete man an der Westseite der A., also dem Tyropöontal zu, eine hohe Mauer, um die Besatzung von der Stadt abzuschneiden (12, 36; 13, 21. 49f.). — Die Hasmonäer haben später die A. abtragen lassen (Ant. XIII, 6, 6), aber der Name blieb weiter im Gebrauch, und bei der Beschreibung Jerusalems nennt Josephus BJ V, 4, 1 die Unterstadt selbst, wo einst die A. stand, Akra.

2. Mi. Arach. IX, 6 (Sifra Lev. 25, 29) wird die Festung von Gusch-Chalab (Giscala) gleichfalls als חקרה angeführt. Es wird bezüglich dieser Festung gesagt, sie gehöre zu den seit Josuas Zeiten mit Mauern umgebenen Städten. Diese Tradition wird wohl ihre Richtigkeit haben; jedoch wird man als ursprünglichen Namen eher אַחְלָב oder חֶלְבָּה Richt. 1, 31 im Stamme Ascher vermuten dürfen, während die Bezeichnung der Festung als חקרה auf die syrische Zeit zurückzuführen ist.

3. Im großen Verzeichnis der Grenzen Palästinas (Tossef. Schebi. IV, 10) erscheint im Cod. Wien an 25., im Cod. Erfurt an 21. Stelle als Grenzpunkt ein Ort חיקרת; j. Schebi. VI, 1 hat dafür (an 22. Stelle) חקרת. Im Pseudo-Jonathan zu Num. 34, 8 erscheint dafür כרכוי דבר זעטה (ed. Ginsburger), wobei כרכוי = חקרה ist. Demnach wäre diese Grenzangabe in dem genannten Verzeichnis so zu lesen: [בר זעטה] חקרת; sie bezeichnet eine Burg des (Bar) Soemus, eines der Ituräerfürsten im Libanongebiet, welches seit Herodes Zeiten zu Palästina gehörte (über Soemus s. Schürer I⁴, 710).

Zu 1. *Guthe*, Wb. 306; *Schürer*, Register, s. v. Akra; zu 2. *Klein*, Pal. Stud. I, 4, Anm. 22, IV, 34f; zu 3. *ibid.*

E. S. Kl.

AKRA s. Akko.

AKRA (עקרא, עקרה), **ABRAHAM BEN DON SALOMO,** rabbinischer Gelehrter, Forscher und Verleger; lebte im 16. Jht. in Italien. Er druckte in Venedig 1599 u. d. T. „Me-Harere Nemerim", talmudische Regeln und Novellen verschiedener Autoren, und u. d. T. „Leschon ha-Sahab", Stücke von Jedaja ha-Penini, Josef Taitazak und Mose Ibn Esra. A. verfaßte „Kelale Midrasch Rabba", eine Methodologie zu diesem Midrasch (gedruckt als Anhang zu „Arse Lebanon", Venedig 1601). Aus einigen Stellen dieses Werkes scheint hervorzugehen, daß er in Ägypten gewesen ist, wo er den Midrasch Abkir im Ms. sah und von Isaak Lurja in die Kabbala eingeführt wurde. Er schrieb noch „Leket Schoschannim", das anscheinend ebenfalls Auslegungen und Erklärungen enthält. Zahlreiche Sätze aus seinen „Kelale Midrasch Rabba" wurden von Jesaja ha-Levi Horowitz in seinem Werke „Schene Luchot ha-Berit" und daraus in die Wilnaer Ausgabe des Midrasch Rabba aufgenommen.

Benjacob 49, Nr. 965; 271, Nr. 428; 305, Nr. 704; *Or ha-Chajim* 115–116; *Wiener*, KM, Nr. 890.

M.

AKRA DE-AGMA (אקרא דאגמא), Ort in Babylonien, nicht weit von Pumbedita (B. Mez. 86a), vielleicht Geburtsort des Adda b. Ahaba (s. d.; Kid. 72a, b) und der Ort, wo Rabba b. Nachmani starb (B. Mez. ibid.). Die Stadt hieß zweifellos Agma; das Wort Akra (ἄκρα = Burg) ist anscheinend späterer Zusatz, nachdem wohl noch unter den Seleukiden dort eine Burg erbaut worden war. Die Bewohner der Stadt beschäftigten sich vor allem mit Fischfang, und die Frage, ob

die verschiedenen dort gefangenen Fischarten rituell erlaubt seien oder nicht, war für sie von großer Bedeutung (Ab. Sar. 39a). Außerhalb der talmudischen Literatur wird eine Stadt Ἀγαμάνα in Ptolemaios' Geographie (V, 17, 5) erwähnt, die am Euphrat nördlich von Nehardaa lag; aber da sowohl die Form des Flußbettes des Euphrat, wie die Angabe über die Entfernung der beiden Orte voneinander bei Ptolemaios sehr ungenau sind, wissen wir nicht, ob Ptolemaios unser A. oder einen anderen Ort, der vielleicht weiter nördlich lag, meint (vgl. B. Bat. 127a; Rappoport, Erech 70a).

Neubauer, Géogr. Talm., s. v.; *Berliner*, Beitr. z. Geographie u. Ethnographie Babyloniens im Talm. u. Midr. (Jahresber. d. Rabbiner-Seminars zu Berlin 5643 (1882–83) 22f.; *Ptolemaios'* Karte von Mesopotamien bei Herzfeld, Untersuch. üb. d. hist. Topographie d. Landschaft Tigris (Memnon, Ztschr. f. d. Kunst- u. Kulturgesch. d. alten Orients 1907) 89–143, 217—238; *Funk*, Monumenta Talmudica I, 288.

M. G. J. Gu.

AKRA DE-HAGRONIA s. Hagronia.

AKRA DE-KOCHE (אקרא דכוכי), Burg am rechten Tigrisufer, südlich von Seleucia, dicht beim Einfluß des Nehar Malka, gegenüber Ktesiphon, das auf dem linken Ufer lag. In der talmudischen Zeit war es überwiegend von Juden bewohnt. Deshalb erörterten die Gelehrten die Frage, ob die Tore der Festung nicht mit Mesusot versehen sein müßten (Joma 11a). Aus den talmudischen Quellen geht hervor, daß die Befestigungen von A. auch als Gefängnis dienten. Außerhalb der talmudischen Literatur wird A. oft in den Berichten über die Kämpfe gegen Rom im J. 283 und in den über Julians Feldzug vom J. 363 erwähnt (Amm. Marc. XXIV, 5, 3). Gregorios von Nanzianz (Or. V. 10) spricht von A. als einer besonders bedeutenden Festung, die zur Verteidigung von Ktesiphon angelegt sei. Aus verschiedenen uns erhaltenen Nachrichten über Trajans Feldzüge im Tigrisgebiet geht hervor, daß bereits damals A. eine wichtige parthische Festung war (Steph. Byz. s. v. Χωχή). Über die Juden von A. in der nachjulianischen Zeit besitzen wir keine Nachrichten; aber in der syrischen Literatur blieb die Erinnerung an A. als an ein Zentrum der Nestorianer noch lange erhalten (Assemani Bibl. Orient. III, 2, 623f., 739). Vgl. ferner Plinius, N. h. IV, 129; Eutrop. IX, 18.

G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten persischer Märtyrer 110; *Pauly-Wissowa*, s. v. Koche.

M. G. J. Gu.

AKRA DE-SCHUNITA (אקרא דשוניתא, דשונתא, דשנואתא), Ort in Babylonien, offenbar an einem Flusse oder Kanale שוניתא gelegen (Git. 60b). In der talmudischen Zeit betrieben die Bewohner Wein- und Ackerbau; sie werden sämtlich Juden gewesen sein (B. Mez. 73b). Aus den uns erhaltenen Nachrichten über ihre Beziehungen zu Rabina sehen wir, daß sie die Gebote der Tora befolgten und auch an den Halbfeiertagen nicht arbeiteten (Mo. Kat. 10b). Über die Lage von A. sind verschiedene Vermutungen geäußert worden. Nach einigen ist es mit dem von Ptolemaios genannten Σίννα (Geogr. V, 17, 7) und vielleicht auch mit dem Sina Judaeorum der Notitia dignitatum (XXXV, 19) identisch. Jedoch ist diese Annahme unwahrscheinlich, da diese Orte zwischen Nisibis und Edessa lagen, während nach den talmudischen Quellen Rabina während der Halbfeiertage von seinem Wohnorte aus nach A. gelangen und wieder zurückkehren konnte (vgl. Mo. Kat.10b). In neuerer Zeit, während des Baus der Bagdadbahn, wurde festgestellt, daß das Σίννα des Ptolemaios auch in der Form Sihinnus oder Sechinus vorkommt (vgl. Tab. Peut. u. Geogr. Rav. 80, 9), was lautlich eher שחין (B. Mez. 86a ist שחין als Name einer Ortschaft Südbabylons jedenfalls bezeugt) als unserm שוניתא, שינא entspricht. Näher liegt daher die Annahme, daß unser A. mit dem שונא דבית רימון der syrischen Literatur identisch ist, das am Tigris südlich des Zuflusses des Großen Sab oder an dem Platze der Burg שניא lag, um die herum später die Stadt Bagdad entstand; vielleicht ist es aber auch dem שוניא am Unterlaufe des Euphrat gleichzusetzen, das einmal als südliche Grenze Babyloniens genannt wird (Kid. 71b).

M. Streck, Die alte Landschaft Babylonien nach d. arab. Geographen I, 51f.; *E. Herzfeld*, Archäol. Reise am Euphrat u. Tigris I, 149, 171, 217; *E. Forrer*, Die Provinzeinteilung d. assyrischen Reiches 12; *Rappoport*, Erech, s. v.; *Funk*, Monumenta Talmudica I, 289.

M. G. J. Gu.

AKRA DE-SELEUKOS (אקרא דסיליקום), Ortschaft, erwähnt im Talmud (Mak. 10a) zusammen mit der Stadt Seleucia am Tigris, wobei ausdrücklich vermerkt ist, daß zwischen A. und diesem Seleucia am Tigris eine große Entfernung bestand; gemeint ist also wahrscheinlich die in der Nähe von Mossul gelegene Stadt Seleucia (Plin. n. h. VI, 117), die in der syrischen Literatur als כרכא דבית סלוך bekannt ist und heute Kerkur oder Kirkur heißt. Schon in der assyrischen Zeit bestand hier eine Siedlung. In der Regierungszeit Seleukos' I. wurde A. neu befestigt und spielte wegen seiner geographischen Lage eine wichtige Rolle, da es Assyrien und Babylonien mit Persien und den Gebieten der nordischen Bergstämme verband, und außerdem

in der Umgebung Naphtha- und Asphaltquellen besitzt. In der talmudischen Zeit existierte in A. offenbar eine große jüd. Siedlung. Die nichtjüdische Einwohnerschaft A.s in der talmudischen Zeit bestand hauptsächlich aus nestorianischen Syrern, wie aus manchen Stellen in der alten syrischen Literatur hervorgeht. Gegenwärtig zählt A. ca. 20000 Einwohner, meistens Turkmenen. Die Zahl der Juden daselbst ist verhältnismäßig groß. Die Umgangssprache der Juden in A. ist vorwiegend arabisch. Nach einer Tradition der Juden A.s war die Stadt bereits zur Zeit des babylonischen Exils bewohnt; so werden in einem Stadtteil die Grabstätten von Daniel, Chananja, Mischael und Asarja gezeigt.

G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten persischer Märtyrer, S. 43ff., 267ff.; *ZDMG* XLIII, S. 394, 411; *I. Marquart*, Eranšahr nach der Geographie d. Ps. Moses Xerenaci 1901 (Abh. Ges. Wiss. Göttingen Phil.-hist. Kl. III, 2), S. 21f.; *E. Herzfeld* und *F. Sarre*, Am Euphrat u. Tigris, Berlin 1920, Bd. II, 329ff.; *Pauly-Wissowa*, 2. Reihe, 2. Bd., S. 2561f.; *H. C. Lucas*, Mosul and its Minorities, London 1925; *Societé des Nations*, Questions de la frontière entre la Turquie et l'Irak C. 400, M. 147, 1925, VII, p. 38; *Enzykl. d. Islam* s. v. Kirkur.

M. G. J. Gu.

AKRA DE-TULBANKE am Euphrat (אקרא דתולבנקי), Ort in Babylonien, der zu den Grenzstädten Babyloniens gerechnet wurde (Kid. 71b), wohl identisch mit Tirbakna (תרבקנה, Gen. r. 16, 3) am Euphrat, wo der Strom von seiner gewöhnlichen Richtung nach dem Südwesten abbiegt. Eine ähnliche Ortsbezeichnung findet sich auch in der Aufzählung der Städte bei Ptolemäus (Θελβεγκάνη, nördlich von Nehardea, V, 12); doch liegt dieser Ort mehr im Innern Babyloniens und kann nicht als eine von dessen nördlichen Grenzstädten angesehen werden. Eher wäre A. an der syrisch-mesopotamischen Grenze zu suchen, oder vielleicht bei Thillacoma, auf dem Wege von Mabog (Hierapolis) nach Edessa, das in der Not. Dign. 35, 26 (s. a. It. Ant. 192) angeführt wird (s. Ket. 111b–112a; Meg. 6a).

Rappoport, Erech, s. v.; *Monumenta Talmudica* I, 216, 278; *A. Berliner*, Beiträge z. Geogr. u. Ethnogr. Babyl., S. 19.

M. G. J. Gu.

AKRABBA s. Akrabbim.

AKRABBIM (עקרבים), wahrscheinlich ursprünglich edomitische Ortsbezeichnung, die in verschiedenen Gegenden Palästinas anzutreffen ist:

1. Aufstieg A. (מעלה ע') erscheint Num. 34, 4; Jos. 15, 3 als südlicher Grenzpunkt des Landes Kanaan. Man denkt an einen der aus der Araba hinaufführenden Pässe (etwa Nakb es-Safa). Da der alte Name verschwunden ist, kann die genaue Lage nicht mehr festgestellt werden. — Richt. 1, 36 wird gesagt, die Grenze der Emoriter beginne bei dem „Aufstieg von A.". Da wir uns bei A. im edomitischen Gebiet befinden (Num. 34, 3), so glauben manche statt „Emori" — „Edomi" lesen zu sollen (sicher mit Unrecht, da unmittelbar vorher [Richt. 1, 34–35] von den Emoritern als Urbewohnern des südlichen Landesteiles gesprochen wird). Eusebius (Onomastikon, ed. Klostermann) 14, 10 begeht einen anderen Fehler, indem er das A. der erwähnten Stelle irgendwie mit Naftali (der V, 33 genannt ist) in Beziehung setzt. — I. Mak. 5, 4 (= Jos. Ant. XII, 81) wird über die Kämpfe Jehuda Makkabis gegen die Edomiter gesprochen. Als ihr Gebiet wird bei dieser Gelegenheit Akrabattene bezeichnet. Hierbei werden die „Söhne von Bajan" (υἱοὶ Βαιάν) genannt, die dem Volke zur Schlinge und zum Fallstrick waren, indem sie ihm auf den Wegen auflauerten. Graetz (Gesch. II^2, 324, Anm. 4) korrigiert Βαιάν wohl mit Recht in Μαιάν, d. h. hebr. מעון, dessen Bewohner II. Chr. 26, 7 (vgl. auch I. Chr. 4, 41) neben Philistern und Arabern genannt sind. Esra 2, 50; Nech. 7, 52 werden Tempeldiener von den „Söhnen der Meunnim" genannt. All diese Angaben weisen nach dem Süden Judäas, in die Nähe des edomitischen Gebietes.

Demgegenüber weist Hölscher (Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1902, S. 69) auf die Lesart „die Söhne Esaus ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τὴν Ἀκραβαττήνην" hin, wonach also von einer judäischen Akrabbattene die Rede sei, während die eigentlichen Edomiter erst später (5, 65ff.) an die Reihe kamen. Diese judäische A. vermutet nun Hölscher bei Akrabbim 2 (s. u.). Doch ist seine Beweisführung keineswegs zwingend. Jehuda Makkabi kann zu den Edomitern der Akrabbattene im Südosten des Toten Meeres auch auf einem anderen Wege (nicht über Hebron) gelangt sein. Auch die Ansetzung von Beon „östlich vom Jordan am Nordrande des ammonitischen Gebietes" (Hölscher 70) ist fragwürdig.

2. Richtig ist, daß man nördlich von Jerusalem eine Stadt Akrabba oder Akrabbat (עקרבה, עקרבת) findet. Sie erscheint in einer alten Mischna (Maas. sch. V, 2), wo die Grenzen des Gebietes Jerusalems durch Lokalitäten bestimmt sind, die etwa eine Tagreise von Jerusalem entfernt lagen. Hierbei wird A. als nördlicher (nicht südlicher, wie in manchen Texten) Punkt bezeichnet. Dieses A. kennt auch Josephus als Ἀκράβετα (-βατα) als Grenzort und Vorort der Toparchie Akrabatene (vgl. Jos. BJ. II, 12, 4; III, 3, 4, 5; IV, 9, 9 und sonst). Es handelt sich um das heutige Akrabe nördlich von Selun (Schilo). Dieses meint auch Euseb. (Onom. 14, 8ff.), der von dem großen,

9 Meilen von Neapolis (Sichem) entfernten A. spricht. Ewald (Gesch. des Volkes Israel IV, 106) hat dieses A. als eine idumäische Gründung im Norden Judäas angesprochen. Diese Annahme dürfte richtig sein, da man in der unmittelbaren Nähe von A. ein Eduma findet (Onom. 86, 24f.) und auch der Midrasch Tehillim zu Psalm 52, 1 davon zu berichten weiß, daß nördlich von Nob (in der Nähe Jerusalems) Edomiter wohnten. Diese sind aus ihren Wohnsitzen im Süden weit in die nördlichen Gegenden vorgedrungen.

3. Im Osten des Semachonitis (Chule)-Sees findet man einen Ort Akrabba, der nach Zeugnis einer Inschrift (s. Schürer II⁴, 228, Anm. 23) Hauptort (μητροκωμία) eines Bezirkes war und gleichfalls Ἀκραβα hieß. Da zur Zeit des Herodes in jener Gegend (Basan) Edomiter kolonisiert wurden, ist es nicht ausgeschlossen, daß diese den Ort gegründet und ihm einen edomitischen Namen gegeben haben. Doch findet sich ein Akraba auch in der Nähe von Damaskus.

Zu 1. *Guthe*, Wb. 23; *Gesenius-Buhl*, Hwb. 446a. zu 2. *Klein*, MGWJ 1917, 144f.; *Sefer ha-Schana* (Tel-Awiw) I, 38; *Nestle*, ZDPV 1911, 101ff. zu 3. *Schürer* II⁴, 17.

T. S. Kl.

AKRISCH (עקריש), ISAAK BEN ABRAHAM (1489—1578), Gelehrter und Bibliophile, geb. um 1489, gest. um 1578. Er gehörte mit zu denen, die 1492 aus Spanien vertrieben wurden und nach Neapel kamen. Nach dreijährigem Aufenthalt daselbst mußte er mit seinen Schicksalsgenossen die Stadt verlassen. Trotz seiner kranken Beine führte er ein ständiges Wanderleben. Auf seinen Wanderungen kam er auch nach Kairo (1543), wo er im Hause des R. David Ibn Abi Simra Unterkunft fand und als Privatlehrer bis 1553 blieb. Mit der Übersiedlung von Abi Simra nach Palästina nahm A. seine Wanderungen wieder auf und ließ sich in Kandia nieder. Als aber die Venetianer seine Bibliothek konfiszierten, begab er sich nach Konstantinopel, wo er von der Favoritin der Sultanin Baffa, Esther Kiera, der Witwe Elijahu Chandalis, reichlich unterstützt wurde. Wahrscheinlich durch ihre Fürsprache erhielt er 1569 nach dem großen Brande eine Stellung im Hause Josefs, des Herzogs von Naxos, und verblieb dort mindestens bis 1578, da in diesem Jahre von Jakob Catalani für ihn Ibn Schapruts polemisches Werk „Eben Bochan" kopiert wurde. A. hat sich durch Sammlung und Veröffentlichung seltener Dokumente ein Verdienst um die jüd. Literatur erworben. Folgende Werke wurden von ihm herausgegeben: 1. Maase Bostanai (Konstantinopel, um 1577), die Geschichte des Exilarchen Bostanai, nebst einem Anhang „Kol Mebasser" über die zehn Stämme. 2. Eine Sammelschrift „Kobez Wikkuchim", enthaltend: a) Iggeret al tehi ka-Abotecha, polemischer Brief des Profiat Duran (Efodi) an seinen früheren Freund David En-Bonet, einen Apostaten; eine Satire, die die Christen lange Zeit für eine Verteidigungsschrift der Kirche hielten und als „Alteca Boteca" zitierten. b) Brief des Apostaten Astruc Raimuch (Franciscus Dioscarne) an einen jungen Freund En-Schaltiel Bonafos und dessen satirische Beantwortung durch Salomo Bonfed. c) Tochacha u-Bakkascha, akrostichisches Gedicht von Isaak Tarfon. d) Meliza, Briefe in aramäischen Versen des Salomo b. Simon, Enkels des Profiat Duran, an Nathan Nagar und dessen Antwort. e) Tefilla Elef Alafin, Gebet aus 1000 Wörtern, deren jedes mit A. beginnt, von Josef b. Scheschet Ibn Latimi. f) Iggeret ha-Wikkuach, Streitschrift des Schem-Tob b. Josef Ibn Falaquera. g) Kina, Klagelied über die Zerstörung Jerusalems von Simon b. Zemach. h) Kina, Nekrolog für Salomo Ben Adret von Josef Ibn Jachja. i) Klagelied, beginnend mit den Worten: Lemi mi-Kedoschim. k) Maasse Uga des Jechiel b. R. Ascher (Konstantinopel, 1570–1578, ins Deutsche übersetzt von Geiger, Zeitschr. II, 451ff.)

Graetz IX⁴, 8f., 376; *Benjacob* 9, Nr. 186, 521, Nr. 145; *Cat. Bodl.*, Col. 1084; *Azulai*, s. v. David Ibn Abi Simra; *Brüll*, Jahrb. 1887, 53–55; *JQR* I, 420, XI, 585; XII, 203; *Zunz*, Schr. I, 183; *REJ* XIX, 159; *Steinschneider*, GLJ, § 8.

E.

AKRON, Stadt in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, im Staate Ohio. Juden siedelten sich hier zum ersten Male 1850 an. 1865 wurde eine reformierte Synagogengemeinde gegründet, 1866 der Friedhof angelegt, 1885 die Synagoge erbaut. Später bildete sich auch eine orthodoxe Gemeinde. 1921 wurde in A. eine Wochenschrift, „Akron Hebrew Review", begründet. In den Jahren 1917–1918 wurde die jüd. Bevölkerung in A. auf 2000 geschätzt; die Gesamtbevölkerung betrug 208445. 1920 gaben bei der Zählung 2554 Juden jiddisch als ihre Muttersprache an. In A. bestehen: ein Community Centre und ein Zweig der Young Men Hebrew Association.

Amer. Jew. Year Book 5687, 1926, S. 400 u. 402.

W.

AKROSTICHON (ἀκρόστιχον, סימן א"ב später חתימה), poetische Komposition, bei der die Verse oder Strophen derart aneinander gereiht sind, daß die Anfangsbuchstaben dem Alphabet folgen oder einen Namen, ein Wort, bzw. einen Satz ergeben. Sehr entwickelte Formen akrostichischer Dichtungen weist bereits die assyrische Literatur auf (vgl. z. B. Jensen, Texte zur assyr.-babyl. Reli-

gion in KB VI, 2: Akrostichischer Gebethymnus Sardanapals S. 108ff.). In der griechischen Literatur findet man A. seit der hellenistischen Zeit; in der jüdischen ist das A., bes. das alphabetische, sehr alt.

In der Bibel

Folgende Psalmen enthalten das hebräische Alphabet als A.: 1. Ps. 9 und 10, in denen Verse mit den Anfangsbuchstaben von א bis מ und von ק bis ת unter nicht alphabetisch geordneten Versen verstreut sind; 2. Ps. 25 mit Weglassung des ו und ק; 3. Ps. 34 mit Weglassung des ו; 4. Ps. 37 enthält das ganze Alphabet als Anfangsbuchstaben jedes zweiten Verses, nur das ע fehlt in unserem Text; 5. und 6. In den Psalmen 111 und 112 sind die Halbverse Träger des Alphabets; 7. Ps. 145 enthält das Alphabet ganz, mit Ausnahme des נ, das LXX noch in dem Satze: נאמן יהוה בכל דבריו וחסיד בכל מעשיו „Wahrhaftig ist der Herr in allen seinen Worten und gnädig in allen seinen Taten" las; 8. Ps. 119 besteht aus 176 Versen und enthält als A. das achtfache Alphabet; inhaltlich ist jede der mit demselben Buchstaben beginnenden Versengruppen auf den in Ps. 19 vorkommenden acht Bezeichnungen für die Tora aufgebaut. In diesen Psalmen sollte das Alphabet offenbar eine künstlerische Verbindung der Verse, die keinen oder einen nur sehr lockeren inhaltlichen Zusammenhang aufweisen, herstellen. Auch die mnemotechnische Bedeutung des A. ist zu beachten. Außerhalb der Psalmen findet sich das Alphabet in Spr. 31, 10–31. Auch in den ersten 4 Kapiteln der Klagelieder tritt das Alphabet als A. auf. In 2–4 geht das פ dem ע voraus, Kap. 3 enthält das dreifache alphabetische A. Kap. 5 hat kein A., enthält dafür aber 22 Verse, entsprechend der Zahl der Buchstaben des Alphabets. Nach Annahme mancher Gelehrter findet sich auch in Sir. Kap. 51 dasselbe A.; doch kann es dort nicht vollständig vorgelegen haben. Auch Namensakrosticha hat man in den Psalmen wiederfinden wollen, so: in Ps. 25, 22 und 37, 23 Pedahel, bzw. Pedaja (de Lagarde), in Ps. 110 soll in dem A. „Simeon" eine Widmung für den gleichnamigen Hasmonäer liegen. Nach Pessik. r. (ed. Friedmann 187), soll Ps. 92, 1 den Namen Mose enthalten.

In den Stammgebeten

Der Midrasch (Cant. r. 1, 7) bezeichnet als charakteristisch für den Pajtan, daß er Alphabete komponiert und sie bald ganz durchführt, bald in der Mitte abbricht. Wenn man diese Kunst mit dem neuen, dem Griechischen entlehnten אלפביטרין (= ἀλφαβητάρια) bezeichnete, so lehrt dies, daß man sie nicht als Fortsetzung der biblischen A., sondern als etwas Fremdes betrachtete. Aus dieser Zeit stammen die alphabetisch angeordneten Stücke in den Stammgebeten. Genannt seien folgende: im Jozer אל ברוך (später weiter ausgebildet in dem Sabbatgebete (אל אדון), sowie כלם אהובים (vgl. Machsor Kaffa, in Baers Siddur), im Sündenbekenntnis אשמנו בגדנו und על חטא; in umgekehrter Reihenfolge (תשר"ק) תכנת שבת im Sabbat-Mussaf. Man ging soweit, Wort- oder Namenakrosticha in den Stammgebeten zu suchen, — so sind die Worte: אל מלך נאמן vor dem Schema-Gebet durch Auflösung des ursprünglichen Amen entstanden (vgl. Sab. 119b); der Abschluß der Semirot im täglichen Gebete mit dem Anfang ישתבח enthält, nach Abudarham, das A. „Schelomo", nach Rappoport, auf Grund des sefardischen Textes das A. „Abraham". Dieses Stück ist aber älter, als die Einführung solcher A. in die Liturgie, und sein Verfasser überhaupt nicht mehr zu ermitteln. Im Vierzeiler בפי ישרים des Nischmat-Gebets ist die Wortfolge (an den hohen Feiertagen nach aschkenasischem Ritus, nach sefardischem Ritus auch an Sabbaten) so umgestellt worden, daß die ersten Buchstaben des zweiten und des letzten Wortes die Namen יצחק und רבקה ergeben. Sicher hat das Lied אין כאלהינו seine gegenwärtige Form erhalten, um das A. אמן ברוך אתה zu ermöglichen.

In der liturgischen Dichtung

Mit dem Aufblühen des Pijut wird das A. ständiges Kunstmittel. Man verwendet dafür das Alphabet, den Namen des Autors, oder einer ihm nahestehenden Person mit oder ohne Euphemie oder eine Bibelstelle, bzw. einen andern charakteristischen Satz. Der älteste uns bekannte Verfasser von Pijutim, der das Namensakrostichon verwendet, ist der Palästinenser Jannai (um 700). Das Alphabet wurde in verschiedenen Spielarten verwendet: a) Die Zahl der Zeilen, die mit demselben Buchstaben beginnen, geht bis 24. Einzelne Zeilen eines Verses kommen auch in verschiedenen Zusammensetzungen des Alphabets als A. vor, oder es erscheint das Alphabet in umgekehrter Reihenfolge (תשר"ק) oder in anderen Kombinationen (אי"ק בכ"ר, א"ל ב"מ, א"ת ב"ש). b) Auch mit Bibelstellen gab es allerlei Variationen. Man dichtete Liturgien, bei denen für das Pessachfest Worte aus dem Hohenliede, für das Wochenfest — aus dem Dekalog, für das Schlußfest — aus dem Segen Moses als A. benutzt wurden. Die einzelnen Bibelstellen werden gelegentlich mit dem Alphabet kombiniert, letzteres kommt dann hinter die Bibelstelle. c) Einem alphabetisch geordneten Gedicht (das auch טרויי oder טיידי genannt wurde; das Wort ist wohl vom griechischen θεῳδία abzuleiten) folgte seit Beginn der arabischen Zeit der Name des Dichters, wie z. B.: Eleasar, Jizchak, Schelomo, meistens unter Hinzufügung des Vaternamens. Seit dem 10. Jht. werden diese Namensakrosticha oft durch die

Nennung des Familiennamens oder des Geburtsortes verlängert, z. B.: Mose b. Mordechai Sakkut, Tob Elem (Bonfils), Granati (aus Granada). Seit dem 12. Jht. finden sich neben dem Namen auch der Titel oder die Bezeichnung des Berufes, wie: „Chasan" (Vorsänger) oder „Rofe" (Arzt). In noch späterer Zeit wurden ganze Segenssprüche zu jedem Namen hinzugefügt; anfangs nur das eine Wort חזק, später auch längere Sätze, wie יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן. Ein berühmtes Gedicht des Jehuda ha-Levi für den Versöhnungstag schließt mit einem A., das aus elf Wörtern mit 52 Buchstaben besteht. Bekannt sind die Poesien Abrahams b. Isaak Bedersi, Josefs b. Scheschet Ibn Latimi und Josefs Kohen Zedek, die aus 1000 „Alefs" (אלף אלפין) sich zusammensetzen.

In der weltlichen Poesie

Auch in die weltliche Poesie gingen die A. über. So trugen Briefe in der in gebundener Form abgefaßten Einleitung oder am Schluß den Namen des Schreibers oder des Adressaten. Selbst wissenschaftliche Werke, wie Jehuda Hadassis „Eschkol ha-Kofer" (1148), wurden im alphabetischen A. verfaßt. Auf eine Anfrage soll einst Abraham Ibn Esra eine Antwort erteilt haben, die aus einem fünfgliedrigen A. besteht und so kunstvoll zusammengesetzt ist, daß sie, nach rechts und links, nach oben und unten gelesen, dieselben Wörter darstellt. Und zwar:

פרשנו
רעבתן
שבדבש
נתבער
ונשרף

Eine besondere Verwendung fanden A. durch die Mystik, die in der Aufeinanderfolge der Buchstaben geheimnisvolle Inhalte suchte. Im täglichen Morgengottesdienste wird seit dem 12. Jht. ein Gebet mit den Anfangsworten אנא בכח rezitiert, das sieben Verse aus je sechs Wörtern enthält. Aus Form und Inhalt ist zu ersehen, daß dieses Gebet in Palästina zur Zeit der ersten Ausbreitung der Mystik verfaßt wurde; es soll den kabbalistischen zweiundvierzigbuchstabigen Gottesnamen (Kid. 71a) enthalten. Die ersten Buchstaben der einzelnen Wörter im zweiten Vers bilden die kabbalistische Formel: קרע שטן.

Siddur Ozar ha-Tefillot, p. 159–160 (1914); *Zunz*, GV 2, p. 391, 132, 156; *Elbogen*, Gottesd. 207, 291, ff.; *Gunkel*, Stades Ztschr. XIII, 224; *Driver*, Introduction 337; *Schechter*, Wisdom of Ben Sira 76ff.; *Kaplan*, Hebr. Sprache und Schrift, 12.

E.

AKSAI (TASCHKITSCHI), Stadt in der Sowjetrepublik Terek im Kaukasus. In A. besteht eine Gemeinde von Bergjuden seit dem Aufstande von Kasi-Mulla, gegen den die Juden an der Seite des russischen Heeres kämpften. Sie waren dorthin aus Enderi und Umgebung geflohen. Im Jahre 1866 fand Tschorny in A. 82 jüd. Familien (Bergjuden) mit 522 Seelen. 1886 zählte man 74 Familien mit 690 Seelen. Die Hauptbeschäftigungen der Juden in A. waren zu Beginn des 20. Jhts.: das Gerber- und Schlächterhandwerk sowie Viehhandel.

J. Tschorny, Sefer ha-Massaot 1884; *J. Anissimow*, Kawkasskije jewreji gorzy (russ.), Moskau 1888.

w. J. B.

AKSELRAD, ROSE, jidd. Schauspielerin, geb. 1852, gehört zu den ersten Frauen, die entgegen der Ghettotradition der von Abraham Goldfaden begründeten jiddischen Bühne beitraten. Bereits 1879, kaum drei Jahre nach der Gründung des jiddischen Theaters, wirkte A. im Odessaer Ensemble des Schauspielers Selig Mogulesco und machte später die Tournee des jidd. Theaters in Rußland, Rumänien und Österreich mit. 1886 wanderte sie nach Amerika aus, wo sie noch einige Zeit im Goldfaden-Repertoire auftrat.

B. Gorin, Die Gesch. fun jidd. Teater, New York 1918, I, 199, 242.

I. Sch.

AKSENFELD, ISRAEL s. Axenfeld, Israel.

AKYLOS s. Aquila.

AKZENTE, biblische (טעמים, נגינות), Zeichen, die, außer den Vokalen, in den Handschriften und Drucken der massoretischen Bibel den ursprünglich allein überlieferten Konsonantentext begleiten. Sie erfüllen mehrere Funktionen. Einmal dienen sie als Unterlage für den rezitativischen Vortrag der biblischen Texte in der Synagoge, wobei jeder Akzent von altersher als Zeichen für eine bestimmte Modulation aufgefaßt wird (s. im folgenden). Ferner bezeichnen sie den Wortton, insofern als sie zumeist auf der Haupttonsilbe und unter Umständen auch auf der Nebentonsilbe des Wortes erscheinen. Sie geben schließlich den Satzton an oder zeigen doch zumindest (in viel weiterem Maße als die abendländischen Interpunktionszeichen), wie die Satzpausen zu regulieren sind, und wie überhaupt die Zusammengehörigkeit und die Beziehung der Wörter und Satzteile zueinander verstanden werden soll.

Begriff und Funktion der A.

Ursprünglicher Zweck der A.

Diese Funktionen waren jedoch von den Urhebern der Akzentuation nicht alle von vornherein beabsichtigt. Wir wissen zumindest, daß die Aufgabe, den Wortton zu kennzeichnen, erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung von den Akzenten übernommen worden

ist. Ob im übrigen der Zweck der Akzentuation ursprünglich mehr nach musikalischer oder nach deklamatorischer oder auch hermeneutischer Richtung hin lag — darüber gehen die Ansichten heute noch weit auseinander.

Akzentsysteme. Allgemeines

Man unterscheidet — ähnlich wie bei den Vokalen — nach der Form und der Stellung der Zeichen und nach ihrer Herkunft dreierlei Arten von Systemen. Einmal die tiberiensischen Akzentsysteme, die lange Zeit die einzigen waren, die man im Abendlande kannte: ihrer gibt es zwei, da das in den drei poetischen Büchern: Hiob, Sprüche Salomos, Psalmen, den sog. כתבי אמ"ת oder כתבי תא"ם angewandte System von dem der anderen biblischen Schriften abweicht. Die Zeichen bestehen aus Punkten, Strichen und Kreissegmenten, und stehen teils über, teils unter den Konsonanten. Sodann die Systeme der babylonischen Akzentzeichen, von denen eins in eigentümlicher Verbindung mit dem tiberischen Hauptsystem sich in dem Petersburger Prophetenkodex aus dem J. 916 findet, während andere uns aus Genisa-Fragmenten bekannt sind. Die Zeichen erscheinen alle oberhalb der Konsonanten und sind zum größten Teil Buchstaben des Alphabets. Endlich die palästinensischen Akzentzeichen, die überwiegend durch einen Punkt in den verschiedensten Stellungen — teils oberhalb, teils unterhalb der Konsonanten — ausgedrückt werden: wir kennen dies System lediglich durch Genisa-Funde.

Die moderne Benennung der Systeme stützt sich auf folgende Äußerung eines babylonischen Autors (Machsor Vitry S. 462, ed. Hurwitz): „Darum gleicht die tiberiensische Punktierung nicht der unseren und beide nicht der Palästinas". Ferner besagt eine Bemerkung in Cod. de Rossi 12 ausdrücklich, daß die tiberiensische Punktuation der Handschrift durch Übersetzung aus supralinearer babylonischer Punktuation entstanden sei.

Wir führen hier die Zeichen der einzelnen Systeme an, wobei wir uns für die babylonischen mit ihrem wichtigsten Vertreter, dem Cod. Petropolitanus begnügen.

Das tiberiensische System der 21 Prosa-Bücher verwendet an Trennungsakzenten:

Silluk	שָׂמַ֫ר	Rebia	שָׂמַ֒ר
Atnach	שָׂמַ֑ר	Sarka	שָׂמַ֞ר
Segolta	שָׂמַ֣ר	Paschta	שָׂמַ֔ר
Schalschelet	שָׂמַ֗ר	Jetib	מֶ֫לֶךְ
Sakef Katan	שָׂמַ֥ר	Tebir	שָׂמַ֖ךְ
Sakef Gadol	שָׂמַ֛ר	Geresch	שָׂמַ֜ר
Tippecha	שָׂמַ֭ר		

Doppel-Geresch	שָׂמַ֝ר	Telischa gedola	שָׂמְר
Paser	שָׂמַ֞ר	Legarmeh	שָׂמָ֣ר
Karne para	שָׂמַ֯ר		

an Bindeakzenten:

Munach	שָׂמַ֣ר	Darga	שָׂמַ֤ר
Mahpach	שָׂמַ֧ר	Kadma	שָׂמַ֥ר
Mercha	שָׂמַ֤ר	Telischa ketanna	שָׂמַ֟ר
Doppel-Mercha	שָׂמַ֪ר	Galgal	שָׂמָ֫ר

Telischa gedola steht immer auf dem ersten Buchstaben des Wortes, Segolta, Sarka, Paschta und Telischa ketanna immer auf dem letzten. Ist das Wort auf der vorletzten Silbe betont, so pflegen die genannten Akzente auf dieser Silbe wiederholt zu werden: mindestens für Paschta ist dies allgemein üblich. Jetib, das bei solchen Wörtern möglich ist, die den Ton auf der ersten Silbe haben, steht vor dem Vokal dieser Silbe.

Das tiberiensische System der drei poetischen Bücher verwendet an Trennungsakzenten:

Silluk	שָׂמַ֫ר	Zinnor	שָׂמַ֬ר
Ole wejored	שָׂמַ֪ר	Dechi	שָׂמַ֭ר
Atnach	שָׂמַ֑ר	Paser	שָׂמַ֞ר
Rebia	שָׂמַ֒ר	Mahpach legarmeh	שָׂמַ֣ר
Rebia mugrasch	שָׂמַ֓ר	Asla legarmeh	שָׂמַ֗ר
Schalschelet gedola	שָׂמַ֗ר		

an Bindeakzenten:

Munach	שָׂמַ֣ר	Mahpach	שָׂמַ֧ר
Munach illuj	שָׂמַ֣ר	Asla	שָׂמַ֥ר
Tarcha	שָׂמַ֟ר	Schalschelet ketanna	שָׂמַ֗ר
Galgal	שָׂמַ֫ר		

Von diesen Akzenten steht nur Zinnor auf dem letzten Buchstaben. Dechi wird rechts von dem ersten Vokal des Wortes gesetzt.

Die Akzente des Cod. Petropolitanus sind:

- בַ֑ Atnach
- בַ֣ Segolta
- בַ֤ Sakef (nur einmal im Halbvers vorkommend)
- בַ֥ Tippecha (nur im ersten Halbvers gesetzt, im zweiten nichts oder בַ֥)
- בַ֒ Rebia
- בַ֞ Sarka
- בַ֔ Jetib und Paschta

בֻ (bei Wiederholung des Paschta an Stelle des zweiten Paschta gebraucht)
בֵ Tebir
בֵּ֫ Schalschelet
בֵּ֥ Geresch (nur vor Rebia, nie vor Paschta, Sarka und Tebir)
בֻּ Legarmeh

Für tiber. Paser und Telischa gedola fehlen im babylonischen System Äquivalente; es tritt dafür בֵּ֑ oder בֵּ֖ ein.

Das palästinensische System endlich hat die Zeichen:

בְ Atnach
בֵ Segolta, Schalschelet, Sakef, Rebia
בִ Tippecha
בְ֭ Sarka
בַ Paschta, Jetib
בְ Tebir
בְ֫ Geresch
בְ֭ Legarmeh, Paser
בְ֮ Telischa gedola
בָ Munach, Mahpach
בְ֥ Mercha, Darga
בַ֫ Asla (= בָ֫)
בְ֗ Telischa ketanna.

Daß hier ihrem Wesen nach so verschiedene Akzente, wie Sakef und Rebia oder andererseits Legarmeh und Paser, dieselben Zeichen haben, ist befremdlich und läßt Zweifel an der Zuverlässigkeit unserer für dieses System heute noch dürftigen Überlieferung aufkommen.

Namen der A.

Die Namen der Akzente sind — was bei der Herkunft aus Babylonien nicht verwunderlich ist — größtenteils aramäisch. Sie sind teils von der Form der Zeichen hergenommen (דרגא, סגולתא, שלשלת, גלגל, מהפך), teils von ihrer deklamatorischen oder musikalischen Funktion (פזר, אתנחתא, מארכא), teils von anderen den Akzenten zugeschriebenen Eigentümlichkeiten: so nimmt man an, daß der Name זקף („aufgerichtet") auf eine bestimmte Haltung des Zeigefingers hinweist, mit der der Lehrer diesen Akzent anzugeben pflegte. Für manche Akzente ist mehr als ein Name überliefert. Die Verschiedenheit der Benennung ist zum Teil regionaler Art; so sagten die Italiener שרי statt תלשא, סגול st. טרחא, תלישא קטנה st. תרסא, תלישא גדולה st. טפחא (vgl. Elia Levita in seiner Ausg. von Mose Kimchis Mahalach, Vened. 1546, Bl. 50).

Wie es nach dem Zeugnis der alten Quellen scheint, herrschte früher bei den Bindeakzenten des tiberiensischen Systems in den Namen und ursprünglich wohl auch in den Zeichen eine weitergehende Differenzierung als heute. Z. B. hat die von Neubauer herausgegebene Petite grammaire hebraïque (Leipzig 1891, S. 28) für das eine שופר die drei Akzente שופר מוּרם, שופר מיושב und שופר מכרכל, die alle damals schon eine Gestalt hatten (S. 26), und an Stelle der heute sog. תלישא קטנה unterscheidet sie die zwei Bindeakzente תלשה קטנה und תלשה שמאלית (S. 28 und 31).

A. außerhalb der Bibel

Die Gepflogenheit des Akzentuierens war nicht ausschließlich auf die biblischen Schriften beschränkt. Teils durchgängige, teils gelegentliche Akzentuierung zeigen u. a. Handschriften der Antiochusrolle (s. JQR XI, 291 u. Catalogue of Hebr. Manuscripts in the Collection of E. N. Adler, 1912, S. 45), Fragmente des Jesus Sirach (JQR XII, 468–471 u. E. N. Adler, about Hebr. Manuscripts, 1905, S. 2), der Sifra-Codex Vatic. hebr. 66 olim 351 (Tisserant, Specimina cod. orientalium, Bonn 1914, Nr. 10), die 1553 in Sabbioneta gedruckte Mischna (Cat. Bodl. Nr. 1718), ein Talmudfragment, das Schechter und Singer in ihren Talmudical Fragments in the Bodl. Library (Cambridge 1896) herausgegeben haben und mehrere Schriften des Gaon Saadja. Im letzteren Fall rühren die Akzente von dem Verfasser selbst her, wie aus der Vorrede seines „Sefer ha-galui" hervorgeht.

Charakteristik der Systeme

In den tiberiensischen Systemen ist grundsätzlich jedes Wort Träger eines Akzentes. In den babylonisch akzentuierten Texten wurden anfänglich nur die stärksten Einschnitte mit Akzenten versehen. Das bezeugen noch manche Fragmente unmittelbar, während andere erkennen lassen, wie das Netz der Akzente allmählich engmaschiger wurde. Jedes Wort zu akzentuieren — davon ist auch das ausgereifte System der Babylonier noch weit entfernt; und wenn auch in manchen Texten die babylonischen Akzente durch tiberische ergänzt wurden, so blieben doch diese stets außerhalb des organischen Zusammenhanges der anderen. Was endlich das palästinensische System angeht, so ist dort wahrscheinlich gleichfalls jedes Wort akzentuiert gewesen. Dies mit völliger Sicherheit zu behaupten, wird uns durch die eigentümliche Überlieferungsweise des Systems verwehrt. Die Handschrift, auf der unsere Kenntnis des Systems bisher im wesentlichen allein beruht, gibt nämlich nicht die vollen Bibelverse und im allgemeinen nicht einmal volle Worte, sondern meist nur einzelne in ihrer Punktation charakteristische Buchstaben.

Die Entwicklung der Akzentsysteme fällt in die Zeit von 500–800 n. Chr. Elia Levita war der erste, der in seiner מסורת המסורת den nachtalmudischen Ursprung der Akzentzeichen verfocht. Früher hatte man die Akzente auf Esra zurückgeführt oder sogar behauptet, daß sie zugleich mit den Konsonanten am Sinai offenbart worden seien. Hierbei wurde freilich zuweilen hervorgehoben, daß zwischen der äußerlichen Form der Akzente und ihrer funktionellen Bedeutung zu scheiden sei: mit besonderem Nachdruck finden wir das in der 1891 von Neubauer herausgeg. Petite grammaire arabe, S. 22f. betont. Auch ist bei aller Würdigung der Entdeckung Levitas doch anzuerkennen, daß jedenfalls der Ausdruck und wahrscheinlich auch der Begriff טעמים schon talmudisch ist: vgl. j. Meg. 74d, wo in einer Bemerkung des R. Seira im Namen R. Chananels von Teamim in der Tora die Rede ist. Man nimmt jetzt allgemein an, daß das tiberiensische System jünger als die beiden anderen ist und unter ihrem Einfluß steht. Dagegen ist strittig, ob zwischen dem babylonischen und dem palästinensischen System eine Verwandtschaft besteht und welcher Art diese ist.

Entstehungszeit der A.

Wenn in den älteren babylonischen Systemen nur wenige Stellen im Vers Akzente haben, so weist dies darauf hin, daß die Akzente Pausen und Einschnitte bezeichnen sollen. Das wird auch sonst schon durch die oberflächlichste Betrachtung bestätigt. Es ist offenbar, daß der Atnach die Aufgabe hat, einen Einschnitt, und zwar den stärksten im Satz zu bezeichnen, daß innerhalb der durch Atnach getrennten Versteile — wenn man von Segolta absieht — der Sakef das stärkste Trennungszeichen ist usw. Aber auch jeder andere Akzent läßt sich als das Zeichen eines stärkeren oder schwächeren Einschnitts verstehen. Die Akzente trennen und verbinden, und man kann sagen, daß sie uns eine bestimmte strukturelle Gliederung des Verses versinnbildlichen.

Funktion der A. im Satze

Von alters her teilt man die Akzente in Trennungs- und Binde-Akzente (מלכים bzw. טעמים im engeren Sinne und משרתים), wie das auch in unseren obenstehenden Tabellen beibehalten wurde. Dabei pflegt freilich zweierlei nicht beachtet zu werden. Einmal, daß die Ausdrücke des Trennens und Verbindens für das Gebiet der Sprache nicht zwei Gegensätze, sondern nur zwei Seiten ein und derselben Sache bezeichnen: man kann vom Silluk ebensogut sagen, daß er die Sätze trennt, wie daß er sie verbindet, und Entsprechendes gilt von den anderen Akzenten. Sodann aber wird gewöhnlich auch verkannt, daß die Trenn- bzw. Bindekraft der einzelnen Akzente keine absolute Größe ist. Da für jeden Vers zunächst einmal die stärksten Akzente eingesetzt wurden, so findet man in kurzen Versen die starken Akzente in Wirklichkeit oft bei recht geringfügigen Einschnitten, während umgekehrt in langen Versen auch für an sich bedeutende Einschnitte Trennungsakzente bisweilen nicht mehr zur Verfügung standen, und es kommt vor, daß z. B. ein Munach bei einem — absolut betrachtet — stärkeren Einschnitt erscheint, als anderswo etwa ein Rebia. Die Scheidung in Trennungs- und Binde-Akzente ist rein konventionell und auf keinerlei logisches Prinzip gegründet. Es ist lediglich festzustellen, daß in dem ausgebildeten babylonischen System nur diejenigen Stellen mit Akzenten versehen sind, die dann bei den Tiberiensern „Trennungsakzente" haben, und eben hierin wird der Grund dieser terminologischen Unterscheidung liegen: die טעמים sind die älteren, die משרתים die jüngeren Akzente. Daß die בגדכפת auf die Trennungs- und Binde-Akzente verschieden reagieren, insofern als sie hinter jenen niemals aspiriert wurden, hinter diesen aber bei vorhergehendem Vokal — mit ganz geringen Ausnahmen — immer, beruht bereits auf mechanischer Berücksichtigung des einmal künstlich festgelegten Unterschiedes. Da, wie angedeutet, nicht jeder Einschnitt im Satz einen Trennungsakzent erhalten hat, so wäre hiernach zu fordern gewesen, daß die בגדכפת in gewissen Fällen auch hinter Binde-Akzenten einen Dagesch erhalten, und wirklich scheint es, daß die Massoretenschule des Ben-Naftali im Sinne dieser Forderung verfahren ist und seltener die Aspiration zuließ als Ben-Ascher, dessen Text der kanonische geworden ist.

Einteilung in Trennungs- und Binde-A.

Die Variabilität der Zusammensetzung ist bei den Akzenten nicht unbeschränkt. Es treten immer wieder ganz bestimmte Konstellationen auf: zwischen Sakef oder Tebir und folgendem Atnach oder Silluk muß ein Tippecha stehen, zwischen Rebia und folgendem Sakef ebenso notwendig Paschta oder Jetib, zwischen Tippecha und Atnach kommt nur Munach in Frage, zwischen Tippecha und Silluk nur Mercha usw. Man nennt die Akzente, die gewohnheitsmäßig vor bestimmten anderen auftreten, deren Diener (משרתים) oder Untertrenner. Nicht mit Unrecht kann man von einer Hierarchie der Akzente sprechen. Darum sie aber in Könige, Herzöge, Grafen und Barone zu klassifizieren, wie es Wasmuth, Weimar und andere Hebraisten des 17. Jhts. taten, war gleichwohl abwegig; denn wenn

Akzentgruppen

nicht einmal die Scheidung von Trennungs- und Binde-Akzenten logisch zu rechtfertigen ist, so ist eine noch weitergehende Setzung absoluter Grenzen um so mehr zu verwerfen.

A. als Zeichen der Satzstruktur

Eine konsequente Weiterentwicklung dessen, was wir über den Charakter der Akzente als Pausezeichen und weiter über die Erscheinung der Akzentkonstellationen gesagt haben, muß dahin führen, die Akzentuation als den Ausdruck eines ganzen Systems von Einschnitten zu verstehen, mit dem die biblischen Texte durchsetzt wären, als ein Zeichengefüge, das uns ermöglicht, die strukturelle Gliederung der hebräischen Sprache aufzudecken, wie sie den Akzentuatoren vorgeschwebt hat. Eine Deutung der Akzente in diesem Sinne erfolgte zuerst von Samuel Bohle (gest. 1639 als Professor in Rostock) in seinen Schriften „Scrutinium Scripturae Sacrae ex accentibus" (Rostock 1636) und „Vera divisio decalogi" (Rostock 1637). Diese Lehre wurde ausgebaut von Caspar Ledebuhr in der Catena Scripturae, Leiden 1647 und von Matthias Wasmuth in der Institutio methodica accentuationis Hebraeae, Rostock 1664 und fand bis in die Mitte des 18. Jhts. zahlreiche Anhänger und auch später noch vereinzelte Vertreter, von denen Luzzatto erwähnt sei. Seitdem ist sie viele Male in Vergessenheit geraten, ohne daß sie darum als widerlegt gelten könnte. Nur sie gibt die Möglichkeit, dort wo die Akzente falsch überliefert sind, zu berichtigen, oder dort wo die Überlieferung strittig ist, eine Entscheidung zu fällen, wie dies Luzzatto in einem Brief an S. Sachs (אגרות שד"ל 1892, S. 1207ff.) an 150 Stellen erfolgreich versucht hat.

Prinzipien der A.-setzung

Von den Prinzipien, die der Zeichengebung der Akzentuatoren zugrunde liegen, seien vor allem drei hervorgehoben. Man ging einmal darauf aus, innerhalb eines bestimmten Bereiches den stärksten Einschnitt zu markieren: wie schon erwähnt, ist der Atnach der stärkste Trenner im Vers; innerhalb der von ihm geschiedenen Versteile wird der stärkste Einschnitt normalerweise mit Sakef bezeichnet usw. Zum anderen aber ist ebenso unverkennbar die Tendenz, innerhalb eines bestimmten Bereiches den letzten Einschnitt zu bezeichnen: so steht Tippecha beim letzten Einschnitt vor Atnach und vor Silluk, oder Paschta im Bereich des Sakef beim letzten Einschnitt vor diesem usw. Als Einschnitt gilt dabei jede Stelle zwischen zwei Wörtern, die nicht unmittelbar zusammengehören, und eigentlich sogar schon jede Stelle zwischen zwei nicht unmittelbar zusammengehörigen Sprechtakten (Gebilden, die als aus einer betonten Silbe und den angrenzenden unbetonten bestehend zu denken sind). Als drittes Prinzip endlich treffen wir das Bestreben, Einschnitte, die zwischen dem stärksten und dem letzten Einschnitt liegen und stärker als der letzte sind, mit dem gleichen Akzentzeichen zu versehen wie den stärksten, so daß manche Akzente — z. B. das Sakef — sich wiederholen können, und es dabei scheint, als ob ihre Trennungskraft bei jeder Wiederholung abnehme. Die genannten Prinzipien waren in der Akzentuation im Laufe der geschichtlichen Entwicklung in sehr verschiedenem Maße wirksam. Bei Betrachtung der babylonischen Systeme sehen wir, wie zunächst das erste Prinzip dominiert, dann das zweite auftaucht und Raum gewinnt, bis schließlich das dritte seinerseits in den Vordergrund tritt und die beiden früheren an dem und jenem Punkte zurückdrängt. Dieses Ringen der Prinzipien miteinander, bei dem es nicht ohne eigenartige Wechselfälle abging, ist geradezu der Hauptgegenstand der Geschichte der Akzentuation.

Verhältnis der A. zu den Akzentsystemen anderer Literaturen

Die Gepflogenheit, einen Text gemäß seiner Struktur äußerlich zu gliedern, wurde innerhalb des Mittelmeerkulturkreises zuerst von der alexandrinischen Philologie ausgebildet. Von ihr kam sie u. a. in die syrische Grammatik, die ihrerseits wohl die Mittlerin war, durch die sie zu den Juden gelangte. Die hebräischen Punktakzente — d. h. der größte Teil der Akzente des palästinensischen Systems und mehrere des tiberiensischen — sind auch in ihrer äußeren Form offenbar von syrischen Vorbildern abhängig. Andere tiberiensische Akzentzeichen stimmen, wahrscheinlich nicht nur zufällig, mit gewissen Vortragszeichen der Byzantiner, ihren ekphonetischen Neumen, überein. Die babylonischen Buchstaben-Akzente verraten den Einfluß der antiken Musik-Notation, insofern als auch diese ihre Zeichen dem Alphabet entnommen hat, wie ja im Zusammenhange damit die Musik noch heute, wenigstens zur Benennung der Töne, Buchstaben verwendet. Bei alledem ist gleichwohl die hebr. Akzentuation als eine originale Schöpfung jüdischen Geistes anzusprechen. Die Entlehnungen beziehen sich, von dem allgemeinen Prinzip abgesehen, nur auf Äußerlichkeiten; im übrigen haben die jüd. Gelehrten unter Benutzung der fremden Anregungen ihre Akzentuation den besonderen Bedürfnissen der hebräischen Sprache gemäß selbständig entwickelt.

W. Heidenheim, Mischpete ha-Teamim 1808; *W. Wickes*, טעמי כ"א ספרים, A Treatise on the accentuation

of the 21 so called prose-books of the Old Test. 1887; *J. M. Japhet*, More ha-Kore, Die Akzente d. Heil. Schrift 1896; *G. Bergsträsser*, Hebr. Grammatik (= Gesenius' hebr. Gramm. 29. Aufl.) I, 19, 1918, § 12; *P. Kahle* in Bauer-Leanders Histor. Grammatik d. hebr. Sprache I, 1922, §§ 6–9; *A. Z. Idelsohn*, Toledot ha-Negina ha-ibrit, Berlin 1923; *A. Spanier*, Die massoret. Akzente, ihr System u. ihre Entwicklung 1927; *S. Baer*, Torat Emet 1852; *Wickes*, Taame Emet, a Treatise on the accentuation of the three so called poetical books of the Old Test. 1881; *S. Pinsker*, Mabo el ha-Nikkud ha-Aschuri 1863; *Kahle*, Zur Gesch. d. hebr. Accente, ZDMG 1901, 167 ff.; *idem*, Der masoret. Text des AT nach der Überlieferung der babyl. Juden 1902; *idem*, Masoreten des Ostens, 1913 (Beiträge z. Wiss. v. AT, Heft 15); *idem*, Masoreten des Westens, 1927 (Beiträge z. Wiss. v. AT, NF Heft 8); *A. Merx*, Bemerkungen über die Vokalisation der Targume (Verhandlungen des 5. Intern. Oriental. Cong., 2. Teil, 1. Hälfte, 1882, S. 142ff.); *Fr. Praetorius*, Über die Herkunft der hebr. Accente, 1901; *J., Dérenbourg*, Journal Asiatique, VIe série, 16, 1817, S. 309ff. u. 499ff.; *Wolf*, Bibliotheca II, 1721, S. 500ff. u. IV, 1733, S. 221ff.

T. A. Sp.

Akzente (Melodie). Schon Ben Ascher, der Begründer der tiberiensischen Punktuation, spricht in seinen erläuternden Bemerkungen zu den Akzenten („Dikduke ha-Teamim", ed. Strack-Beer, Leipzig 1879) von hohen, ruhenden, zitternden, auf- und absteigenden Tönen, so daß man daraus auf ein entwickeltes Tonsystem der Akzente im 8. und 9. Jht. schließen darf. Da aber die Akzente neben ihren sonstigen Eigenschaften die Tonwerte nur allgemein fixieren, ist nicht mehr festzustellen, auf welche Weise die Vorlesung der Tora, der Propheten und der Megillot sich vollzogen hat. Aus der Tabulatur von Reuchlin („De Accentibus", Hagenau 1518, die übrigens sonderbarerweise die Akzente vierstimmig bringt und, der Zeit entsprechend, die eigentliche Melodie dem Tenor zuweist) ist deutlich zu ersehen, daß die Akzente nicht einzelne Töne oder Intervalle, sondern Ton- bzw. Motivkomplexe darstellen, wie dies bis heute noch der Fall ist. Daß die Akzente — auch Neginot, „Trop" und Teamim genannt — ursprünglich nicht musikalischer Natur waren, ist vielfach erkannt worden.

Man kann im allgemeinen von zwei Sphären der musikalischen Akzentuierung sprechen, von einer orientalischen und einer europäischen. Daß die Akzentweisen, wie aus den mannigfachsten Tabulaturen der letzten Jahrhunderte zu ersehen ist, Jahrtausende alt sind, ist nicht nachweisbar. Es ist vielmehr anzunehmen, das selbst die orientalischen Akzenttöne, trotz ihres geringen Umfanges, sich verändert haben. Alle musikalischen Akzente lassen sich auf ganz wenige Typen zurückführen, etwa auf die drei in unserer Beilage angegebenen. Die erste Type entspricht mehr der orientalischen Lesart, die zweite der europäischen, während die dritte beiden gemein ist, namentlich bei Vorlesungen. Die Urtypen haben natürlich für den ganzen späteren synagogalen Gesang große Bedeutung. Im Grunde sind sie älter als alle Melodien, die jemals notiert worden sind. Sie sind der Keim, aus dem sowohl die Akzente, wie alle sonstigen Kantillationen sich entwickelt haben.

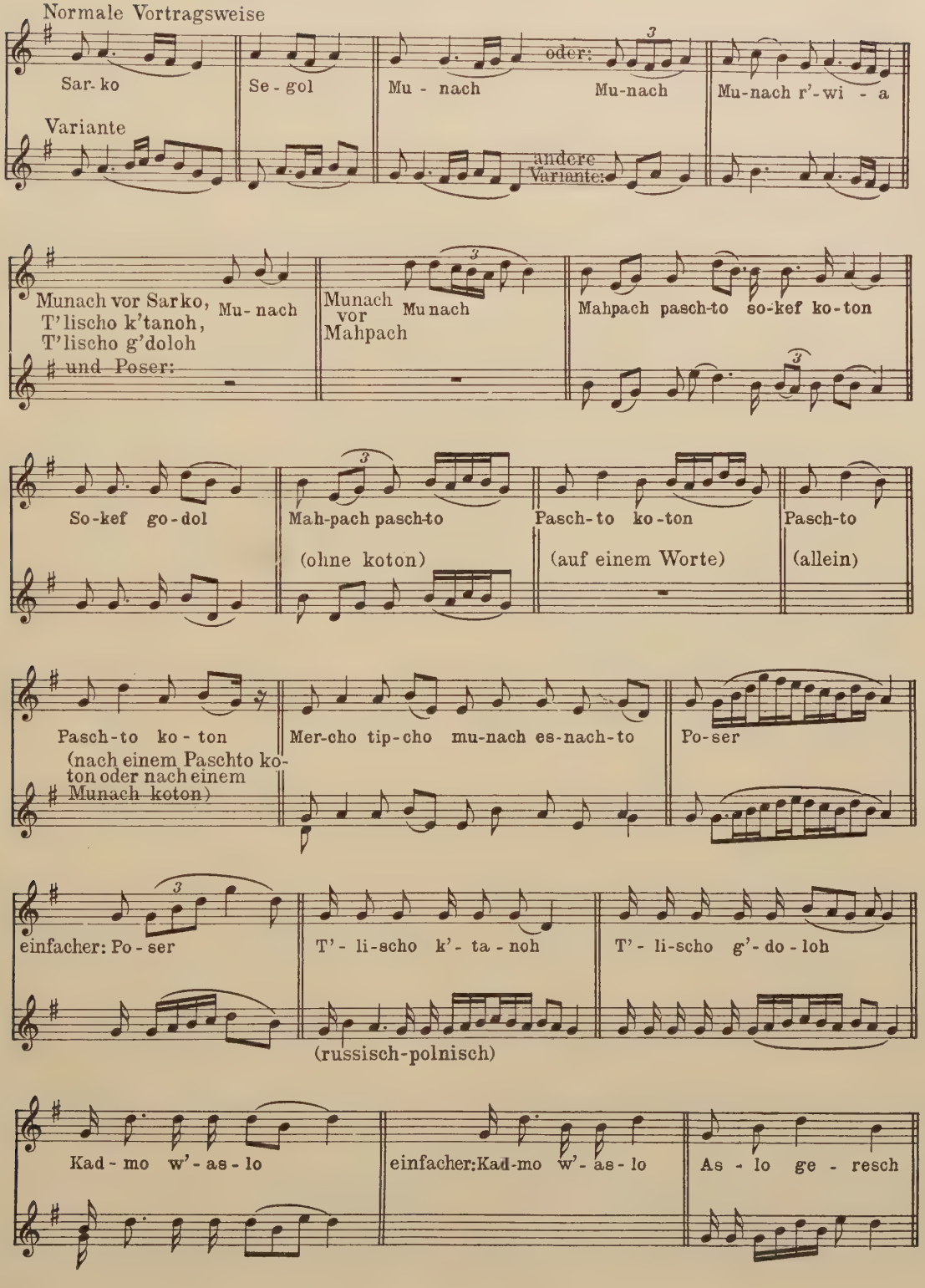
Wie sehr die Typen entwicklungsfähig waren, ist aus der polnisch-aschkenasischen Tabulatur (s. Noten) ersichtlich, wiewohl wir bei der Fixierung, namentlich bei der Hauptnotation, bestrebt waren, eine durchaus normale Linie einzuhalten und alle willkürlichen und nicht ganz ästhetischen Elemente einem quasi vorbildlichen Schema zuliebe zu entfernen.

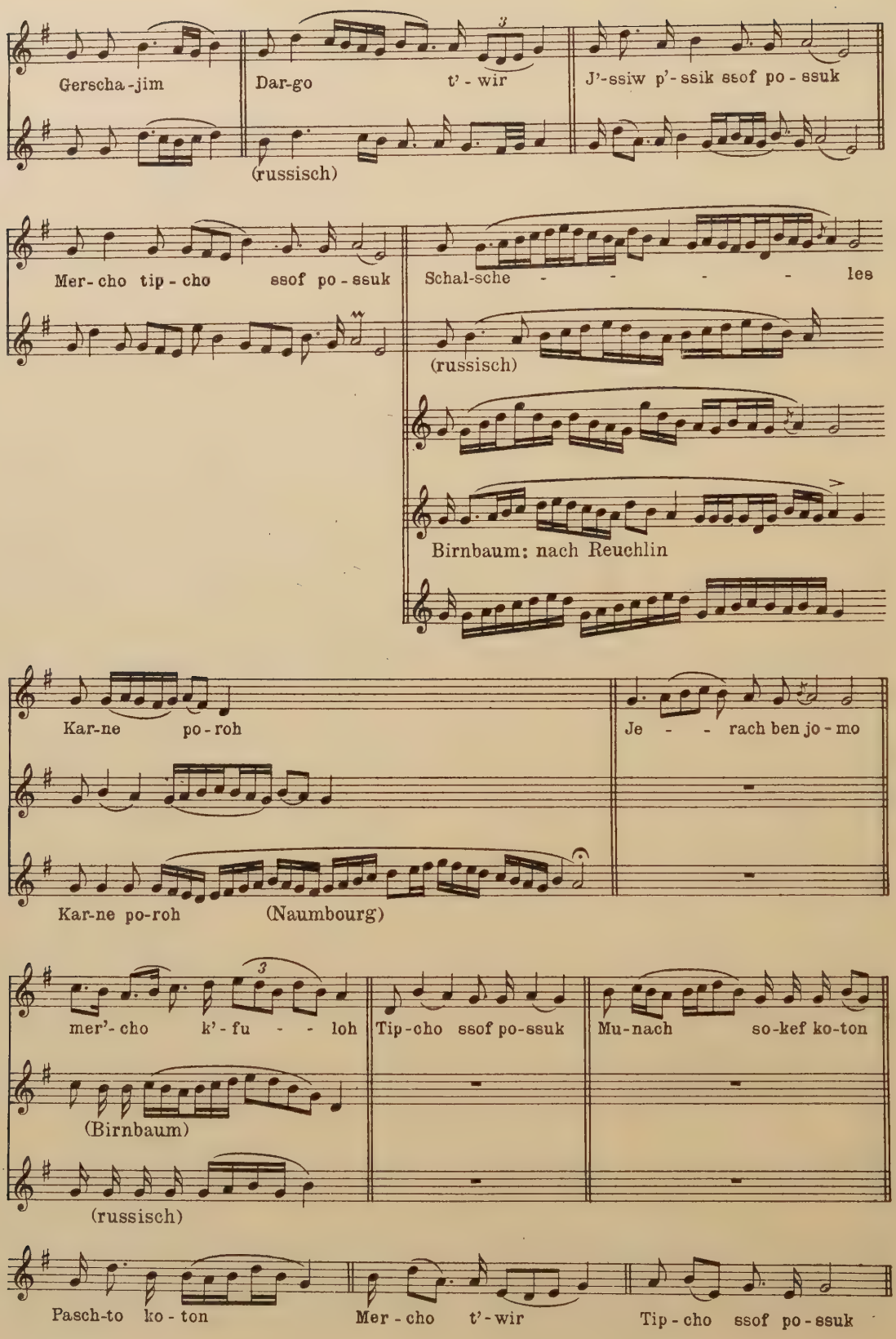
Die Frage, ob die Musik der Akzente jüdisch sei, haben wir dadurch zu beleuchten versucht, daß wir antike und spätere, namentlich asiatische Melodien, die sich wie Versionen der Akzenttypen ausnehmen, mitgeteilt haben (s. Noten). Hier zeigt es sich, wie gerade die ältesten hebräischen Rezitationen der Umwelt entsprachen, wodurch eine klare Anschauung von der Musik zur Zeit des Tempels gewonnen wird. Sie war eben nicht viel anders als die um die Urtypen herumspielenden fremden Weisen, oft naiv wie die Vedarezitationen und oft melismatischer Natur, wie der spätere gregorianische Gesang. Jüdisch-synagogal wurden und sind diese Weisen erst durch ihre Verbindung mit dem hebräischen Text und durch andere Eigentümlichkeiten.

Für die musikalische Ausmalung einer sonst genau fixierten Phrase, wie dies dauernd bei der musikalischen Verwendung der Akzente der Fall ist, möge die angeführte krimtatarische Makame ein Beispiel liefern. Die mit * bezeichneten Noten bilden die feststehende Melodie, die übrigen Noten die Ausmalung. Auf diese Weise könnten wir fast alle hebräischen Akzente mit und ohne Ausschmückung notieren.

M. Villoteau in De l'etat actuel de l'art musical en Egypte, Paris 1809; *Baer*, Baal Tefilla; *Ackermann*, „Der synagogale Gesang" in Winter und Wünsche: Die jüd. Literatur Bd. III und „Das hermeneutische Element der biblischen Akzentuation", Berlin 1893; *Saalschütz*, Von der Form der hebräischen Poesie, Königsberg 1825; *A. Z. Idelsohn*, Ozar Neginot Israel; *idem*, Toledot ha-Negina ha-ibrit; *idem*, Phonographische Gesänge der jemenitischen, persischen und syrischen Juden, Wien 1917; *Arends*, Sprachgesang der Vorzeit, Berlin 1867; *Birnbaum*, Einleitende Worte zu den Liturgischen Übungen, Nr. 2; *idem*, Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung ostpreußischer Religionslehrer 1902; *idem*, Briefe aus Königsberg in „Der jüdische Kantor" 1883; *Fleischer*, Neumenstudien; *Wagner*, Neumenkunde, Leipzig 1912; *Sachs*, Musik des Altertums, Breslau 1924.

Tabelle der Akzente (N'eginot)



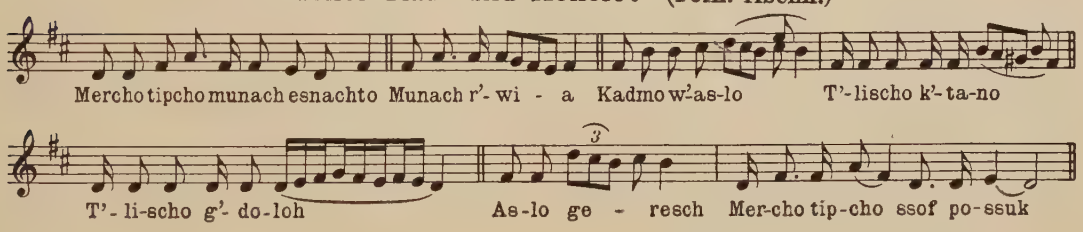

Gerscha-jim
Dar-go
t'-wir
J'-ssiw p'-ssik ssof po-ssuk
(russisch)
Mer-cho tip-cho ssof po-ssuk
Schal-sche - - - - les
(russisch)
Birnbaum: nach Reuchlin
Kar-ne po-roh
Je - - rach ben jo-mo
Kar-ne po-roh
(Naumbourg)
mer'-cho k'-fu - - loh
Tip-cho ssof po-ssuk
Mu-nach so-kef ko-ton
(Birnbaum)
(russisch)
Pasch-to ko-ton
Mer-cho t'-wir
Tip-cho ssof po-ssuk

Charakteristische Akzente für den Vortrag der Haftara (Aschkenasisch)

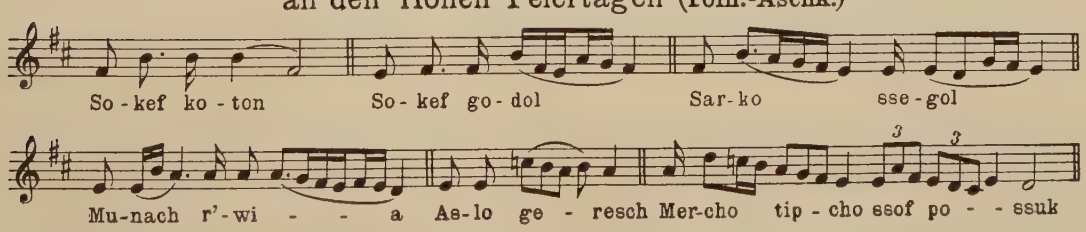
Charakteristische Akzente für den Vortrag des Buches Esther (Aschkenasisch)

Charakteristische Akzente für den Vortrag der Klagelieder (Aschkenasisch)

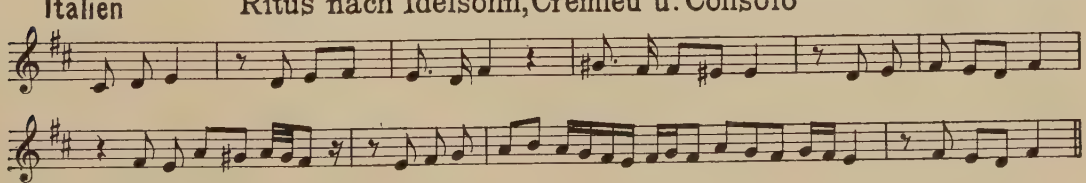
Charakteristische Akzente für den Vortrag des Hoheliedes, der Bücher Ruth und Kohelet (Poln.-Aschk.)



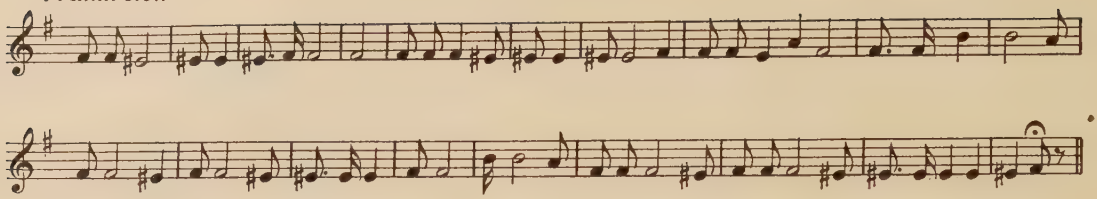
Charakteristische Akzente für den Pentateuchvortrag an den Hohen Feiertagen (Poln.-Aschk.)



Pentateuchvortrag (Akzentcharaktere) im sefardischen und morgenländischen Italien Ritus nach Idelsohn, Cremieu u. Consolo

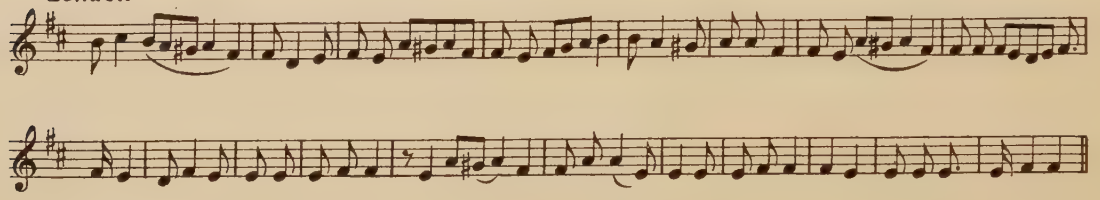


Frankreich

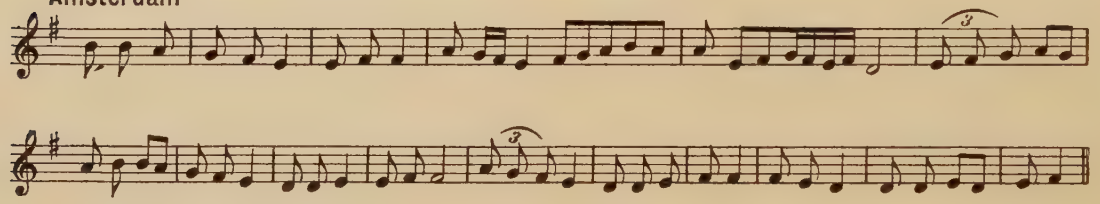


Carpentras

London

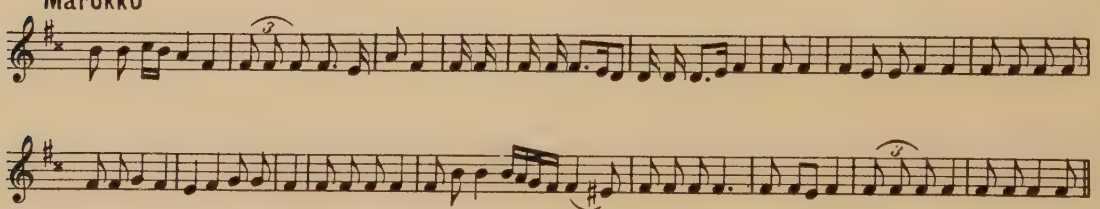


Amsterdam

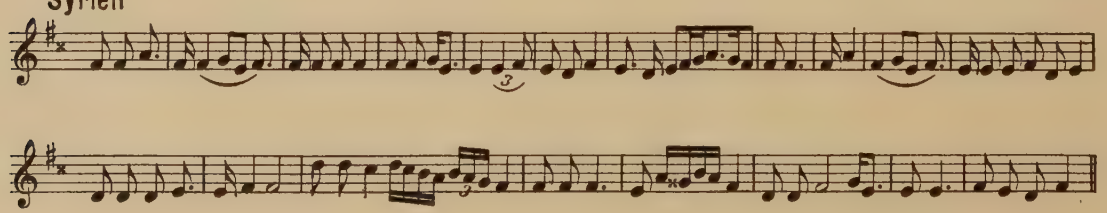


Gibraltar

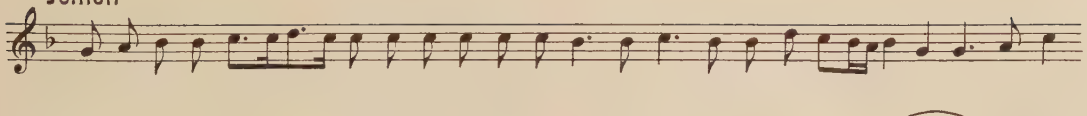
Marokko



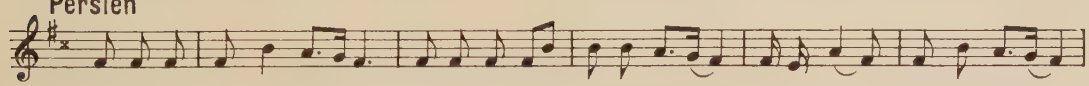
Syrien



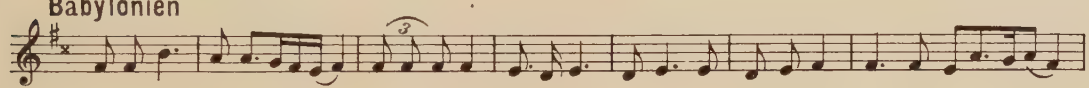
Jemen



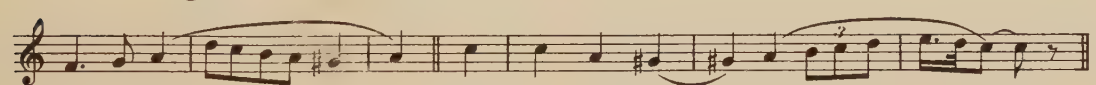
Persien

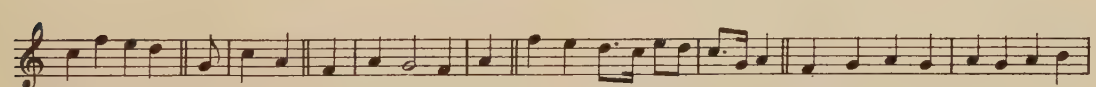


Babylonien



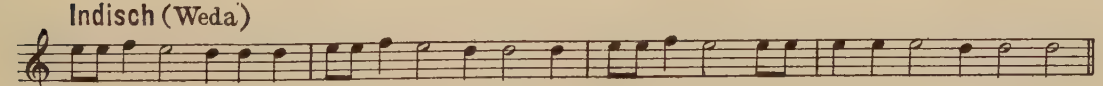
Einige Akzente der italienischen Sefardim (nach Consolo)





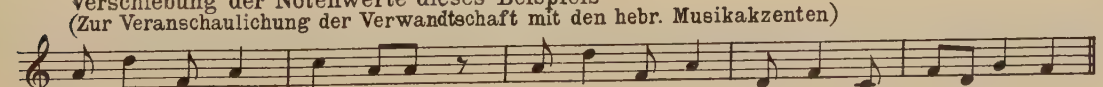
Notenbeispiele zum Vergleich mit den Akzenten

Indisch (Weda)



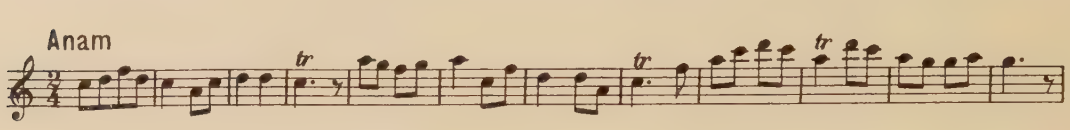
Salomoinseln (Panpfeife)

Verschiebung der Notenwerte dieses Beispiels
(Zur Veranschaulichung der Verwandtschaft mit den hebr. Musikakzenten)



Chinesisches Volkslied

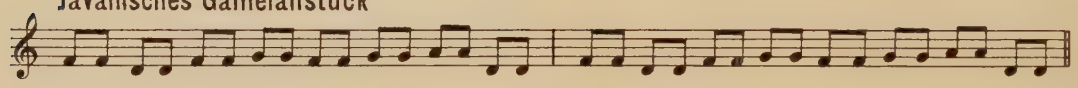
Anam



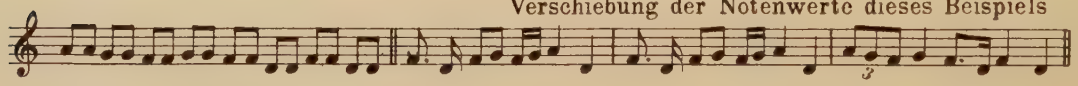
Verschiebung der Notenwerte dieses Beispiels

Krimtatarisches Magam

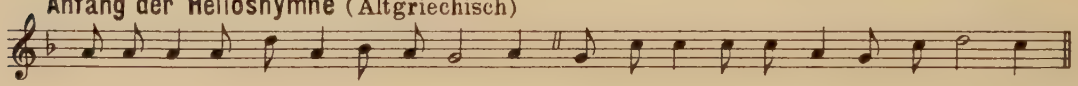
Javanisches Gamelanstück



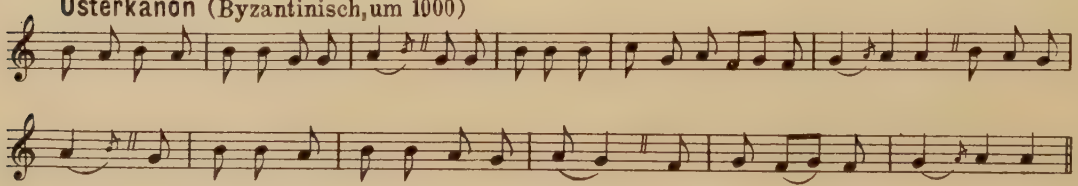
Verschiebung der Notenwerte dieses Beispiels



Anfang der Helioshymne (Altgriechisch)

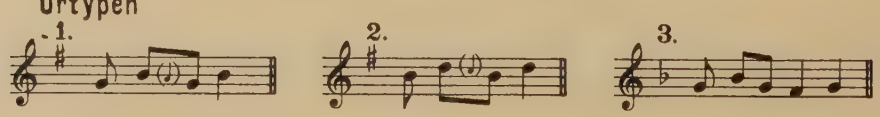


Osterkanon (Byzantinisch, um 1000)



Gregorianischer Gesang

Urtypen



(Daraus Zitat aus der Helios-Hymne in unserer Beilage); *Wellesz*, Byzantin. Musik, Breslau 1927. (Daraus Zitat des Osterkanons); *Wolf*, Notenschriften, Breslau 1924; *Rob. Lach*, Die Musik der Natur- und orientalischen Kulturvölker; *Herm. Abert*, Antike; *Peter Wagner*, Der gregorianische Gesang; *Möhler*, Die griechische, griechisch-römische und alt-christlich-lateinische Musik, Rom 1898; *Nadel*, Gesänge der Jemenitischen Juden, Versuch einer neuen Einleitungsweise für alte Melodien (Die Musik, 1914/15 Heft 21).

A. E.-N. N.

AL CHET (על חטא), Sündenbekenntnis für den Versöhnungstag, das am Rüsttag im Minchagebet und am Versöhnungstage selbst in allen Hauptgebeten mit Ausnahme des Neilagebetes gesprochen wird. Der Kern des Gebetes geht auf das vierte oder fünfte Jahrhundert p. zurück, als die Forderung nach einem ins Einzelne gehenden Sündenbekenntnis aufkam. Die ursprüngliche Fassung, wie sie im Siddur des Rab Amram Gaon erhalten ist, enthält acht Sätze allgemeinen Inhalts: במזיד, בשוגג, בפתר, בגלוי, באנס, ברצון, ביודעים, בלא יודעים. Diese wurden so erweitert, daß sie durch das ganze Alphabet gingen; so finden wir sie schon bei Maimonides. Im aschkenasischen Ritus ist diese Fassung noch mehr erweitert, so daß sie ein doppeltes Alphabet enthält. A. zerfällt dort in vier Teile, von denen jeder mit der Bitte um Vergebung ועל כלם אלוה סליחות schließt. Der vierte Teil, der sich in allen Gebetbüchern findet, besteht aus Sätzen mit dem Anfang ועל חטאים und nennt die in der Bibel auf Übertretungen stehenden Opfer und Strafen.

Machsor Vitry 390–91; *Maimonides*, Mischne Tora II, Ende; *Siddur Raschi* 96; *Ozar ha-Tefillot*, Tikkun Tefilla 1120–1138; *Elbogen*, Gottesd. 150 f., 537.

E. M. E. J.

AL HA-NISSIM (על הנסים), Dankgebet für das Chanukka- und Purimfest, wird beim Achtzehngebet in die Benediktion „Hodaa" und beim Tischgebet in die zweite Benediktion eingeschaltet. Nach der Einleitung, die für Wunder im allgemeinen dankt und für beide Feste gemeinsam ist, folgt eine kurze Beschreibung des dem jeweiligen Feste zugrunde liegenden Ereignisses; sie beginnt für Chanukka mit den Worten „in den Tagen Mattitjahus" und für Purim mit den Worten „in den Tagen Mordechais und Esthers". Schon die Tossefta schreibt vor, daß die einem Feste zugrunde liegenden Ereignisse in der Danksagung des Achtzehngebets zu erwähnen sind (Ber. III, 8). Im babylonischen Talmud wird nur ganz allgemein gesagt, daß die beiden Feste mit Lobpreisungen und Dank begangen werden sollen (Sab. 21b, vgl. I. Mak. 4, 59). Die älteste Fassung des Gebets war, wie aus Massechet Soferim" (XX, 8) hervorgeht, sehr kurz; der Wortlaut der Einleitung ist anders gefaßt; sie beginnt nicht mit A., sondern mit den Worten פלאות ותשועות (die Bezeichnung A. kommt zuerst bei Rab Achai Gaon, Scheeltot, Wochenabschnitt Wajischlach vor). A. schließt mit der Bitte, daß uns von neuem Wunder zuteil werden mögen. Dieser Schluß war lange Zeit hindurch üblich; er ist in etwas veränderter Fassung im Siddur des Rab Amram Gaon enthalten, ebenso im Machsor Vitry, im Machsor Romi und in den jemenitischen Gebetbüchern. Im deutschen Ritus wurde der Schluß weggelassen, „denn es ist nicht angängig, im Dankgebet Bitten auszusprechen" (Abudarham im Namen des Meir von Rothenburg; „Hagahot Maimuniot" im Namen der französischen Schule). Auch für die uns vorliegende erweiterte Fassung gibt es verschiedene unwesentliche Varianten.

Ozar ha-Tefillot, Tikkun Tefilla, S. 362–67; *Müller*, Massechet Soferim 286; *Elbogen*, Gottesd. 130.

E. M. E. J.

AL TIKRE (אל תקרי). An vielen Stellen des talmudischen Schrifttums werden biblische Aussprüche nach der Formel gedeutet: אל תקרי . . . אלא „lies (bzw. „sprich") nicht (so) sondern (so)", wofür auch אל תקרא (כן) . . . , אל תהי קורא (zumeist in der Pessikta) oder . . . אל תאמר stehen kann; damit wird an Stelle des rezipierten Textes eine abweichende Lesung oder Auffassung gesetzt. Diese Deutungen haben nichts mit Textkritik zu tun; ihren Verfassern galt der überlieferte Text als durchaus authentisch; nur glaubten sie, aus der vorhandenen Fassung noch einen andern Inhalt herauslesen zu können, wenn sie die Vokalisation eines Wortes änderten oder seine Laute sonst in mehr oder minder eingreifender Weise versetzten. Wohl erscheint in manchen überlieferten A. gegenwärtig der Text bisweilen stärker verändert, jedoch ist zu beachten, daß die Alten in grammatischer Hinsicht weit weniger streng dachten als wir heute, weshalb auch eine Einteilung der A. nach derartigen Prinzipien (Änderung der Vokalisation, Einfügung oder Vertauschung von Quiescenten, Konsonantenverwandtschaft usw.) dort Unterschiede setzt, wo die Alten keine fanden; andererseits haben die A. eine Entwicklung zum Komplizierten durchgemacht, die gründlicher Nachprüfung bedürfte. So ist die Gattung der A. gewiß zunächst von solchen Deutungen ausgegangen, die nur eine andere Aussprachmöglichkeit (wobei die Setzung oder Weglassung von Vokalbuchstaben in der Schrift oder Vertauschung

ähnlicher Laute gleichgültig sein mußten) oder gar nur eine andere Auffassung des unveränderten Textes geltend machen wollten, und erst später mögen solche Beispiele zu größerer Freiheit verleitet haben. So gibt es eine Reihe solcher A., die wie etwa die zu Num. 13, 31 „lies nicht מִמֶּנּוּ (als wir) sondern מִמֶּנּוּ (als er) den Text völlig unverändert lassen, weshalb אל תקרי (אל תאמר) in diesen vielleicht altertümlichsten Fällen eher als „lies nicht heraus, fasse nicht auf als" zu verstehen ist. Auch die scheinbar den Wortsinn ausschließende Formulierung „lies nicht (den Text) sondern . . ." läßt nach späthebr. Sprachgebrauch den Wortsinn an sich durchaus bestehen und will den Text nur für den einen Fall in einem bestimmten Sinne anders gelesen wissen (vgl. z. B. אינו אלא טועה „er ist sicherlich im Irrtum", nicht: „es ist nichts als ein Irrender"; s. auch Bacher, Terminologie I, 4). Ferner sind viele der erhaltenen A. uns sicherlich nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert. Das ist oft ohne weiteres ersichtlich in Fällen wie Sab. 119b in bezug auf Jes. 26,2: אל תקרא אמנים אלא שאומרים אמן wo (vgl. Sanh. 110b) ursprünglich nicht אמנים allein, sondern שֹׁמֵר אֱמֻנִים des Textes offenbar als „scheomer amenim" (der [die] Amen spricht), gedeutet wurde. Die Deutung במכובדי „an meinen Geehrten" statt בכבדי Ex. 29, 42 setzt ursprünglich wohl nur בְּכָבוּדַי voraus. Das bekannte A. בוניך statt בניך Jes. 54, 13 will nach M. Friedmann nur die Herleitung des Wortes בניך als Part. von בין und seine Auffassung als „deine Weisen" (vgl. אברה עצה מבנים Jer. 49, 7) begründen; wird doch der Satz zum Beweis dafür angeführt, daß die Weisen (תלמידי חכמים) den Frieden der Welt mehren. כסות עינים Gen. 20, 16 wird als „Bedecktheit der Augen" verstanden und auf Isaaks Blindheit bezogen, und auf dem Umweg über die LA כסיות ע' oder כסיית, das unsere Ausgaben in Meg. 28a bieten, hat sich auf Grund der biblischen Ausdrucksweise Gen. 27, 1 das weitergehende A. כהות entwickelt. In anderen Fällen mag die Entwicklung den ursprünglichen Sinn dadurch verändert haben, daß Erklärungen, die nur den Sinn des Textes umschreiben wollten, irrigerweise nachträglich in die Form der A. gekleidet worden sind. Erklärungen wie לשרו של ים „dem Meeresengel" statt לים „dem Meere" Jes. 11, 9, שיש דין למעלה „daß es im Himmel Recht gibt" statt שדין Hi. 19, 29 בתקוני תקונים statt בעדי עדיים Ez. 16, 7 und selbst צביונם „ihr Charakter (?)" statt צבאם Gen. 2, 1, לגגדו statt כנגדו Gen. 2, 18 usw. sind zweifellos ursprünglich Paraphrasen des Sinnes, die in die Kategorie des A. nicht gehören. Im übrigen ist der Sinn nicht weniger solcher Deutungen umstritten oder nicht mehr feststellbar; vgl. z. B. zu בראשית Gen. 1, 1: ברא שית, das in den Quellen verschieden gedeutet wird, „schuf die Altarhöhlung" oder „schuf die sechs (Richtungen)"; צבאם Gen. 2, 4: צביונם „ihr Charakter", „ihre Schönheit" usw.; ויראו „und sie sahen" Num. 20, 29: וַיִּירְאוּ „fürchteten" oder וַיֵּרָאוּ „wurden gesehen"; תַּלְמְדֵנוּ „lehrst du ihn" Ps. 94, 12: („aus deiner Tora) schließest du es" (תְּלַמְּדֶנּוּ) oder „lehrst du es" (תְּלַמְּדֶנּוּ wie MT) oder „lehrst du uns" (תלמדנו); ברותים HL 1, 17: בְּרִית־ים oder בְּרַיִת־ים (s. Raschi) usw.; auch treten oft ganz gleiche oder ähnliche Deutungen an anderen Stellen ohne die Form des A. auf, wobei zum Teil wesentliche Abweichungen vorkommen. Vgl. z. B. Ab. Sar. 3b, wo שנאן Ps. 68, 18 als A. שאינן „die nicht sind" gedeutet wird, mit Ex. r. 29, wo dasselbe Wort ohne die Form des A. in den Deutungen שנא(י)ן „die schön sind" und שאנן „sorglos" erscheint, die beide leichter aus dem Textwort entstehen und deren zweite zu unserem A. weiterführen konnte. Vgl. ferner das A. הפרות (בין) (ursprünglich gewiß ohne Artikel בין פרות) für בן פרת Gen. 49, 22 mit den Deutungen בפרת, בין פירות, בן פרות usw. in Gen. r. 77, 7 und in den von Theodor und Albeck S. 929 angeführten Varianten usw. In manchen anderen Fällen mag das Bild dadurch getrübt sein, daß eine auf eine Stelle passende Deutung weniger passend auch auf eine andere übertragen wurde. So mag das alte oben besprochene A. בוניך—בניך (deine Weisen) zu Jes. 54, 13 die weitergehende Deutung zu I. Chr. 2, 18 בוניה—בניה „ihre Erbauer" veranlaßt haben. Manches in unseren Quellen verlorengegangene A. ist uns nur aus Zitaten in der Polemik der Karäer bekannt.

Stellen demnach die A.-Deutungen keinen irgendwie gearteten Versuch zur Textkritik dar, so bieten sie auch bei ihren deutenden Textänderungen nirgends — zufällig — bessere Vorschläge, die über den MT hinausführen könnten (auch nicht in קברם für קרבם Ps. 49, 12, vgl. Torczyner WZKM 1915, XXIX, 53). Dagegen wäre die Sammlung und Prüfung der A. mit Berücksichtigung aller jener agadischen Deutungen, denen eine — nicht ausdrücklich bezeichnete — A. zugrunde liegt, von großem Wert für die Erklärung mancher scheinbaren Textabweichungen der alten Bibelversionen, die selbst wahrscheinlich in vielen Fällen solchen A.-Deutungen gefolgt sind. So bieten in der Tat die Versionen Ps. 49, 12 für קרבם jenes קברם, das durch die A.-Deutung Mo. Kat. 9b als Deutung, nicht als Lesart erwiesen wird. Auf eine Reihe anderer Berührungen,

Bibelstelle	Text	Vorschlag	Belegstelle
Gen. 1, 1	בראשית	ברא שית	Sukka 49a; Midr. ha-Gadol, S. 11; Jalk.
2, 1	ויכלו	ויכלו	Sab. 119b; Jalk.
2, 1	צבאם	צביונם	R. H. 11a; Midr. ha-Gadol 58; Jalk.
2, 4	בהבראם	בה״א בראם	Men. 29b; Midr. ha-Gadol 67; Jalk. Jes. 429
2, 4	〃	באברהם	Midr. ha-Gadol 67
2, 18	כנגדו	לנגדו	Pirke R. El. 12
3, 8	וישמעו	וַיִּשְׁמִיעוּ	Gen. r. 19, 14
4, 10	אלי	עָלַי	Midr. ha-Gadol 112
8, 20	ויבן	וַיָּבֶן	Midr. ha-Gadol 165
12, 1	אַרְאֶךּ	אֵרָאֶיךּ	Midr. ha-Gadol 206
20, 16	כסות	כסיות (Var. כהות)	Meg. 28a; Jalk.
21, 33	ויקרא	ויקריא	Sota 10a. b; Jalk.
25, 23	גוים (Ket. גיים)	גֵּאִים (= גֵּיִים)	Ber. 57b; Ab. Sar. 11a; Jalk.; vgl. Gen. r. 63, 7
27, 27	בְּגדיו	בּוֹגדיו	Sanh. 37a
32, 25	לבדו	לבדו	Tossaf. Jeschanim, Bachja
33, 4	וישקהו	וַיְשָׁכֵהוּ	Pirke R. El. 37; vgl. Gen. r. 78, 12
39, 1	הורד	הוּרַד	Sota 13b; Tanch. Wajescheb 4; Jalk.
42, 1	שֶׁבר	שֵׁבר	Gen. r. 91; Midr. ha-Gadol 634
44, 16	מצא	מוֹצֵא	Tanch. Mikez 10
49, 4	יצועי	יצוּעַי	Sab. 55b
49, 12	לבן	לבון	Ket. 111b; Jalk.
49, 12	שִׁנַּיִם	שָׁנִּים	Ket. 111b; Jalk. Prov.
49, 21	שפר	ספר	Sota 13a; Gen. r. 98
49, 22	בן פרת	(בין) הפרות	Tanch. Mikkez 3
49, 22	עלי עָיִן	עולי עַיִן	Ber. 20a, 55b; B. Mez. 82a; B. Bat. 118a; Sota 36b; Midr. ha-Gadol 724; Jalk.
12, 13	ופסחתי	ופסעתי	Jalk. Ex. 200; Jalk. HL 986
Ex. 12, 17	המצות	המְצוּוֹת	Mech.; Jalk. Ex.; Meg. 6b
14, 20	קרב	קרא	Pirke R. El. 42
14, 29	חמה	חֵמה	Mech. Beschalach; Jalk.
15, 17	מכון	מְכָנָן	Tanch. Wajakhel 2; Jalk. Ex. 253
16, 18	הממעיט	המְמַעֵט	Sifre Num. 98; Jalk. Num. 738
18, 9	ויחד	ויַּחַד	Tanch. Jitro 7; Jalk. Ex. 269
20, 2	אנכי	אנא נפשי כתבית יהבית	Tanna de-be Elijahu 26
23, 25	וברך	וּבָרַךְ	Ber. 48b; Jalk.
29, 43	בכבדי	במכובדי	Seb. 115b; Jalk.
32, 1	בשש	באו שש	Sab. 89a; Jalk.
32, 16	חָרות	חֵרות	Erub. 54a; Ex. r. 41, 2; Num. r. 10, 21; Jalk. Ex. 391; Ab. R. N. 2; Pirke R. El. 46
33, 11	ושב	ושוב	Tanch. Tissa 27; Jalk.
34, 6	ויעבר	ויעביר	Tanna de-be Elijahu 1

Bibelstelle	Text	Vorschlag	Belegstelle
Lev. 1, 5	ושחט	וסחט	Chul. 27a
	לעלה ולמנחה	לא לעולה ולא	
7, 37	ולחטאת ולאשם	למנחה ולא לחטאת	Tanch. Zaw 14
	ולמלואים ולזבח׃	ולא לאשם ולא	
		למלואים ולא (ל) זבח׃	
11, 43	ונטמתם	ונטַמְתֶּם	Joma 39a; Jalk.
14, 2	המצרע	המוציא שם רע	Erub. 15b; Tanch. Mezora 1
14, 37	שקערורות	שקע ארורות	Lev. r. 172
23, 40	הָדר	הַדָר	Sukka 35a; Jalk.
23, 40	הדר	הידור (אידור)	Sukka 35a
		ὕδωρ	
25, 21	לִשְׁלֹשׁ	לְשָׁלִישׁ	R. H. 13a, b; Jalk.
26, 16	בְּהָלָה	בְּחַלָּה	Sab. 32b; Jalk.
26, 23	בְּאֵלָה	בְּאָלָה	Sab. 33a; Jalk.; Machsor Vitry, S. 544
Num. 7, 13	אחת	אחות	Num. r. 13, 19
7, 42	קערת	קרעת	Num. r. 13, 19; 14, 24
7, 79	קערת	עקרת	Num. r. 14, 24
9, 15	העדות (לשון סהדות)	העדות (לשון תורה)	Jalk. Num. 723
11, 8	לשד	שד	Joma 75a; Jalk.
11, 11	אל ה	על ה	Ber. 32a; Jalk.
11, 32	וישטחו שטוח	וישחטו שחט	Joma 75b; Jalk.
13, 31	1. P. pl. ממנו	3. P. sg. ממנו	Sota 35a; Men. 59b; Arach. 15a; Jalk. Jer. 289
20, 29	וירָאו	וייראו	Taan. 9a; R. H. 3a; Jalk.
21, 14	בסופה	בסופה	Kid. 30a; Jalk.
24, 5	מִשכנותיך	מַשכנותיך	Exod. r. 31; Num. r. 12; Tanch. Nasso 21
24, 6	כאהלים	כאהלים	Tanna de-be Elijahu 21
24, 17	כוכב	כוזב	Thr. r. 2, 5
25, 1	בשטים	בסטים	Tanch. Balak 25; Jalk.
Deut. 3, 11	כי רק	כירק	Jalk. Deut. 810
6, 7	ושננתם	ושלשתם	Kid. 30a; Sota 12b; Jalk.
8, 9	אבניה	בוֹנֶיהָ	Taan. 4a; Jalk.
10, 12	מָה	מֵאָה	Machsor Vitry, Anf. zu Deut. 10, 12
16, 9	בקמה	בקומה	Pessik. Buber
23, 14	אֲזָנֶךָ	אָזְנֶךָ	Ket. 5a; Jalk.
29, 8	אתם	אִתָּם	Sanh. 99b
31, 19	שימה	סימנה	Erub. 54a; Jalk.
32, 14	חָמֶר	חֹמֶר	Ket. 111b
32, 15	וינבל	וינבל (Subj. Gott)	Jalk. und Lekach-Tob
32, 17	שְׁעָרום	שָׂעום	Sifre Deut. 318; Jalk.
32, 20	אֵמֶן	אָמֵן	Sifre Deut. 320; Jalk.
32, 21	בלא עם	בלוי עם	Sifre Deut. 320; Jalk.
32, 24	ושן בהמת	ושן שבהם	Sifre Deut. 321
32, 25	איש שיבה	איש ישיבה	Sifre Deut. 320

Bibelstelle	Text	Vorschlag	Belegstelle
Deut. 33, 1	הברכה	הבריכה	Pessik. Buber
33, 2	מסיני	לסיני	Mech. Jitro 3
33, 4	מורשה	ירושה	Ex. r. 33, 8
33, 4	מורשה	מאורסה	Ber. 57a; Pes. 49b; Sifre Deut. 345; Ex. r. 338; Jalk.
34, 1	מַעַרבת	מַעַרבות	Jalk. Deut. 963
34, 2	הים	היום	Sifre Deut. 357; Jalk.
34, 7	נָס	נָס (Part.)	Sifre; Jalk.
I. Sam. 2, 2	בלתך	לבלותך	Ber. 10a; Meg. 14a; Jalk.
2, 5	שִׂבְעִים	שְׂבֵעִים	Meg. 15b; Jalk. Esth. 109b
II. Sam. 20, 1	לאהליו	לאלהיו	Jalk. Sam. 106
22, 5	אפפוני	עפפוני	Midr. Tehill. 18, 5; Jalk.
I. Kön. 14, 9	גוך	גֵּאֶיךָ	Ber. 10b
II. Kön. 3, 27	החמה	הַחַמה	Pessik. Buber, Schekalim
Jes. 1, 4	עָזבו	עָזבו	Tanch. Lev. 494; Jalk. Hos. 527
2, 9	ואל	ולו אתה	Pessik. Friedmann 10
2, 22	בַּמֶּה	בָּמָה	Ber. 10a; Jalk. Prov. 954
3, 3	חמשים	חומשין	Chag. 14a
5, 14	הדרה	חזרה	Tanna de-be Elijahu
7, 3	כובס	כובש	Jalk.; Sanh. 27b; Lev. r. 36
9, 19	זרעו	זַרעו	Sab. 33a; Jalk. Am. 542
11, 9	לים	לשרו של ים	B. Bat. 74b; Jalk.
26, 2	(שמֶר) אמנים	שאומר (ים) אמן	Sab. 119b; Sanh. 110b; Tanna de-be Elijahu; Jalk.
40, 25	יאמר	יֵאָמֵר לו	Tanch. Bechukotai 4
43, 4	אדם	אדום	Ber. 62b
54, 13	בניך	בוֹנָיִך	Ber. 64a; Jeb. 122b; Nas. 67b; Ker. 28b; Taan. 32b; Thr. r. 10
56, 2	מחללו	מח(ו)ל לו	Sab. 118b; Pirke R. El. 18; Tanna de-be Elijahu 26; Jalk.
57, 5	שחטי	סוחטי	Nid. 13a; Jalk.
57, 15	את	אתי	Pessik. Friedmann 34
57, 16	לנצח	לניצוח	Pessik. Friedmann 9
61, 9	זרֹעם	זַרעם	Pessik. Friedmann 34; Jalk.
63, 9	לו	לי	Tanna de-be Elijahu 18
Jer. 2, 31	מִדְבָּר	מְדַבֵּר	Num. r. 23, 10; Tanch. Num. 307; Jalk.
10, 20	מיתרי	מַתְרי	Tanna de-be Elijahu 30
31, 14	רחל	רוח אל	Tanna de-be Elijahu 30
Ez. 9, 6	מִקְדָּשי	ממקודשַי	Sab. 55a; Thr. r. 23
16, 7	בעדי עדיים	בתיקוני תקונים	Tanna de-be Elijahu 27
16, 7	בעדי עדיים	בעדרי עדרים	Sota 11b; Ex. r. 1, 6; Jalk.
37, 1	עצמות	עֵץ מות	Tanna de-be Elijahu 5
38, 17	שָׁנִים	שָׁנַיִם	Sanh. 17a; Jalk.
48, 35	שָׁמָּה	שָׁמָה	B. Bat. 75b; Jalk.
Hos. 8, 10	יתנו	ישנו	Tanna de-be Elijahu 5

Bibelstelle	Text	Vorschlag	Belegstelle
Hos. 9, 10	ישראל	איש ראה אל	Tanna de-be Elijahu 27
9, 12	ושכלתים	ושכחתים	Ab. R. N. 23
10, 5	כבודו	כבידו	Meg. 25b; Sanh. 63b
Mi. 6, 8	עם אלהיך	עמך אלהיך	Tanna de-be Elijahu 28
Hab. 3, 2	בקרב שנים	בקירוב שָׁנִים	Sota 49a; Jalk.
3, 6	הליכות	הלָכות	Meg. 28b; Jalk.
Sech. 14, 10	תחתיה	כתחתיה	Jalk. ha-Machiri 244
Ps. 3, 8	שברת	שרבבת	Ber. 54b; Meg. 15b; Sota 12b; Jalk.
16, 11	שַׂבַע	שָׂבע	Arach. 13b; Tanch. Behaalotcha 12; Jalk.
17, 14	ממתים	ממיתים	Tanch. Ki-tabo 26
24, 5	ישא ברכה	ישיא ברכה	Deut. r. 11, 2
29, 2	בהדרת	בחרדת	Ber. 30b
32, 1	נשוי	נשׂוי	Pessik. Friedmann 8; Jalk.
33, 1	נאוה	נָוֶה	Sota 9a; Jalk.
45, 5	והדרך	וחָדדך	Sab. 63a; Jalk.
46, 9	שַׁמות	שֵׁמות	Ber. 7b; Midr. ha-Gadol 481; Jalk.
49, 12	קרבם	קברם	Mo. Kat. 9b; Midr. Tehill. 49, 3; Jalk.
50, 23	ושם	ושם	Mo. Kat. 5a; Sota 5b; Midr. ha-Gadol 279; Jalk.
68, 7	בכושרות	בכי ושירות	Sanh. 22a; Mech. 16; Pessik. Buber, Schekalim Gen. r. 68
68, 13	ידדון	יַדדון	Sab. 88b; Tanna de-be Elijahu 5; Jalk.
68, 15	בפרש ··· בצלמון	בפָרֵשׂ ··· בצלמות	Ber. 15b; Machs. Vitry 11; Jalk.
68, 18	שנאן	שאינן	Ab. Sar. 3b
68, 28	רדם	רד ים	Sota 37a; Jalk. Deut. 957; Jalk; Midr. Tehill. 68, 14
68, 36	ממקדשיך	ממקודשיך	Jalk; Midr. Tehill. 68, 14; Seb. 115b
72, 20	כלו	כל אלו	Pes. 117a; Midr. Tehill. 72; Jalk.
78, 25	אבירים	אֵיבָרים	Mech. Beschalach; Jalk. Ex. 260; vgl. Joma 75b
78, 69	רמים	ראֵמים	Midr. Tehill. 22, 28; Jalk.
94, 12	תלַמדנו	„aus deiner Tora lehrst Du es“ (statt: „ihn“).	Ber. 5a; Jalk.
101, 5	אותו	אתו	Sota 5a; Arach. 15b; Midr. Tehill. z. St.; Jalk.
119, 89	בשמים	כשמים	Ex. r. 38
119, 126	עת לעשות לד׳ הפרו תורתך	הפרו תורתך עת לעשות	Jalk. Num. 722
136, 13	לגזרים	לגזורים	Orchot Chajim S. 15
Prov. 3, 12	וכאב	יכאיב	Midr. Tehill. zu Ps. 94, 2
4, 22	למוצאיהם	למוציאֵיהם בפה	Erub. 54a; Jalk.
8, 30	אמון	אומן	Tanch. Bereschit 1
8, 34	דלתי	דלת דלתות	Ab. R. N. 3

Bibelstelle	Text	Vorschlag	Belegstelle
Prov. 8, 36	משנאי	מַשְׂנִיאַי	Sab. 114a; Erub. 99a; Meg. 28a; Jalk.
19, 23	שָׂבֵעַ	שֶׂבַע	Ber. 14a; 55b; Jalk.
21, 23	מִצָּרוֹת	מִצָּרַעַת	Tanch. Mezora 2
22, 9	יברך	יְבָרֵךְ	Sota 38b; Pessik. Bracha Jalk.
25, 22	ישלם	ישלימנו	Ab. R. N. 16; Sukka 52a
27, 20	אדם	אדום	Midr. ha-Gadol 31
27, 26	כבשים	כבושים	Chag. 13a
Hi. 6, 17	בחמו	בחמימו	Pirke R. El. 22
12, 2	תמות	תומת	Mech. Amalek Ende; Jalk.
19, 29	שדון (שדין)	שיש דין למעלה	Tanna de-be Elijahu 31
HL 1, 5	בנות	בונות	HL r. 137
1, 6	אמי	אוּמָתי	Tanna de-be Elijahu 29, 30
1, 8	גדיתיך	גויותיך	Ket. 67a; Thr. r.; Machsor Vitry, S. 20; Sifre Wajelech; Jalk.
1, 17	ברותים	ברית ים	Joma 38a; Jalk.
4, 13	שלחיך	שלוחיך	Jalk. Num. 772
4, 16	לגנו	לגנונו	Pes. Friedmann ויהי ביום כלות
5, 5	מור	מר	Sab. 30b; Pes. 117a; Jalk. Kön. 227
5, 13	שושנים	שֶׁשׁוֹנִים	Sab. 30b; Pes. 117a; Jalk. Kön. 227; Orchot Chajim 25
6, 7	רקתך	רִיקָתֵךְ	Ber. 57a; Erub. 19a; Jalk. Ex. 37a
7, 3	המזג	המוזג	Pessik. Friedmann כי תשא, S. 35a
7, 12	בכפרים	בכופרים	Erub. 21b; Jalk.
Koh. 1, 4	דור הלך ודור בא והארץ	ארץ הולכת וארץ באה ודור	Sifre Deut. 47; Jalk. Deut. 872
3, 11	את העלם נתן בלבם	אהבת עוללים ותינוקות נתן בלבם של אבותיהם	Gen. r. 3. 11; Num. r. 11; Jalk.
8, 1	ישֶׁנֶּא	יְשַׁנֵּא	Taan. 7b
8, 10	וישתכחו	וישתבחו	Git. 56b; Jalk. Deut. 946; Jalk. Kön. 975.
8, 10	קברים	קבוצים	Git. 56b
12, 11	כדרבנות	כדַרְבָּנוֹת	Num. r. 14, 15
Esth. 2, 5	יהודי	יחידי	Esth. r. 6, 4
2, 7	לבת	לבַּיִת	Meg. 13a; Jalk.
Dan. 7, 3	שנין	סנין	Lev. r. 13, 5
Esr. 8, 27	שנים	שְׁנַיִם	Arach. 10b
I. Chr. 2, 18	בָּנֶיהָ	בוניה	Sota 12a
15, 22	ישור (יסר MT)	יָשִׁיר	Arach. 11a
II. Chr. 24, 24	שפטים	שְׁפוּטִים	Ex. r. 83

wenn auch nicht immer zutreffend und vollständig, hat Rosenzweig, (Die A.-Deutungen 17) hingewiesen.

Die älteren rabbinischen Autoren waren in der Erklärung der A. vor allem bemüht, die Talmudlehrer von jedem Verdacht einer Kritik am überlieferten Texte freizusprechen. Eine gute Zusammenstellung dieser älteren Literatur nebst wertvollen eigenen Bemerkungen bietet S. B. Bambergers Schrift „Kore be-Emet", Frankfurt 1871. Die Liste, die wir bringen, stellt, in den meisten Fällen dem von Rosenzweig

gesammelten Material folgend, die ausdrücklich durch die A.-Formel gekennzeichneten Deutungen dieser Art, die in den rabbinischen Schriften erwähnt werden, in der Reihenfolge der biblischen Bücher zusammen.

S. B. Bamberger, Kore be-Emet, Frankfurt 1871; *Waldberg*, Darche ha-Schinnujim; *Mecklenburg*, ha-Ketab weha-Kabbala; *Oppenheim*, Jeschurun IV, 172; V, 4; *A. Rosenzweig*, Die Al-tikre Deutungen, ein Beitrag zur talmudischen Schriftdeutung (erweiterter Sonderabdruck aus „Festschr. zu I. Lewys 70. Geburtstag"), Breslau 1911; *Bacher*, Exegetische Terminologie I, 175f.

T.

ALABAMA, einer der Südstaaten der Vereinigten Staaten von Nordamerika. In Mobile, dem südlichsten Teile des Staates, dürften Juden vor 1724 gewohnt haben, denn in diesem Jahre wurden sie durch eine Verfügung des Gouverneurs (Mobile war einer der neun Distrikte der französischen Kolonie Louisiana) vertrieben. 1785 kam Abraham Mordechai aus Pennsylvania nach A., wo er 50 Jahre lang mit den Indianern Handel trieb. Mordechai glaubte, daß die Indianer von Juden abstammten. Sie erklärten ihm, daß der Ausruf „Yavoyaja! Yavoyaha!", den sie in ihren Tänzen machten, Jehowa oder den Großen Geist bedeutete, und daß sie damit den Dank für die gesegnete Ernte äußerten. 1802 eröffnete Mordechai eine Baumwollspinnerei, die erste im Staate A. Zwei Juden aus Georgia waren ihm bei der Einrichtung derselben behilflich. In den Städten Claiborne und Uniontown siedelten sich Juden um 1840 an, in Selma, Huntsville und Demopolis um 1850. Die erste Gemeinde wurde in Mobile im J. 1844 begründet, die folgende in Montgomery 1852 und sodann in Claiborne 1855. Später entstanden Gemeinden in Selma, Birmingham, Huntsville, Demopolis, Anniston, Uniontown, Tuscaloosa und Sheffield. Bei der Gründung der letzteren Stadt im J. 1884 waren Juden beteiligt. Philip Phillips war Mitglied des Kongresses, Jehuda P. Benjamin war Generalstaatsanwalt der Südkonföderation, 1861 stellvertretender Kriegsminister und später Staatssekretär, Adolph Proskauer und Nathan Straus saßen in der gesetzgebenden Körperschaft des Staates A. Salomon Block war mehrmals Mitglied des Senats. Benjamin M. Mayer war Herausgeber des „Birmingham Age-Herald" und Emil Lesser der des „Birmingham Courier". 1900 lebten in A. 5000–6000 Juden. 1920 betrug die Gesamtbevölkerung in A. 2348174, darunter 11150 Juden (0,5%); in den Städten Mobile und Montgomery war die Zahl der Juden je über 1000, in den übrigen Städten unter 1000. Von der Gesamtzahl der Juden in den Vereinigten Staaten machten die Juden in A. nur 0,3% aus. Die jüdische Einwanderung nach A. ist sehr gering.

Jewish Ledger (New Orleans), 19. Mai 1899, 18. Mai 1900; *Amer. Jew. Year Book* 5687, 1926.

W.

ALABARCHES, Beamtentitel aus der römischen Kaiserzeit, dessen Bedeutung lange Zeit falsch verstanden worden ist. Josephus bezeichnet zwei vornehme alexandrinische Juden in der ersten Hälfte des 1. Jhts. p., nämlich Alexander Lysimachos und Demetrios (Jos., Ant. XVIII, 159, 259; XIX, 276; XX, 100, resp. XX, 147) als „Alabarches". Man hat diesen Titel als eine Bezeichnung für den Vorstand der jüd. Gemeinde gedeutet und daran viele etymologische Hypothesen geknüpft (s. G. Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte, Turin 1870, 214 ff.). Das Wort, das auch außerhalb Ägyptens vorkommt, hat aber an sich mit den Juden nichts zu tun; es bedeutet vielmehr einen hohen Finanzbeamten, vielleicht ursprünglich einen Großpächter (Anth. Palat. XI, 383). Reiche alexandrinische Juden, wie Demetrius und Alexander Lysimachus, konnten in ihrer Eigenschaft als römische Bürger auch dieses Amt bekleiden, das dadurch aber keineswegs spezifisch jüdisch wird. Die genaueren Funktionen des Amtes, die Etymologie des Wortes und sein Verhältnis zu dem anderen umstrittenen Terminus „Arabarches" bleiben vorläufig ungewiß.

Schürer III, 132f; *J. Lesquier*, L'armée romaine d'Égypte in Mémoires de l'Instit. Français d'archéol. du Caire XLI (1918), 421 ff.

E. E. B.

ALAGON, Stadt in Spanien, Provinz Saragossa. Eine jüd. Gemeinde ist in A. erst seit der Mitte des 13. Jhts. nachweisbar, hat aber zweifellos bereits früher existiert. A. gehörte zu den kleineren jüd. Gemeinden in Aragonien. Sie besaß ähnliche Privilegien wie die Gemeinde von Saragossa, deren Mitglieder teilweise Grundbesitz in A. hatten, wodurch es zu Streitigkeiten zwischen den beiden Gemeinden wegen der Steuerpflicht ihrer Mitglieder kam. Am Ende des 13. Jhts. versammelten sich die Vertreter der aragonischen Juden öfters in A. zum Zweck der Repartition der von ihnen gemeinsam zu zahlenden Steuern.

Régné, Catalogue des actes de Jaime I., Pedro III. et Alfonso III., rois d'Aragon, concernant les Juifs, Nr. 229, 246 u. ö.

W. F. B.

ALAIS (provençalisch Alez, Ales, hebr. אליץ), Stadt im Departement Gard in Südfrankreich. Im Mittelalter gab es hier eine jüd. Gemeinde. Salomo Ben Adret erzählt davon, daß die Gemeinden „zwischen Narbonne, Arles, Avignon

und A." einen bestimmten Brauch geübt hätten. Die Coutumes d'Alais von 1216–22 erwähnen die Formel eines Eides, den die Juden in A. zu leisten pflegten. Anfang des 14. Jhts. lebte dort ein Arzt Jakob ha-Levi; er verfaßte um 1300 medizinische Schriften, die handschriftlich in der Bodleiana aufbewahrt sind. Ein Jakob b. Jehuda kopierte in מגדול אלוין (vermutlich A., wo ehemals eine befestigte Burg bestand) um die Mitte des 13. Jhts. die hebräische Übersetzung des arabischen Briefes über Astrologie von Maimonides an die Gelehrten von Marseille. אלוין dürfte nach Gross (Gall. Jud.) ein Schreibfehler sein und könnte אלין gelesen werden.

Gall. Jud. 59–60. W.

ALAMAN (אלאמאן), ein im Orient gebräuchlicher Familienname, diente ursprünglich als Beiname, der soviel als „Deutscher" bedeutete; er wurde von verschiedenen Personen geführt, die ihren Ursprung auf einen gemeinsamen Stammvater Josef b. Salomo aus Buda zurückführten. Als die Türken unter Suleiman am 10. Sept. 1526 gegen Buda vorrückten, zog eine Abordnung der Juden dieser Stadt, die vom ungarischen Heere und der übrigen Bevölkerung verlassen worden war, den Türken bis Földvár entgegen, um sie zu empfangen; an der Spitze dieser Abordnung stand ein Josef b. Salomo, der dem Sultan die Stadtschlüssel übergab; zum Lohn dafür ließ der Sultan die Juden aus Buda in seinem Reiche, und zwar in Viddin, Nikopol, Sofia und Plewna, Adrianopel und Konstantinopel, ansiedeln; diese bildeten dort besondere Gemeinden, und da sie untereinander deutsch sprachen, wurde ihrem eigentlichen Namen der Beiname A. = „Deutscher" hinzugefügt. Josef b. Salomo und seine beiden Söhne Schalti und Israel erhielten Ämter am Hofe Suleimans und seiner Nachfolger; außerdem wurden sie nebst ihren Nachfolgern in männlicher und weiblicher Linie durch einen Firman von sämtlichen zur Zeit bestehenden und später aufzulegenden Steuern befreit (dieser Firman ist unter dem Namen „Alaman" und die durch ihn privilegierten Personen als „Alamanlis" bekannt); es wurde ihnen ferner das Recht zuerkannt, je zehn Sklavinnen und fünf Sklaven aus den von den Piraten gefangengenommenen Sklaven zu erwerben, solange diese noch nicht zum Islam übergetreten waren. Endlich war jeder, der mit einem Alamanli einen Rechtsstreit hatte, verpflichtet, diesen vor den Scheich-ul-Islam (obersten muslimischen Geistlichen) zu bringen, der über ihn nach islamischem Recht zu urteilen hatte. Dieser Firman blieb in der europäischen Türkei bis 1878 in Kraft, und nach der Loslösung Bulgariens gingen die Familien Ben-Jaisch aus Ruschtschuk, Geron aus Razgrad, Jeruschalmi und Mazliach aus Küstendsche ihrer Privilegien verlustig, während die Familie Geron aus Adrianopel sie bis zur Ausrufung der Republik in der Türkei genoß.

Josef ha-Kohen, Dibre ha-Jamim. le-Malche Zarefat u-Malche Bet Ottoman ha-Tugar (II. T.); *Samuel de Modina,* Responsen (Jor. D., § 40, Eben ha-Eser, § 18); *Josef Sambari,* Dibre Jossef (Handschr. der Pariser Alliancebibliothek); *S. A. Rosanes,* Dibre Jeme Jisrael be-Togarma II, S. 244–248.

G. W. S. A. R.

ALAMANI, IBN AARON BENZION BEN JOSUA, Dajjan und hebr. Dichter, lebte in Alexandrien im 12. Jht. Sein Vater war ein hervorragender Arzt, er selbst hoch angesehen. Der Familienname hängt mit dem arabischen al-Umani „der Mann aus Oman" zusammen. 1141 bis 1142 weilte Jehuda ha-Levi drei Monate in seinem Hause, als er infolge eines Sturmes seine Reise nach Palästina unterbrechen und in Alexandrien an Land gehen mußte; A. lud ihn in seinen Palast, gewährte ihm Gastfreundschaft und ließ ihm durch die angesehensten Juden huldigen. Jehuda ha-Levi feierte seinen Freund in zahlreichen Gedichten und Briefen. Eine Reihe von Liedern, die er A. gewidmet hat, wurde in den „Diwan" aufgenommen.

Graetz VI³, 137; *Luzzatto,* Virgo, passim; *Diwan,* ed. H. Brody I. II. passim; *Steinschneider,* JQR XI, 486.

E.

ALAMANNUS, ELIA (ca. 1400–1450), Arzt und Hausgenosse des Herzogs von Bourbon, überbrachte im J. 1420 Briefe des Königs Alphons IV. an den Papst Martin V., mit dem er über die Angelegenheit des Königs und wohl auch über die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden verhandelte.

Stern, Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, Urk. 13, 15; *Cassuto,* Gli ebrei a Firenze nell' etá dell Rinascimento 24–25.

E. I. Z.

ALAMI, SALOMO (oder vielleicht nach Steinschneider, Al-Ami = der Blinde), ethischer Schriftsteller, lebte Ende des 14. und Anfang des 15. Jhts., zuerst in Spanien, später in Portugal. Hier verfaßte er 1415 die Schrift „Iggeret Mussar", ed. pr. Sabbioneta 1554; spätere Auflagen: Konstantinopel 1573–78, Krakau 1612 usw. (Es gibt auch eine alte Ausgabe s. l. u. a., deren Titel „Iggeret ha-Tochecha weha-Emuna" lautet und der Name des Autors in Salomo Ibn Lachmis korrumpiert ist). 1854 wurde die Schrift von Jellinek in Leipzig neu herausgegeben; ein Teil des Buches ist von Zunz in deutscher Übersetzung

im Jahrbuch für Israeliten, IV, Wien 1844, veröffentlicht worden (in Zunz, Schr. II, 177 u. d. T. „Eine alte Stimme" aufgenommen). „Iggeret Mussar" stellt eine Art Sendschreiben dar, das A. an einen seiner Schüler in Portugal gerichtet hat. Es ist in Reimprosa abgefaßt und in Kapitel eingeteilt. Man kann es als eine der wertvollsten und kulturhistorisch interessantesten Moralschriften der damaligen Zeit bezeichnen. Veranlaßt wurde die Schrift durch die Judenmetzeleien von 1391 in Kastilien, Katalonien und Aragonien, die A. als Augenzeuge miterlebt hatte. A. sieht diese Katastrophe als Strafe an für den Verfall der Sitten in der spanischen Judenheit (Igg. Muss. 8 u. 23). Er geißelt in scharfen Worten die sittlich-religiöse Entartung der spanischen Juden, ihr Streben nach Reichtum, Macht und leiblichen Genüssen, die Putzsucht ihrer Frauen, die Selbstsucht der Reichen, die alle Lasten auf die Schultern der Armen abzuwälzen suchten (26–27); die Mißachtung der Gelehrten und Frommen, die Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden der Unglücklichen, insbesondere gegen die Not der studienbeflissenen Jugend (29–30), unredliches Verhalten den Christen gegenüber, wodurch der Name Gottes entweiht, die Ehre des Juden geschändet und Judenhaß hervorgerufen würde (29). Den Gelehrten wirft er vor, daß sie nur für kasuistische Spitzfindigkeiten Sinn hätten und den wahren Geist der Tora nicht beachteten. Durch ihre Streitsucht, Mißgunst und sonstige Untugenden gäben sie der Menge ein böses Beispiel und untergrüben die Achtung vor der Lehre und ihren Trägern (10, 24). Anderen Gelehrten wiederum macht er zum Vorwurf, daß sie der Tora „griechische und sonst allerlei fremde Gewänder anlegen" und für die reine Gotteslehre den Irrwahn der Philosophie setzen (25–26). Gegenüber dem unehrerbietigen Verhalten der Synagogenbesucher weist A. auf die Andacht und das würdige Betragen der Christen beim Gebet und beim Anhören der Predigt als nachahmenswertes Beispiel hin. A. ermahnt seine Landsleute zu Fleiß (20), zur körperlichen Reinheit (15), zur Bescheidenheit (19–20), zur Achtung vor dem inneren Wert des Menschen (16, 21).

Über die Lebensumstände A.s ist sehr wenig bekannt. Es ist sogar zweifelhaft, ob er gleich nach den Judenverfolgungen 1391 oder erst 1411–12 nach Portugal ausgewandert ist.

Graetz VIII³, 37f., 65, Fußnote 109f.; *Weiß*, Dor V, 214; *Benjacob* 12, Nr. 238; *Zunz*, Schr. II, 177–182; *Steinschneider*, JQR XI, 486; *idem*, GLJ 66; *Winter-Wünsche*, Jüd. Lit. II, 445f.; *Karpeles*, Gesch. Lit. II, 191f.

K. J. He.

ALANEN, Stamm iranischer Herkunft, der im Südosten Rußlands zwischen Don, Wolga und dem Kaukasus wohnte. Er wird auch oftmals Ass oder Assia genannt, seine Reste bilden die heutigen Osseten. Die Alanen standen im 7.–10. Jht. unter dem Einfluß der Chasaren und übernahmen von diesen teilweise den jüdischen Glauben. Im Anfang des 10. Jhts. begannen die griechischen Missionare unter den A. das Christentum zu verbreiten. Unter dem Einfluß von Byzanz lösten die A. 931 ihr traditionelles Bündnis mit den Chasaren und erklärten ihnen den Krieg. Die A. erlitten aber eine schwere Niederlage und mußten den alten Bund mit den Chasaren erneuern. Die christlichen Missionare wurden im J. 932 aus dem Lande vertrieben. Nach einer Angabe des Benjamin von Tuḏela existierten noch im 12. Jht. im Lande der A. jüd. Gemeinden.

M. Schechter, An unknown historical document, JQR 1912 (Oktober); *J. Brutzkus*, Pismo chasarskago jewreja etc. Berlin 1924.

W. J. B.

ALAPIN, SIMON, (1856–1924), Schachmeister, geb. 7. Nov. 1856 in Petersburg, besuchte die Universität in Heidelberg. A. war nicht nur ein hervorragender Schachspieler, sondern auch ein großer Kenner der Schachtheorie und ständiger Mitarbeiter vieler Schachzeitschriften. Obgleich kein Berufsschachspieler, nahm A. an vierzehn internationalen Turnieren teil, wo er von 262 Partien 80 gewann, 99 unentschieden machte und nur 83 verlor. Seinen größten Erfolg errang er bei einem Turnier in Monte Carlo 1901, wo er von 21 Partien nur eine verlor. A. starb 1924 in Heidelberg.

G.-J. B. Ka.

ALÁPY, HENRIK, Mediziner (Chirurg), geb. 13. Sept. 1859 in Nyirbogdány (Com. Szabolcs), war Assistent bei Prof. Kovács, arbeitete auch bei Thiersch, Volkmann, Czerny, Guyon und Thompson. 1898 habilitierte sich A. an der Universität Budapest, wo er 1915 zum außerordentlichen Professor ernannt wurde; 1897 wurde er Leiter der chirurgischen Abteilung am „Brody Adél Kinderspital", 1911 Chef der chirurgischen Abteilung am jüd. Spital, 1925 Direktor dieses Spitals. Während des Weltkrieges war er als Oberstabsarzt tätig. Seine wissenschaftlichen Arbeiten sind in ungarischen, deutschen und englischen Zeitschriften veröffentlicht.

F. K. – O. W. V. H.

AL-ASCHARIJA s. Ascharija

ALASCHKAR, ABRAHAM BEN MOSE, Rabbiner, lebte im 17. Jht. in Ägypten, Palästina und Syrien. A. wird in den Responsen seines Vaters erwähnt. Er stand mit R. Josef Karo in Verbindung, wie aus dessen Werk „Abkat Rochel" (Nr. 118–19) hervorgeht.

Or ha-Chajim, Nr. 44; *Cat. Bodl.*, Col. 1745.

F. S. A. R.

ALASCHKAR, JOSEF BEN MOSE, rabbinischer Autor und hebräischer Dichter um 1500. Er gehörte zu den aus Spanien im J. 1492 Vertriebenen, die nach Afrika flüchteten. A. ließ sich in Tlemçen (Algerien) nieder und wurde dort Leiter einer Talmudschule. Er verfaßte folgende Werke, die unveröffentlicht blieben: 1. Abrech, Erläuterungen zu Raschi; 2. Edut bi-Jehossef, Kommentar zu dem Abschnitt über die Schächtgesetze im Codex des Maimonides; 3. Merkebet ha-Mischne, ein ausführlicher Kommentar über Pirke Abot; 4. Refuat ha-Nefesch, über religiöse Ethik. In den genannten Schriften erwähnt er noch einige von ihm verfaßte Werke: „Derech Ez Chajim", Erläuterungen zu einigen Stellen im Tur Orach Chajim; „ha-Tappuach", enthält Erläuterungen zur Bibel, zu den Sprüchen des Talmud und zum Sohar; „Zofnat Paaneach", unbekannten Inhalts (erwähnt in den Vorreden zu „Edut bi-Jehossef" und „Refuat ha-Nefesch"); „Porat Jossef" oder „Sefer ha-Massoret", über die religiöse Tradition. Ferner schrieb er Gedichte und ganze Bücher in Versform, darunter eine Paraphrase des Traktats Abot und die Schächtgesetze, ferner Verse über die siebzig Arten der Terefa, zwei Gedichte zu Ehren seines Zeitgenossen und Landsmannes Salomo b. Simeon Duran und einige religiöse Oden und Hymnen.

Carmoly, Ozar Nechmad III, 105; *Fünn*, Kenesset 456.

M.

ALASCHKAR, MOSE BEN ISAAK, (1466 bis 1542), Talmudgelehrter und liturgischer Dichter, geb. 1466 in Spanien. A.s Geburtsort ist nicht bekannt, doch geht aus seinen Aufzeichnungen hervor, daß er in seiner Jugend Schüler des R. Samuel Valensi in Zamora war. Bei der Vertreibung der Juden aus Spanien war A. sechsundzwanzig Jahre alt. Er schiffte sich nach Nordafrika ein, geriet mit anderen jüd. Flüchtlingen in Gefangenschaft und war einmal dem Ertrinken nahe (vgl. sein Gedicht במה אקדם). Schließlich landete er in Tunis, wo sich u. a. auch der Geschichtsschreiber und Astronom Zacuto niedergelassen hatte. Als 1510 die nordafrikanische Stadt Tripolis (Tarabulus) von den Spaniern erobert wurde und der größte Teil der jüd. Einwohnerschaft in Gefangenschaft geriet, flüchteten auch die Juden von Tunis, darunter A. und Zacuto. A. floh zunächst nach Patras in Griechenland und gründete dort ein talmudisches Lehrhaus. Zu seinen Jüngern in Patras gehörte auch R. Elijahu b. Elkana Capsali, der nachmalige Rabbiner in Canea. Von Patras wandte sich A. nach Ägypten. 1522 fungierte er bereits als Dajjan in Kairo. Er genoß als scharfsinniger und kenntnisreicher Talmudist hohes Ansehen. Auch aus anderen Ländern rief man seine Entscheidung in halachischen Streitfragen an. Mit den hervorragendsten zeitgenössischen Rabbinern stand er in gelehrtem Briefwechsel, so mit Levi b. Chabib, Jakob Berab, Elia Misrachi, Meir Katzenellenbogen, David Kohen aus Korfu, Elijahu Capsali und Jehuda Delmedigo. In Kairo trat R. Samuel Sidillo, Verf. der talmudisch-methodologischen Schrift „Kelale Schemuel", in heftiger Weise einer eherechtlichen Entscheidung A.s entgegen. Neben einer Anzahl ägyptischer Gelehrter schloß sich auch Jakob Berab in Safed den Einwänden Sidillos an, während Levi b. Chabib in Jerusalem es ablehnte, A.s Entscheidung anzuzweifeln. Mit Jakob Berab hatte A. auch sonst manche halachische Kontroverse, während er mit Levi b. Chabib in vielen Streitfragen übereinstimmte. In einem Gedichte und in einem Briefe an Levi b. Chabib beklagt sich A. über die Anfeindungen, denen er in Kairo ausgesetzt sei. Diese Mißhelligkeiten trugen wohl mit dazu bei, daß A., als er alt wurde, Ägypten verließ und nach Jerusalem auswanderte. A. starb 1542 in Jerusalem.

Schon als Kind zeichnete sich A. durch Fleiß und besonderes Wissen aus (vgl. Nr. 23 seiner Responsensammlung). Er war auch der arabischen Sprache kundig und studierte die arabisch geschriebenen talmudischen Abhandlungen und Responsen früherer Gelehrter, so z. B. die Responsen des Maimonides. Er selbst übersetzte ein Responsum desselben ins Hebräische (ibid., Nr. 78 und 79). A. kannte auch das Buch „Al-Kafaja" des Abraham b. Mose Maimonides (vgl. ibid., Nr. 96) und eine Schrift „Al-Achkam" des Samuel ha-Kohen Gaon (ibid., Nr. 16; vielleicht identisch mit dem אחכאם שרע אלציצית des Samuel b. Chofni Gaon). Er besaß ferner Kenntnisse in der Geheimlehre, was aus den verschiedenen kabbalistischen Erklärungen zu ersehen ist, die Samuel Uçeda in seinem Kommentar zu Abot (Midr. Schemuel) in A.s Namen zitiert, sowie aus manchen Stellen in den liturgischen Gedichten A.s. Indessen war A.

Lebenslauf

A.s Bildung und Wirken

gegen die öffentliche Verbreitung der Geheimlehre (Midrasch Schemuel zu Abot III, 17). Er trieb auch religionsphilosophische Studien und bemerkt einmal, das Studium der Philosophie und anderer profaner Wissenschaften sei für gereifte und talmudisch gebildete Männer eine unbedenkliche Sache (ibid. III, 4). In einem seiner Responsen (Nr. 74) beschreibt er eine altjüdische Münze, die ihm zu Gesicht gekommen war.

In seinen talmudischen Darlegungen befleißigte sich A. möglichster Kürze und Klarheit. Er war ein Gegner der übertriebenen Dialektik und stützte sich in seinen halachischen Entscheidungen auf die Lehrmeinungen der älteren Autoritäten; abweichende Auffassungen späterer Gelehrter verwarf er in der Regel (vgl. Nr. 54 und 68 der Responsen A.s; doch s. ibid., Nr. 48). A. vertrat in Fragen des Gesetzes, besonders in denen des Eherechts, die mildere Richtung; hervorzuheben ist dieser sein Standpunkt in bezug auf die Wiederverheiratung von verlassenen Frauen (s. AGUNA und vgl. die Responsen A.s, Nr. 25 und 112). Maßgebend für ihn waren in erster Reihe die spanischen Dezisoren. Besonders hoch schätzte er Maimonides und nahm ihn gegen seine halachischen Kritiker energisch in Schutz (ibid., Nr. 27). Auch die religionsphilosophischen Lehren Maimunis fanden in A. einen warmen Verteidiger. Gegen das antimaimunische und wissensfeindliche „Sefer ha-Emunot" des Schem Tob b. Schem-Tob wandte sich A. in überaus scharfen Worten (ibid., Nr. 117). Er glaubte an die Echtheit des dem Maimonides zugeschriebenen kabbalistischen Sendschreibens „Megillat Setarim" (ibid.).

A. war von konziliantem Wesen und in seiner wissenschaftlichen Polemik im allgemeinen maßvoll, doch scheute er sich gelegentlich nicht, halachische Ausführungen, die ihm ganz unhaltbar erschienen, ohne Rücksicht auf die Person des Gegners scharf zu kritisieren. Selbst über den ihm eng befreundeten Levi b. Chabib äußerte er einmal, daß dessen Ausführungen dem gesunden Menschenverstande widersprächen (ibid., Nr. 41). Ebenso entschieden wies er einzelne Lehrmeinungen Josef Kolons, Jakob b. Aschers (Verf. der „Turim") und Josef Albos zurück; der Ton seiner Polemik gegen diesen mißfiel sogar seinem Freunde Levi b. Chabib, dem Antagonisten Berabs (vgl. Responsen des Levi b. Chabib, Nr. 232). Die Herausgeber von A.s Responsen sahen sich veranlaßt, einzelne allzuscharfe, gegen Berab gerichtete Sätze im Responsum Nr. 16 zu mildern und zum Teil ganz fortzulassen. A.s Responsen, 121 Nummern umfassend, erschienen Sabbioneta 1554, Neudruck Siodłkow 1834. Nr. 117 der Responsensammlung, die kritische Einwände gegen das „Sefer ha-Emunot" des Schem-Tob b. Schem-Tob enthält, erschien auch separat als Anhang zu der genannten Schrift Schem-Tobs, Ferrara 1557. Am Schluß der Responsensammlung sind fünf liturgische Gedichte A.s abgedruckt. Dieselben Dichtungen und noch weitere zwei Poesien A.s finden sich in der Sammelschrift „Jefe Nof", Venedig s. a. (1576?). Es gibt ferner ein mit dem Akrostichon שלמה משה אלשקר gezeichnetes Gedicht, beginnend mit den Worten שלשים ושתים נתיבות, dessen zweiter Teil (מרומם על כל ברכה ותהלה) sicherlich A. zum Verfasser hat, während der erste Teil Salomo Ibn Gabirol zugeschrieben wird. Dieses Gedicht ist in der Gebetsammlung „Aschmoret ha-Boker", ed. Proops, Amsterdam 1743, im Gebetbuch Jakob Emdens I, 42 und sonst (z. B. in Baers „Leket Zebi") häufig abgedruckt. Die Frommen in Palästina und in Italien pflegten diese Dichtung in der Frühandacht vor dem Beginn des Morgengebets zu rezitieren. — Andere Schriften A.s sind unediert geblieben, so sein Kommentar zu den Turim, betitelt „Geon Jaakob", der David Conforte, Azulai und noch neueren Gelehrten handschriftlich vorgelegen hat; ferner ein Subkommentar zu Raschis Pentateuchkommentar, angeführt von Azulai, und der von Samuel Uçeda ausgiebig benutzte Kommentar zu Abot.

Werke

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Piotrków, 57ff.; *Azulai* I, s. v.; *Or ha-Chajim*, Nr. 1116; *Landshuth*, Ammude 11, 210ff.; *Horodezky*, le-Korot ha-Rabbanut 57–70; *A. Grünhut*, ha-Olam 1907, Nr. 5, 67; *Graetz* IX, 4, 14f.

K. S. A. H.

ALASKA, Territorium der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Nach der Zählung von 1920 betrug die Gesamtbevölkerung 55305; die Zahl der Juden wurde auf 500 geschätzt.

Amer. Jew. Year Book 5687. W.

ALATINO (Alatini), jüdische Gelehrtenfamilie in Italien. Das erste bekannte, hervorragende Glied dieser Familie ist Petachja Jarè b. Baruch, der im 16. Jht. in Spoleto, Rom und Recanati lebte. Einige Responsen von ihm sind erhalten; in einem Gutachten erscheint er 1535 als Rabbiner in Rom. Seine Söhne waren die Ärzte Jechiel Rechabja (s. d.) und Mose Amram (s. d.) sowie der Rabbiner Baruch Abraham. Die Angabe, es seien drei Brüder Jechiel, Mose und Vitale Ärzte gewesen, beruht auf einem Irrtum. Vitale ist lediglich die italienische Übersetzung von Jechiel. Baruch Abraham lebte in Spoleto und Ferrara. Aus dem J. 1579 ist ein

Responsum von ihm erhalten. Er und sein Sohn Jechiel haben in Ms. 124 des British Museum ihren Namen eingetragen. Mose Amram hatte zwei Söhne, Bonaiuto Asriel Petachja (s. d.) und Immanuel. Asriel Petachja nannte seine Söhne: Mose Amram (d. J., s. d.) und Baruch Abraham. Mose Amrams Sohn ist wohl Rafael Chajim b. Mose Amram A., dessen Name in Ms. Paris 1195 eingetragen ist. Andere Angehörige der Familie sind: 1. der Arzt Iseppe Benedetto A. (gest. in Ferrara 1737), der eine Stiftung für die jährliche Ausstattung von zwei Bräuten in Ferrara hinterließ, 2. Asriel A., Rabbiner und Prediger in Padua, Schüler von Jakob Forti, lebte um 1800; er verfaßte ein Werk „Ikkarim" (Ms. Adler 31, 1816). Über Jehuda b. Salomo A. s. ALATRINI, ANGELO. Statt Chajim A. bei Neppi-Ghirondi, Toledot, p. 104, muß es Jechiel A. heißen.

Baruch
|
Petachja Jarè

Jechiel Rechabja (Vitale) — Mose Amram — Baruch Abraham

Asriel Petachja (Bonaiuto) — Immanuel

Mose Amram — Baruch Abraham
|
Rafael Chajim

Berliner, Hebr. Grabschriften in Italien I (1881), Nr. 45, 125; *Ghirondi*, TGJ 104, 128; *Pesaro*, Appendice alle memorie storiche sulla comunità israelitica ferrarese (1880) 31; *HB* XVIII, 134; XXI, 76; *Mosè* VI, 133, 192, 265; *Mortara*, Indice 30, 49; *REJ* X, 195; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 94; *Margoliouth*, CMBM; *Adler*, Catalogue; *ZHB* VI, 149.

E. U. C.

ALATINO, BONAIUTO (ASRIEL PETACHJA BEN MOSE), Arzt und Rabbiner in Italien um 1600. Er verfaßte „Torat Mukze", ein halachisches Werk, das ebenso wie seine Responsen ungedruckt blieb. Seine Erläuterungen zum „Schulchan Aruch" werden von Jakob Vita Recanati („Piske Recanati ha-Acharonim" Kap. 24), erwähnt. Als 1617 der Kardinal von Ferrara eine Religionsdisputation veranstaltete, war A. der Vertreter der Juden. Seine Argumente faßte er in einer besonderen Schrift zusammen, die Josef Jarè 1867 in Livorno u. d. T. „Wikkuach al Nizchijut ha-Tora" anonym herausgab, weil der Name des Verfassers in der Handschrift fehlte. Einige Jahre später fand Jarè ein zweites Ms. mit dem Namen des Verfassers. 1621 wurde A. zum Mitglied einer Kommission gewählt, die sich um die Aufhebung des Ghettozwanges für die Juden von Ferrara bemühte. — Über A.s sonstige literarische und ärztliche Tätigkeit vgl. ALATINO, MOSE AMRAM I.

E. U. C.

ALATINO, JECHIEL RECHABJA (VITALE), Arzt in Italien im 16. Jht. 1532 weilte er in Todi, wo er der Lehrer seines Neffen David de Pomis war, des Verfassers von „Zemach Dawid", der 1532–35 mit seinem Vater in Todi wohnte. 1535 und 1550–1555 finden wir A. in Spoleto. Als berühmter Arzt behandelt er den Papst Julius III. und den Professor der Medizin, Bartolomeo Eustachio, in Perugia. A. erwarb sich ein großes Vermögen, und als der Papst den Juden eine besondere Türkensteuer auferlegte, hatte A. die Summe von 32 Scudi zu zahlen (während die gesamte römische Gemeinde 300 Scudi zahlte). Gegen Ende seines Lebens ließ er sich, nach der Vertreibung der Juden aus dem Kirchenstaat (1569), in Ferrara nieder. Als David de Pomis 1587 die Vorrede zum „Zemach Dawid" verfaßte, war A. nicht mehr am Leben.

E. U. C.

ALATINO, MOSE AMRAM I., Arzt in Italien, väterlicherseits Bruder von Jechiel Rechabja A., geb. 1529, gest. 1605 in Venedig. Er studierte an der Universität Perugia, erwarb den Doktorgrad und war dann in Spoleto gemeinsam mit seinem Bruder als Arzt tätig. Später lebte er, nach der Vertreibung der Juden aus dem Kirchenstaat (1569), in Ferrara; er und sein Sohn Asriel Petachja (Bonaiuto) wurden dort als Ärzte berühmt. 1592 erhielten sie vom Papst Clemens VIII. ein besonderes Privileg, auch weiterhin ihre ärztliche Tätigkeit in Ferrara auszuüben. Als Ferrara 1597 unter die Herrschaft des Kirchenstaates geriet, beschloß A., wie aus einem seiner Briefe zu ersehen ist, die Stadt zu verlassen; jedoch blieb er noch einige Jahre in Ferrara und ließ dort 1603 von dem Kardinal, der die Stadt verwaltete, das oben erwähnte Privileg für sich und seinen Sohn bestätigen. Nach einiger Zeit übersiedelte er nach Venedig, wo er bis zu seinem Tode blieb. A. hatte noch einen zweiten Sohn, Immanuel, der als Jüngling Ende des J. 1604 starb; einige Monate später folgte A. ihm ins Grab. Jehuda da Modena verfaßte die Grabschriften für beide.

A. ist auch als Übersetzer von Bedeutung. Er übertrug in fünfjähriger Arbeit (1568–1573) Serachja Chens hebr. Version von Themistius' Paraphrase zu Aristoteles' „De Coelo" ins Lateinische (erschien Venedig 1574). Ferner

übertrug er aus dem Hebräischen des Salomo b. Nathan ha-Meati Galens Kommentar zu Hippokrates' „De aere, aquis et locis" ins Lateinische (erschien anonym in der Galenausgabe, Paris 1679; IV, 187). David de Pomis berichtet 1587, daß A. zu dieser Zeit die lateinische Übersetzung des ersten Teils von Avicennas „Kanon" (aus dem Hebräischen) beendet hatte, und in dem päpstlichen Privileg von 1592 heißt es, daß er und sein Sohn damals mit dieser Übersetzung beschäftigt waren; sie ist jedoch verloren gegangen, und wir wissen nicht, ob sie vollendet wurde. — Von Ferrara aus schrieb A. 1580 einen Brief an den Apostaten Andrea del Monte (Josef Zarfati oder Josef Moro), der päpstlicher Zensor für hebr. Bücher war, und bat ihn um milde Führung seines Amtes.

Ghirondi, TGJ 256; *Steinschneider*, HÜ 126, 664, 686, 985; *Cat. Bodl.* 1766–67; *S. H. Margulies* in Berliner-Festschrift (1903) 265—272; *David de Pomis*, Zemach Dawid, Einl.; *Blau*, Leo Modenas Briefe und Schriftstücke (1905) 67, 3; *Berliner*, Hebr. Grabschriften in Italien I (1881), Nr. 45, 125; *David Kaufmann*, Mag. W. J. XVII, 172–73; *Bruzzone*, REJ XIX, 135; *Balletti*, Gli ebrei e gli Estensi, Modena 1913, 67.

E. U. C.

ALATINO, MOSE AMRAM II. (BEN ASRIEL PETACHJA), Rabbiner in Ferrara im 17. Jht. Als solcher wird er in einer Liste vom J. 1648 erwähnt. In einem Briefe an seinen Bruder Baruch Abraham spricht A. von einem Marannen, der trotz seines hohen Alters sich beschneiden lassen wollte (selbstverständlich ist dies nicht, wie man vermutet hat, der Briefschreiber selbst).

E. U. C.

ALATINO, VITALE s. Alatino, Jechiel Rechabja.

ALATRI, CRESCENZO (1825–1897), italienischer Schriftsteller, geb. 1825 in Rom. A. war Mitbegründer der auf eine moderne Erziehung der armen Ghettokinder in Rom hinzielenden „Società di Fratellanza" (1875). Als Student übersetzte er einen vom Oberrabbiner Roms Mose Israel Hassan zu Ehren des Papstes Pius IX. verfaßten hebr. Psalm ins Italienische (gedruckt in Rom, s. a. [1847]). A. übersetzte auch die von Hassan zu seinem Amtsantritt in Alexandrien verfaßten hebr. Gedichte ins Italienische und Französische (gedruckt mit einer Einleitung E. Benamozeghs, Livorno 1858). A. verfaßte eine Geschichte der Juden in Rom, wovon nur ein Auszug in „Educatore Israelita" 1856, 262ff. veröffentlicht wurde. Das übrige blieb unediert. A. starb in Rom im J. 1897.

Vogelstein-Rieger, Gesch. der Juden in Rom II, 372, 404, 407, 409; *Schwab*, Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives 1923, p. 4.

E. U. C.

ALATRI, GIACOMO (1833–1889), Bankier und Philanthrop, Sohn von Samuele A. (s. d.), geb. in Rom 1833. Er war lange Zeit Direktor der Banca Romana. A. war Vorsitzender des Komitees für jüd. Kindergärten in Rom. Er gehörte ferner zu den Begründern der „Società di Fratellanza" für Erziehung der jüd. Jugend zu Handwerk und Industrie (1875). A. verfaßte „Sul riordinamento delle banche di emissione in Italia", Rom 1888. Er starb 1889.

Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II, 2, 185, 209, 212–13; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 409; *Vessillo Israelitico* 1889, 91–98.

E. U. C.

ALATRI, SAMUELE (1805–1889), jüd. Politiker in Italien, lebte zur Zeit der Emanzipation; geb. 1805 in Rom. Schon 1828 war er Mitglied des Verwaltungsrats seiner Gemeinde, wurde dann Präsident, zuletzt Ehrenpräsident derselben. Als unter Gregor XVI. der Gemeinde erlaubt wurde, jährlich eine Deputation zum Papst zu entsenden, war A. gewöhnlich der Führer der Deputation. Unter Pius IX. begann er auch am öffentlichen Leben Roms teilzunehmen. Unter der römischen Republik war er Mitglied einer Verteidigungskommission während der Belagerung der Stadt (1849). Unter Pius IX. wurde A. in den Verwaltungsrat der päpstlichen Bank gewählt. Bei der Vereinigung Roms mit dem Königreich Italien im J. 1870 war A. Mitglied der Kommission, die Viktor Emanuel die Stimmen der Bevölkerung für den Anschluß übergeben sollte. Später wurde er vom zweiten Bezirk Roms ins Parlament entsandt. Unter seinen vielen gedruckten Reden ist die Ansprache, die er bei der Eröffnung des Rabbinerseminars in Rom gehalten hat (Discorso per l'inaugurazione del Collegio Rabbinico Italiano, celebrata in Roma il 15 gennaio 1887 nella Scuola del Tempio, Rom 1887), hervorzuheben.

Berliner, Geschichte der Juden in Rom II, 2, 209-212; *Vogelstein-Rieger*, Geschichte der Juden in Rom II, 365, 367–368, 372, 377, 383, 388, 406, 408, 410; *Vessillo Israelitico* 1889, 180, 212, 260, 295, 367; *Adler*, Catalogue 6, Nr. 3297.

E. U. C.

ALATRINI, ANGELO (Jochanan Jehuda b. Salomo), italienischer Schriftsteller, lebte zu Beginn des 17. Jhts. Er verfaßte hebr. Gedichte zu Ehren des „Bechinat Olam"-Kommentars seines Großvaters Mattitjahu A. (Ms. De-Rossi 88) und des „Moschia Chossim" von Abraham Jaghel Gallichi (das zweite Gedicht ist unter dem Namen Jehuda b. Salomo Alatinos am Schluß des Mochia Chossim, Venedig 1587 u. ö., und des „Ge Chisajon" desselben Abraham Jaghel Gallichi, Alexandrien 1880, gedruckt). Er verfaßte ferner italienische Paraphrasen in Terzinen von Bachja Ibn Pakudas „Barechi Nafschi", von Nissim b. Jakobs großem „Widduj", sowie dem „Widduj" für Mincha des Versöhnungstages. Diese Paraphrasen übersetzte sein Enkel Nathan Jedidja b. Elieser Orvieto ins Hebräische zurück und gab sie (zusammen mit einigen Sonetten seines Großvaters) in beiden Sprachen (Venedig 1628) heraus (ברכי נפשי לחסיד רבי בחיי בר' יוסף L'Angelica Tromba di M. Angelo Heb. Alatrini, con alcuni sonetti spirituali del medesimo). Einige Briefe von ihm sind im Ms. Montefiore 488, p und Ms. Oxford 1989, 6 erhalten.

Benjacob 87, Nr. 632; 578, Nr. 546; *Mortara*, Indice 2; *HB* XXI, 78; *Steinschneider*, MGWJ XLIII, 321; *Hartwig Hirschfeld*, Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library, JQR *XV*, 155; *Coen*, Saggi d'eloquenza ebrea, Firenze 1827, 23; *Blau*, Leo Modenas Briefe und Schriftstücke, hebr. Teil 84.

E. U. C.

ALATRINO (ALATRINI) jüd. Familie in Italien, die, wohl aus Alatri in der Campagna stammte, sich aber dann in den päpstlichen Marken niedergelassen hat. 1295 finden wir Menachem b. Salomo A. in Fermo (Ms. Vat. 436), 1372 Elijahu b. Josef b. Jechiel A. in Macerata, wo er das „Sefer ha-Chinnuch" abschrieb (Ms. Paris 400), während er Ende des Jahres 1389 in Forli für Mose b. Daniel den Kommentar Abraham Ibn Esras zum Pentateuch kopierte (Ms. De-Rossi 1386).

Auch weiterhin waren die A.s als Schreiber tätig. So kopierte Abraham b. Menachem A. 1412 das „Minchat Jehuda" (einen Superkommentar des Jehuda b. Eleasar zu Raschis Pentateuchkommentar, Ms. De-Rossi 527), schrieb 1420 oder 1422 eine Sammelhandschrift (Ms. München 201), sowie 1426 einen Sammelband philosophischer Schriften (Ms. De-Rossi 286). 1433 wurde ein Kodex von Midraschim für ihn geschrieben (Ms. München 117). 1460–61 finden wir ihn in Rom (Ms. München 97). Zu seinen Nachkommen gehörte wahrscheinlich Mattitjahu b. Abraham A. (s. d.). Dessen Enkel waren Isaak b. Abraham A. (s. d.) und Jochanan Jehuda (Angelo) b. Salomo A. (s. d.). Ein Zeitgenosse des letzteren war Giuliano A. aus Ferrara, der mit Jehuda da Modena befreundet war. Der Diwan des letzteren enthält ein Hochzeitslied für Giuliano A. (1600), und von seinen uns erhaltenen Briefen ist auch einer an Giuliano A. gerichtet (1605). Über die Lebenszeit Salomo b. Abraham A.s, der in ein in der Laurentiana befindliches Exemplar der Erstausgabe der Propheten mit Kommentar von David Kimchi (Soncino, ca. 1486) seinen Namen eingetragen hat, wissen wir nichts Näheres. Statt Altareggi אלטרינ bei Mortara, Indice 3, ist wahrscheinlich Alatrino zu lesen.

Mortara, Indice 2; *HB* X, 104; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 135; *Blau*, Leo Modenas Briefe und Schriftstücke, hebr. Teil 84–85; *Cassuto*, Incunaboli ebraici, Firenze 1912, p. 19; die Kataloge von *De-Rossi*, *Perreau*, *Steinschneider*, *Munk-Zotenberg* über die erwähnten Mss.

E. U. C.

ALATRINO, ISAAK BEN ABRAHAM, Enkel des Mattitjahu A., Rabbiner in Cingoli bei Macerata und in Modena. Hier hielt er zu Pessach 1605 eine Predigt über das Hohelied, in der er allegorisch die Braut mit der menschlichen Seele verglich. Über das Hohelied verfaßte er ferner einen ausführlichen Kommentar in fünf Teilen u. d. T. „Kenaf Renanim". Im Vorwort erwähnt er seinen Großvater, den „Gaon" Mattitjahu b. Abraham. Ferner zitiert er einige Zeilen aus den „Dialoghi d'Amore" von Jehuda Abravanel in hebr. Übersetzung. Approbationen zu dem Werke gaben Menachem Asarja da Fano (1605) und Jakob Segrè (1611); ein Gedicht zu Ehren von A. verfaßte sein Studiengenosse und Schüler Eljakim da Sanguine. Das Werk blieb ungedruckt (Mss. Oxford 2220, 4; 2222, 5; Kaufmann 24, 25; Livorno 5). Ferner ist uns ein Verzeichnis philosophischer Termini mit italienischer Übersetzung erhalten, das entweder von A. verfaßt oder aus seinen Werken zusammengestellt ist (Ms. Oxford 1527).

Neubauer, CB: *Benjacob* 244, Nr. 242; *Ghirondi*, TGJ 214; *Mortara*, Indice 2; *HB* XIX, 104; *Max Weisz*, Katalog d. hebr. Hss. u. Bücher i. d. Bibliothek d. Prof. Dr. David Kaufmann s. A. 1906, 8; *C. Bernheimer*, Catalogue de manuscripts et livres rares hèbreux de la bibliothèque du Talmud-Tora de Livourne 1914, 5–6.

E. U. C.

ALATRINO, MATTITJAHU BEN ABRAHAM, wahrscheinlich Nachkomme Abraham b. Menachems (s. ALATRINO, Familie), verfaßte 1562–63 in Città di Castello einen Kommentar zu Jedaja ha-Peninis „Bechinat Olam" (Ms. De-Rossi 88).

Benjacob 69, Nr. 232; *De-Rossi*, Mss. codices hebraici I, 54–55.

E. U. C.

AL-AWANI, ISAAK, Dichter zu Anfang des 13. Jhts. in Bagdad. Die einzige Notiz, die es über ihn gibt, ist eine von Alcharisi, der ihn einen reichen Mann nennt, dessen Poesie ärmlich sei, und der sich die Würde eines Schulhauptes für schweres Geld erkauft hätte. Auf seinen Namen (al-Awani = Gefäß) anspielend, fährt Alcharisi spottend fort: das „Gefäß" ist untauglich, und fragt jemand, wo die von Kennern verworfene Dichtung zu finden sei, so lautet die Antwort: „verborgen ist es in den Gefäßen" (vgl. I. Sam. 10, 22). Dieses harte Urteil über A.s dichterisches Können hat sich als falsch erwiesen. Das einzige Gedicht, das sich von A. erhalten hat, ist ein schönes Muwascha (Gürtelgedicht), das sich neben den besten seiner Art behauptet. Nach dieser Feststellung, die von der Befangenheit Alcharisis zeugt, muß auch seine Angabe, A. habe sich ein Amt gekauft, Zweifeln begegnen. Übrigens ist den Worten Alcharisis nicht zu entnehmen, ob A. sein Amt als Schulhaupt angetreten hat, um es bald einem anderen zu überlassen, oder ob er es überhaupt nicht angetreten hat.

Alcharisi, Tachkemoni, Pf. 18; *Brody*, in ZHB, Jg. II, p. 157; *Kaufmann*, ibid., p. 188; *Poznański*, Bab. Geonim, p. 45.

B.

ALBA (ALBO), JAKOB DE, italienischer Rabbiner, geb. zu Monferrato, lebte bis Ende des 16. Jhts. mit seiner Familie in Konstantinopel. Durch ein tragisches Geschick verlor er seine Kinder und auch sein Vermögen (vielleicht als ausländischer Jude, infolge der damaligen politischen Umstände; vgl. Graetz IX, Kap. XI) und mußte die Türkei verlassen. Nach vielen Wanderungen fand er Anfang des 17. Jhts. in Florenz Gastfreundschaft und wurde dort Prediger. Seine Homilien über die fünf Bücher Moses erschienen u. d. T. „Toledot Jaakob" (Venedig 1609); sie enthalten allegorisierende Interpretationen in klarer und leicht faßlicher Form und verraten an manchen Stellen eine Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie (vgl. das Vorwort des Verfassers).

Wolf, Bibliotheca I, 580, 611; III, 440, 519; *Joecher*, Allgem. Gelehrten-Lexikon; *Cat. Bodl.*, col. 1179; *Mortara*, Indice, p. 2.

E. J. He.

ALBA DE TORMES, Stadt in Spanien, Provinz Salamanca. Das der Stadt im J. 1140 von Alfono VII. verliehene Stadtrecht berücksichtigt eingehend das Verhältnis der Juden zu den Christen: Die beiden Bevölkerungsgruppen werden einander in zivilrechtlicher Beziehung im wesentlichen gleichgestellt; Prozesse zwischen Christen und Juden finden in der Synagoge statt. Dagegen wird im Mordfall der Jude durch ein geringes Wergeld gesühnt, während er selbst bei Ermordung eines Christen Leib und Gut verliert. Das Stadtrecht von A. ist eines der ältesten spanischen Fueros, das den Juden einen besonderen Zinsfuß zuerkennt. Eine jüd. Chronik berichtet von einer großen Judenverfolgung im Königreich Leon im Todesjahre Alfonsos IX. (1230), von der auch A. mitbetroffen worden sei. Notizen der Kanzlei Sanchos IV. aus den J. 1283—1286 und 1293—1294 ergeben einiges über die Steuern der Juden in A. Die Gemeinde blieb bis 1492 bestehen.

Fueros Leoneses, ed. Américo Castro y Federico de Onis, Madrid 1916, S. 297 und 308f.; *Juchassin*, ed. Filipowski, 221a; *Med. Jew. Chr.* I, 95f.; *Amador de los Rios*, Historia de los judios de España, II. 615f., III. 597; *Mercedes Gaibrois de Ballesteros*, Historia del reinado de D. Sancho IV., Madrid 1922, Ap., S. 115, 151, 168, 177.

W. F. B.

ALBA JULIA s. Karlsburg.

ALBAGAL (אלבגל), wohlhabende Familie in Toledo, aus der besonders zu nennen ist: Salomo A., jüd. Kaufmann aus Toledo, Anfang des 14. Jhts., der auch in Villareal begütert war.

Benavides, Memorias de D. Fernando IV. de Castilla II, 745f.; *R. Ascher*, Resp. 170, 6; *Sichron Jehuda*, Nr. 70; *Kayserling*, REJ XXXIX, 314; *A. Freimann*, Jahrb. jüd. lit. Gesellsch. XII, 292.

W. F. B.

AL-BAGDADI s. Dunasch b. Labrat.

ALBALAG (IBN) ISAAK, Religionsphilosoph, hebräischer Übersetzer und Glossator von Al-Gasalis „Tendenzen der Philosophen" (Makassid al-Falassifa) und Verfasser eines hebr Superkommentars zu Averroes' mittlerem Kommentar der aristotelischen Physik. A. lebte in der zweiten Hälfte des 13. und zu Beginn des 14. Jhts., wahrscheinlich in Nordspanien. Seine hebr. Wiedergabe der „Makassid", die vermutlich am Anfang des 14. Jhts. geschrieben wurde, ist תקון הפילוסופים betitelt und erstreckt sich nur auf die beiden ersten Teile (Logik und Metaphysik) und den Anfang des dritten Teiles (Physik) der Al-Gasalischen Schrift; den Rest der Physik übersetzte bald darauf Isaak Ibn Polgar. A. selbst bemerkt in seinem Vorwort, daß sein Werk keine einfache Übersetzung, sondern eine selbständige Bearbeitung der „Makassid" darstelle. In der Tat fügt A. seiner Übertragung stellenweise kürzere Anmerkungen und längere

Leben u. Werke

Exkurse bei. Von den letzteren ist eine philosophische Abhandlung über das erste Kapitel der Genesis (Perusch Paraschat Bereschit) hervorzuheben, in der er die biblische Schöpfungsgeschichte mit der aristotelischen Kosmogonie in Einklang zu bringen sucht. Wegen dieser Hinneigung zur Lehre von der Ewigkeit des Universums (A. selbst bekennt sich zum Glauben an die „absolute Schöpfung" [החדוש המוחלט], nicht aber zur Theorie der Urewigkeit der Welt קדמות העולם), sowie wegen mancher anderen freisinnigen Anschauungen wurde A. von späteren strenggläubigen Religionsphilosophen heftig angefeindet und als Ketzer bezeichnet, so von Schem-Tob b. Schem-Tob im „Sefer Emunot", von Abraham Schalom im „Newe Schalom", von Mose Rieti im „Mikdasch Meat" und insbesondere von Isaak Abravanel in „Mifalot Elohim" und „Jeschuot Meschicho". Andererseits wurde A. von Isaak Ibn Polgar, Samuel Çarça und Jochanan Alemanno als Denker und Religionsphilosoph sehr geschätzt. Die Übersetzung A.s samt seinen Anmerkungen und der Ergänzung Polgars hat sich in zahlreichen Handschriften erhalten; in mehreren Mss. ist ihr ein Kommentar Mose Narbonis angefügt, dessen Textstellen jedoch einer anderen Übersetzung entnommen sind. O. H. Schorr, der ein Ms. von A.s Werk besaß, veröffentlichte im „he-Chaluz" das Vorwort A.s und längere Auszüge aus seiner Übertragung und seinen Noten.

A.s Absicht bei der Bearbeitung der Al-Gasalischen Schrift war, die Philosophie und insbesondere den Aristotelismus gegen Al-Gasalis Angriffe zu verteidigen. In Wirklichkeit habe dieser, wie A. ausführt, nicht Aristoteles selbst bekämpft, sondern die fälschlich dem Aristoteles beigelegten Lehren, die in der Darstellung Alfarabis und Ibn Sinas (Avicennas) enthalten sind. Auch Maimonides habe aus denselben Quellen geschöpft und Aristoteles darum mißverstanden. Richtiger habe Ibn Roschd (Averroes) die Intentionen Aristoteles' aufgefaßt.

A.s Religionsphilosophie

Die Philosophie habe mit der Religion vier Fundamentalsätze gemein: den Glauben an die Vergeltung, an die Unsterblichkeit der Seele, an das Dasein eines gerechten Gottes und an die Vorsehung. Da manche Gelehrte und viele unwissende Leute aber glaubten, daß die Philosophen diese Grundpfeiler der Religion untergraben wollen, habe er beschlossen, sämtliche Werke des Aristoteles ins Hebräische zu übersetzen. Bevor er an die Verwirklichung dieses Vorsatzes herantrete, wolle er jedoch eine Übertragung der Al-Gasalischen Schrift voranschicken, weil Al-Gasalis Methode eine mittlere sei, die sowohl der philosophischen Forschung wie dem religiösen Glauben gerecht werde. Die von Jehuda ha-Levi zuerst in die jüd. Religionsphilosophie eingeführte Unterscheidung der beiden Erkenntnisquellen: der philosophischen Forschung und der prophetischen Intuition, hat A. im Sinne der „doppelten Wahrheit" der christlichen Scholastiker des 13. Jhts. weiter ausgestaltet. Er bemerkt einmal: „Wie der Gedanke des Philosophen nur von einem anderen Philosophen begriffen werden kann, so kann das Wort des Propheten nur von einem anderen Propheten richtig erfaßt werden, denn die Art ihrer Erkenntnis ist nicht nur ganz verschieden, sondern geradezu einander entgegengesetzt: der eine erkennt das Intelligible durch das sinnlich Wahrnehmbare, während die Erkenntnis des anderen den umgekehrten Weg einschlägt". Es gebe viele Dinge, die das spekulative Denken für unmöglich hält, während sie dem Offenbarungsgläubigen als möglich gelten, und selbst wenn die Worte des einen den Worten des anderen direkt widersprechen, müßten sie einander nicht ausschließen, denn es gehöre zum Wesen des Offenbarungsglaubens, daß eine Widerlegung durch spekulative Beweisgründe die Richtigkeit seiner Thesen nicht aufhebe. Was die syllogistische Spekulation im Sinne der Naturgesetze für undenkbar hält, könne die prophetische Erkenntnis im Hinblick auf die Allmacht des Weltenlenkers bejahen. „Demgemäß befindet sich mein Wissen in vielen Punkten im Gegensatz zu meinem Glauben, denn ich weiß durch logische Beweise, daß ein bestimmter Satz im Einklang mit der Naturordnung wahr ist, während das übernatürliche Walten der göttlichen Vorsehung das Gegenteil davon ins Dasein gerufen hat" (he-Chaluz VI, 94 und IV, 83). Ob A. zu derartigen Gedankengängen unter dem Einfluß der zeitgenössischen französischen Scholastiker wie Johann de Brescain und Anderer gelangt ist, läßt sich kaum mit Sicherheit feststellen. Die christliche Literatur war ihm jedenfalls, wie Steinschneider nachweist, nicht unbekannt.

A. sprach seine Gedanken sehr freimütig aus und wandte sich entschieden gegen die „halben" Freunde der philosophischen Forschung, die den Anschauungen der Menge Konzessionen machten. Selbst Maimonides wirft er einmal berechnende Zurückhaltung vor. Ungeachtet seiner philosophischen Schulung und seines streng aristotelischen Standpunktes verhielt sich A. jedoch auch der Kabbala gegenüber keineswegs ablehnend. Am Schlusse der Metaphysik verweist er denjenigen, dessen Wißbegier weiteren Aufschluß suche, auf die Geheimlehre und insbesondere auf drei kabbalistische Autoren seines Landes: Isaak

ha-Kohen aus Capestang in der Provence, Todros ha-Levi Abulafia aus Toledo und Mose b. Simeon aus Burgos. Andererseits tadelte er die falschen Kabbalisten, die nicht im Besitze wahrer Überlieferung seien und ihren Phantastereien zuliebe die Schrift willkürlich auslegten, Zahlenspielereien trieben, um den Zeitpunkt der messianischen Erlösung zu berechnen, und nichtige Amulette herstellten. „Wenn du einer der Mystiker unseres Landes bist, so bist du weder ein Mann der Wissenschaft noch ein Mann des Glaubens" (he-Chaluz VI, 91).

A.s Buch wurde viel studiert, wenn manche Autoren es auch vermieden, den Namen des Verfassers, der bei den Strenggläubigen nicht gut angeschrieben war, zu erwähnen. Ein beliebtes, u. a. von Nissim b. Reuben Gerondi (4. Predigt), Isaak Arama, Josef Albo und Isaak Abravanel benutztes Zitat, wonach ein nach dem Wesen Gottes befragter Weiser geantwortet habe: „Wenn ich es wüßte, wäre ich Er selbst" (אלו ידעתין הייתין), geht auf A. (Metaphysik III, טענה ג) zurück. Mose Rieti schrieb Randglossen zu A.s Übersetzung und zu Mose Narbonis Kommentar. Ein anonymer Autor (Ms. München 269[7]) kritisierte A.s Übersetzung und Anmerkungen sehr scharf.

A.s Superkommentar zu Averroes' mittlerem Kommentar der aristotelischen Physik (s. o.) hat sich nicht vollständig erhalten; Auszüge aus demselben werden aber in einem späteren handschriftlichen Kommentar (Ms. München 45) angeführt. Der unwissende Kopist aus dem 16. Jht. nennt A. im Titel אלבולק (!). Im Buche selbst kommt nur der Vorname Isaak vor. A. erwähnt in diesem Kommentar sein Buch „Ez ha-Daat", das sonst unbekannt ist.

Schorr, he-Chaluz IV, 83ff., VI, 85ff., VII, 157ff.; *Graetz* VII[3], 217f.; *Kaufmann*, Attributenlehre 214, Anm. 194, 508; *Fünn*, Kenesset 590f.; *Benjacob* 446, Nr. 501, 667, Nr. 838; *Steinschneider*, HÜ 116ff., 299ff.; *Gall. Jud.* 547; *Winter-Wünsche* II, 329; *Karpeles*, Gesch. Lit. II 41f.; *H. Auerbach*, Albalag u. seine Übersetzung des Maḳaṣid al-Gazzalis (Dissertation), Breslau 1907.

K. M. Z.

ALBALATE DE CINCA (אלבליט דסינקאה), Ortschaft in Spanien, Prov. Huesca. In A. bestand während des 13. und 14. Jhts. eine kleine jüd. Gemeinde.

Régné, Catalogue, No. 1976, 1981; *Responsen des R. Nissim*, Nr. 30.

W. F. B.

AL-BALCHI, CHIWI s. Chiwi al-Balchi.

ALBALI, ISAAK, rabb. Autor, lebte Anfang des 19. Jhts. in Smyrna. A. war ein Sohn des Rabbiners Jakob Albalia (s. d.). Er verfaßte das halachische Werk „Peri ha-Ez" (Smyrna 1821).

Benjacob 495, Nr. 1121 (wo als Druckort irrtümlich Saloniki angegeben ist).

F.

ALBALI, JAKOB BEN ISAAK (1720–1774), Rabbiner und Schriftsteller, geb. in Smyrna 1720. Schon früh zeichnete er sich durch seine Gelehrsamkeit aus und wurde gemeinsam mit Chajim b. David Abulafia zum Dajjan gewählt. Er galt als einer der bedeutendsten Prediger seiner Stadt (Azulai s. v. Kehillat Jaakob). Im Alter von etwa 40 Jahren (1761) wurde er, nach Ausweis des Gemeindebuches, zum Rabbiner gewählt (Chikre Leb, Jore Dea II, 88). A. verfaßte mehrere Werke, von denen aber nur die folgenden gedruckt wurden: 1. Kehillat Jaakob, Novellen zu Maimonides, Hilchot Schabbat und Maachalot Assurot, Predigten und Responsen (Saloniki 1779), mit einer Approbation der Rabbiner von Smyrna; 2. Chelek Jaakob, Novellen zu Maimonides und zum Tur Chosch. M. (Saloniki 1824). Nach seinem Tode (18. Febr. 1774) wurden Salomo b. Esra, Josef Chajim Chasan und Isaak Belmonte gemeinsam zu seiner Nachfolge berufen, da, wie man sagte, nur diese drei zusammen imstande wären, den einen zu ersetzen.

Azulai s. v., Responsen; *Agura be-Oholecha*, Saloniki 1781; *Benjacob*, S. 192 N. 658; S. 518 N. 59; *Löwenstein*, Index Appr. S. 9 N. 122a; *Pinkas* der Gemeine von Smyrna (Ms.).

F. S. A. R.

ALBALIA, Name einer der ältesten spanisch-jüdischen Familien. Bei den Mitgliedern der Familie bestand die Tradition, daß Baruch, der Schreiber des Propheten Jeremia, ihr Stammvater sei; nach der Meinung Abrahams Ibn Daud stammte der Ahn der Familie, der auch Baruch hieß, aus Jerusalem und wurde im 1. Jht. von Kaiser Titus nach Merida in Spanien gesandt, um dort im Einverständnis mit dem römischen Prokonsul die Seidenkultur einzuführen. Wohl im 10. Jht. siedelte sich ein Teil dieser Familie in Cordoba an, da Merida durch Eroberer zerstört worden war. Der Name entspricht dem arabischen Al Bali (JQR X, 137; Jacobs, Sources 20). Wahrscheinlich ist die Schreibweise אלבעלי nur eine Modifikation von A. (Schiller-Szinessy, Cat. Hebr. Mss. Cambridge, Nr. 19, p. 30). — Kaufmann hält einen Zusammenhang zwischen A. und Abrabalia für möglich.

Abraham Ibn Daud, Sefer ha-Kabbala, g. E.; *Kaufmann*, JQR VIII, 222.

E.

ALBALIA, BARUCH BEN ISAAK, geb. im Adar 4837 (1077), gest. Ende 4886 (1126), Richter in Cordoba. Im Alter von 17 Jahren verlor er seinen Vater, der ihm vor dem Tode befahl, nach Lucena zu gehen und Alfassi, mit dem er eine Polemik geführt hatte, zu versöhnen. A. erfüllte den Willen seines Vaters und wurde von den Alfassi aufgenommen, der ihn zusammen mit Josef ha-Levi Ibn Migasch (s. d.) zu seinem Schüler machte. Nach dem Tode Alfassis (1103) wurden seine beiden Schüler (die zu jener Zeit 26 Jahre alt waren) Rabbiner. A. lehrte in der Jeschiba von Cordoba und hatte viele Schüler (der jüngste unter ihnen war sein Schwestersohn Abraham Ibn Daud, der Verfasser des „Sefer ha-Kabbala", s. d.); auch war er in der griechischen Philosophie gründlich bewandert. A. war mit den beiden größten Dichtern seiner Zeit Mose Ibn Esra und Jehuda ha-Levi befreundet; letzterer schrieb eine Ode auf die Geburt von A.s Sohn Isaak und erwähnte darin auch die Vorzüge von A.s Vater R. Isaak (Diwan, ed. Brody I, 120; einige Forscher bezweifeln es, daß das betreffende Gedicht zu Ehren A.s verfaßt worden ist, doch mit Unrecht); A. selbst wird in begeisterten Worten gepriesen; dies geschieht auch in einem anderen Gedicht (Diwan, ed. Brody I, 4). Nach seinem Tode wurde A. von den Dichtern betrauert: Mose Ibn Esra verfaßte über ihn ein Klagelied von 69 Strophen, das mit den Worten beginnt: עינות תהום המה ולא עינים (Graetz, „Leket Schoschannim" 64–69, neu veröffentlicht von Brody im Poznański-Gedenkbuch 1927, hebr. Teil, S. 181); Jehuda ha-Levi schrieb über A.s Tod vier Elegien: 1. Diwan, ed. Brody II, 80; 2. ibid. 107; 3. ibid. 116; 4. ibid. 127. — A. hinterließ zwei Söhne: den bereits erwähnten Isaak und einen jüngeren, der am Ende der 2. und 4. Elegie des Jehuda ha-Levi erwähnt wird. Von A.s Entscheidungen erwähnt Maimonides ein Responsum über Schaufäden auf Grund der Meinung Alfassis (Responsen d. Maimonides, ed. Leipzig, S. 18).

Mose Ibn Esra (hebr. Übers. von Halpern), Schirat Jisrael, S. 2; *Abraham Ibn Daud,* Sefer ha-Kabbala, Med. Jew. Chr. I, 77; *Graetz* VI, 3, 78f., 104.

w. J. N. S.

ALBALIA, ISAAK (BEN JAKOB) BEN BARUCH, (1035–1094) geb. 1035 in Cordoba, rabbinischer Gelehrter des 11. Jhts. in Spanien. In seiner Jugend war A. ein Schüler des R. Perigors, eines französischen Gelehrten, der nach Cordoba gekommen war; auch hatte er griechische Philosophie und andere Wissenschaften studiert. Er erfreute sich der besonderen Zuneigung des R. Samuel ha-Nagid, der ihm Bücher und andere Geschenke zu schicken pflegte und ihn zur Fortsetzung seiner Studien anspornte; nach dem Tode R. Samuels verfaßte der junge A. das kalendarische Werk „Machberet Sod ha-Ibbur" und übersandte es dem Sohne des Verstorbenen, dem R. Josef ha-Nagid. Damit begann die Freundschaft zwischen den beiden Männern, und A. pflegte R. Josef in Granada oft zu besuchen. Er war dort am 9. Tebet 4827 (1067) Zeuge des Judengemetzels und der Ermordung des R. Josef. Nachdem A. selbst wie durch ein Wunder entkommen war, kaufte er die geplünderten und zerstreuten Bücher seines Freundes auf. 1069 wurde A. zum Rabbiner und Nassi ordiniert (unbekannt von wem); er gelangte zu Ehren am Hofe des arabischen Herrschers Al-Motamid (des Königs von Sevilla und Cordoba), den er in der Astronomie unterrichtete. Als Nagid und Rabbiner brachte A. der jüd. Gemeinde großen Nutzen, auch hatte er viele Schüler. Er hatte eine heftige Polemik mit Alfassi, der im Alter nach Spanien gekommen war; doch bat er vor dem Tode seinen Sohn Baruch, sich in seinem Namen mit Alfassi zu versöhnen. A. verfaßte „Kuppat ha-Rochelim", einen Kommentar zu schwierigen Halachot, der jedoch unvollendet blieb. Er starb 1094 zu Granada und wurde in Cordoba beerdigt. Er hinterließ wahrscheinlich nur einen Sohn, Baruch (s. d.).

w. J. N. S.

ALBANIEN, Republik am Adriatischen und Jonischen Meere, zwischen Jugoslawien und Griechenland. Bis zum Balkankriege (1913) war A. ein Teil der Türkei. Es zerfiel in die Wilajets Skutari, Janina und Monastir (Bitolia).

A., auch Arnaut und Skipetar (= Bergland) genannt, gehörte in antiker Zeit zum röm. Reiche. Bei der Teilung des Reiches fiel es an Byzanz. In der Mitte des 15. Jhts. wurde A. von den Türken erobert. Die ersten Juden, die sich in A. niederließen, kamen aus Saloniki und Werria, wo sie schon zur Zeit der christlichen Apostel lebten. Außer den Albaniern lebten in A. noch Walachen, die trotz der weiten Entfernung von ihrer Heimat ihre rumänische Sprache bewahrt hatten. Benjamin von Tudela, der 1170 in A. war, gibt seine Eindrücke folgendermaßen wieder: „Hier beginnt die Walachei. Das Volk lebt auf den Bergen. Sie nennen sich Walachen. Sie steigen schnell wie die Gazellen von den Bergen herab, um das Land der Griechen zu plündern . . . Sie bekennen sich nicht zum christlichen Glauben. Sie geben ihren Kindern jüdische Namen; wie einige sagen, sollen sie sogar von Juden abstammen. Sie nennen die Juden ihre Brüder. Wenn sie ihnen

Mittelalter

begegnen, plündern sie sie aus, töten sie aber nicht, wie sie es bei den Griechen tun. Sie haben keine Religion. Von dort sind es zwei Tage nach Gordži d. i. Cordža oder Gortscha, einem verlassenen Orte mit wenigen Einwohnern, einigen Griechen und Juden". Nach der Überlieferung der Juden von Janina ist ihre Gemeinde über 800 Jahre alt. Sie besitzen alten Silberschmuck für die Torarolle, darunter eine Krone mit einer Inschrift, die durch langen Gebrauch zum größten Teil unleserlich geworden ist. Immerhin ist die Jahreszahl תתק (= 4900) noch zu erkennen, die Zehner dagegen sind völlig verschwunden. Die Juden dieses Landes, die früher ein mit lateinischen Worten durchsetztes altertümliches Griechisch sprachen, haben diesen Dialekt bis heute in Janina, Arta, Préveza und Kastoria bewahrt, so daß selbst die spanischen Juden, die hierher verschlagen wurden, ihn annahmen. Im Laufe der Zeit sind auch türkische Wörter in ihr Idiom eingedrungen. Die Juden A.s haben besondere Lieder für Sabbat, Purim und für das Purim von Syrakus (18. Schebat). Sie leben vor allem im Süden des Landes, in den Städten Janina, Arta, Kastoria, Monastir und Préveza, die seit der Loslösung von der Türkei zu Griechenland gehören (in Ochrida gibt es jetzt keine Juden). In Mittelalbanien gehört die Hafenstadt Valona zur albanischen Republik; es leben dort zur Zeit (1928) keine Juden. Berat, das im Anfang der Türkenzeit Arnaut-Belgrad hieß, besaß eine jüd. Gemeinde. Im Norden des Landes haben Juden nie gelebt.

Als im J. 1670 Sabbatai Zebi mit Frau und Schwiegervater vom Großwesir Köprülü auf Betreiben der Vorsteher der jüd. Gemeinde in Konstantinopel nach Elbasan (bei Graetz: Dulcigno) in A. verbannt wurde, folgte ihm nach kurzer Zeit ein Teil seiner Anhänger und ließ sich in dem benachbarten Berat (Arnaut-Belgrad) nieder. Ihnen gesellten sich andere Juden und begründeten eine neue Gemeinde, die fast 30 Jahre bestand. 1675 begab sich Sabbatai Zebi dorthin, um am Versöhnungstag mit den Juden zu fasten und zu beten. Er erkrankte aber und starb am selben Tage. Seine Leiche wurde von den Türken am Ufer des Beratit, an dem Berat liegt, bestattet (10. Tischri 5436 = 30. Sept. 1675). Die Juden, die sich seinetwillen in Berat niedergelassen hatten, kehrten, da sie den Mann, den sie für den Messias gehalten, tot sahen, zu ihrem früheren Glauben zurück. Durch ihren Fleiß hoben sie den Handel in der abgelegenen Stadt, und viele von ihnen gelangten zu Wohlstand. An der Spitze der Gemeinde stand R. Chananel b. Salomo aus Saloniki. Als 1791 die Österreicher in Bosnien und Mazedonien eindrangen, benutzten die Venezianer die Bedrängnis der Türkei, um Valona von der See aus zu erobern. Ein Teil der Juden floh vor den Eroberern nach Berat; mit ihnen Soldaten, die ansteckende Krankheiten verbreiteten. Der Stadtkommandant berief die Vorsteher der Gemeinden von Berat und Valona zu sich und befahl ihnen, Geld zu sammeln, um den Kranken zu helfen. Die Flüchtlinge aus Valona hielten Chalil Pascha vor, daß sie in ihrer Lage keine nennenswerte Summe aufbringen könnten, und dieser befreite sie von ihrer Verpflichtung. Rabbiner von Berat war zu jener Zeit Menachem Busso. Wegen der in der Stadt herrschenden Seuche flohen die meisten Juden nach Bosnien und nach der Stadt Belgrad, und so löste sich die eben erst begründete Gemeinde wieder auf. 1788 erhob sich Ali Pascha an der Spitze von Räuberbanden gegen den Sultan und eroberte Janina und schließlich ganz Südalbanien. Die Juden hatten unter ihm viel zu leiden, denn er nahm ihnen mit Gewalt all ihren Besitz. Fast 30 Jahre herrschte er unumschränkt über Südalbanien. Durch den Frieden von 1878 wurde ein Teil von A., zu dem die Stadt Arta gehörte, von der Türkei losgerissen und Griechenland zuerkannt. Die Zahl der Juden in ganz A. betrug vor dem Weltkriege etwa 12750 Seelen, davon in Arta 200, Janina 4000, Préveza 40, Kastoria 2500, Monastir 6000, Valona 10. Anfang 1927 lebten innerhalb der Grenzen der albanischen Republik nur fünf jüd. Familien in der kleinen Stadt Cordža (Gortscha oder Koriza).

Neuzeit

Benjamin mi-Tudela, Massaot; *Esra M. Nigrin*, Pismonim ke-Minhag Janina we-Arta (griechisch), Saloniki 1878; *Aaron Perachja ha-Kohen*, Parach Matte Aharon I, 17, II, 45. 52; *Schene Meorot ha-Gedolim* I; *J. Emden*, Torat ha-Kenaot.

w. S. A. R.

ALBANY, Hauptstadt des Staates New York und der Grafschaft Albany. Einer der ersten jüd. Einwohner von New York, Asser Levy, erwarb 1661 ein Grundstück in A., blieb in New York wohnen und trieb Handel in A., das damals Forth Orange hieß. Zu Beginn des 19. Jhts. siedelten sich in A. Juden aus Bayern an. Eine jüd. Gemeinde wurde erst 1838 gebildet; sie wurde „Bet-El" benannt. 1846 kam Isaak M. Wise dorthin als Rabbiner. Die radikalen Reformen, die er einführte, riefen den Unwillen eines Teiles der Gemeindemitglieder hervor. Es kam zu einer Spaltung; die Anhänger von Wise bildeten eine Gemeinde „Ansche Emet". 1885 vereinigten sich beide Gemeinden zur Gemeinde „Bet Emet". 1889 wurde eine neue Synagoge ein-

geweiht. 1865 bildete sich in A. ein Zweigverein der „Alliance Israélite Universelle", 1896 entstand ein Wohlfahrtsamt. In den letzten Jahren wurde in A. eine Young People's Synagogue begründet; auch bildete sich eine Gruppe der Yewish Community Centre Bewegung. Die Juden in A. sind außer im Handel auch in der Industrie vertreten, namentlich in der Farben- und Pottascheerzeugung, sowie in der Konfektion. 1900 soll es in A. 10000 Juden gegeben haben, 1917–18 schätzte man ihre Zahl nur auf 7000, 1923 gab es dort ca. 8500 Juden. Die Gesamtbevölkerung von A. betrug 1925 117820.

Amer. Jew. Year Book 5687, 1926.

W.

AL-BARCELONI, ABRAHAM BEN CHIJA s. Abraham b. Chija ha-Nassi.

AL-BARCELONI (AL-BARDSCHALUNI) JEHUDA BEN BARSILLAI s. Jehuda b. Barsillai.

ALBARDSCHALUNI, ABRAHAM aus Toledo, Finanzmann der Hof- und Zentralverwaltung König Sanchos IV. von Kastilien (1284–1295). A.s Einfluß machte sich besonders geltend, nachdem er mit dem mächtigen Höfling Lope de Haro in Verbindung getreten war. Im Mai 1287 schloß A. mit der Krone einen Vertrag, der ihm einen großen Teil der Einkünfte des Reichs in die Hände lieferte. Er übernahm die Pacht der wichtigsten Steuern und Ausfuhrzölle, der Judenschulden, der Salinen u. a. und erlangte das ausschließliche Recht der Münzprägung in ganz Kastilien. Auch wurde A. aufgegeben, von den Steuerpächtern die seit der Zeit Alfonsos X. nicht eingeforderten Rechnungen abzunehmen, die verfallenen Strafgelder einzutreiben und vor allem das seit einer Reihe von Jahren verpfändete Königsgut zurückzuverlangen. Das letzte war der politisch einschneidendste Teil des Vertrages; er wurde von dem davon betroffenen Adel und Klerus angefochten. Schon im August desselben Jahres mußte der König zusammen mit dem Grafen von Haro und Don Abraham den Beschwerdeführenden Zugeständnisse machen. Aus dieser Zeit sind einige Königsurkunden mit A.s hebr. Gegenzeichnung vorhanden. Nach dem Sturze des Grafen hob der König auf den Cortes zu Haro (Juli 1288) die meisten der mit A. geschlossenen Verträge wieder auf. An der Stellung A.s wurde dadurch nichts Wesentliches geändert. Erst gegen Ende der Regierung Sanchos IV. treten andere jüdische Verwaltungsbeamte stärker in den Vordergrund. Vielleicht ist A. identisch mit ר' אברהם ז"ל בן אלברגלוני, den Josef b. Nachmias in seinem Kommentar zu Abot zitiert.

Mercedes Gaibrois de Ballesteros, Historia del reinado de D. Sancho IV. I (Madrid 1922), S. 144f. Ap. 42, 50, 57f., 71f., S. 158f., 185f.; *Cortes del reino de Leon y Castilla*, I, 101f.; *Anuario de historia del derecho español* I (Madrid 1924), 393f.; *Régné*, Catalogue, Nr. 2421; *Josef b. Nachmias*, Komm. zu Abot, ed. Bamberger.

W. F. B.

AL-BARDSCHALUNI (AL-BARCELONI) ISAAK BEN REUBEN s. Isaak b. Reuben.

AL-BASRI ABU HASSAN s. Jafet b. Ali.

ALBASSAK (אלבצק), MAZLIACH BEN ELIJAHU IBN, Dajjan in Sizilien, lebte im 11. Jht. A. war ein Schüler des R. Hai Gaon in Pumbedita; später ist er wahrscheinlich nach Sizilien ausgewandert, wo er zum Dajjan ernannt wurde. Der Verfasser des Aruch, Nathan b. Jechiel, war ein Schüler A.s, und es ist wohl anzunehmen, daß er die in seinem Werke vorkommenden Erklärungen talmudischer Wörter aus dem Arabischen und Persischen seinem Lehrer zu verdanken hat. A. sandte an Samuel ha-Nagid ein Schreiben in arabischer Sprache (den R. Hai Gaon betreffend), von dem nur Bruchstücke erhalten sind. Eines derselben zitiert eine Erklärung von R. Hai zu Ps. 103, 5; ein anderes Bruchstück berichtet, daß R. Hai, um eine richtige Erklärung zu Ps. 141, 5 zu finden, den A. zum Katholikos geschickt habe, der diesem dann die syrische Version der betr. Stelle zeigte. Auf seiner Reise nach Europa oder bei einer anderen Gelegenheit hielt sich A. in Palästina auf, wo er (in Ramla) in einem Zivilprozeß als Richter fungierte.

De Rossi, Mss. Cod. hebr. I, 108; *Zunz*, Schr. III, 6; *idem*, ZHB III, 88; XVII, 74; XVIII, 29; XIX, 51; *Cat. Bodl.* 1027, 2041; *Steinschneider*, Arab. Lit. 132; *idem*, Ges. Schr. I, 67; *Mann*, JOR, n. s. VIII, 152; *Weiß*, Dor IV, 181; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Jud. in Rom I, 358; *Geigers Jüdische Zeitschrift* II, 152, 301–304; *Letterbode* II, 177; *Harkavy*, Studien III, 49; *idem*, Mag. W. J. XIV, 198; *Kohut*, Ar. Compl. I, XI, XV; *Lewin*, Ginse Kedem III, 67; *Kirjat Sefer* II, 184, 300; *Mose Ibn Esra*, Schirat Jisrael, ed. Halper 104; *Krauss* in ha-Zofe XI, 204.

F. U. C.

AL-BASSIR, JOSEF B. ABRAHAM s. Josef b. Abraham ha-Kohen ha-Roe.

AL-BATLAJUSSI (AL-BATALJUSSI) s. Batljussi.

AL-BATTANI (Albategnius, Albateginus), eigentlich Abu Abdallah Mohammed ibn Dscha-

bir ibn Sinan al-Battani al-Harrani al-Sabi, berühmter arabischer Astronom, lebte etwa 844–930 in Syrien und Mesopotamien und hat, wenn auch von keiner seiner Schriften eine hebr. Übersetzung nachgewiesen ist (s. Steinschneider), auf das astronomische und mathematische Schrifttum der Juden nachhaltig eingewirkt. Von seinen Werken hat sich nur eins, das astronomische Handbuch „al-Sidsch" im Original (ed. Nallino, Mailand 1899–1903) und in einer unzulänglichen lateinischen Übersetzung erhalten, die Plato aus Tivoli in der ersten Hälfte des 12. Jhts. u. d. T. „Liber de motu stellarum" angefertigt hat (Nürnberg 1537, Venedig 1645). Nach Slonimski (Jessode ha-Ibbur, 1865, S. 53, 57,) entspricht die genaue Berechnung des Sonnenjahres, welche die Juden „die Tekufa des R. Addaa" nennen, der albattanischen und wäre in Spanien im 10. Jht. eingeführt worden, was von anderen bestritten wird. A. wird von Jehuda ha-Levi (Kusari IV, 29) und Abraham Ibn Esra erwähnt. Die astronomischen Tafeln des Abraham b. Chija werden Tafeln des Ptolemäus oder Tafeln Al-Battanis genannt, weil sie der Berechnung dieses Autors folgen. Auch Maimonides stützt sich in seiner Berechnung der Sonnenbahn (Mischne Tora, Hilchot Kiddusch ha-Chodesch 12, 1) auf die Tabellen A.s, wie der Kommentator R. Obadja z. St. bemerkt. A. wird ferner von Immanuel b. Jakob, Jehuda b. Samuel Abbas, Isaak Israeli II., Jehuda Moscono aus Ochrida und dem Karäer Elijahu Baschjazi zitiert.

R. Wolf, Geschichte der Astronomie, 1877; *L. Darmstädter*, Handb. zur Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik; *Steinschneider*, HÜ § 340b; *ZDMG* XXIV, 346, 351; XVIII, 160; *Zeitschr. für Mathematik*, Leipzig, XII; *C. A. Nallino* in der Enz. d. Islam I, 709; *Reinaud*, Einl. zu Abul-Feda I, 1.

G. W. H. R.

ALBAZ, MOSE BEN MAIMON s. Mose b. Maimon Albaz.

ALBAZ, RAFAEL MOSE (ca. 1823–1896), Talmudist und liturgischer Dichter, war mit 28 Jahren Mitglied und später Vorsitzender des Bet-Din in Sefru (Marokko). A. verfaßte das Responsenwerk „Halacha le-Mosche" (Jerusalem 1901), außerdem folgende ungedruckt gebliebene Werke: „Zion be-Mischpat" über den Teil Choschen Mischpat des Schulchan Aruch; „Sibche Zedek" über Schächt- und Fleischbeschaugesetze; „Beer Scheba" über die sieben Wissenschaften; „Poter Majim", ein Kommentar zu „Majim Amukkim" des Jehuda Birdogo; „Mine Metika", Novellen und Miszellen; „Cholat Ahaba", Kunstprosa; „Darasch Mosche", Homilien; „Paraschat ha-Kessef", moralische Betrachtungen und Gleichnisse; „Arbaa Schomerim" moralische Belehrungen und religionsgetzliche Bestimmungen; „Sefer Keritot" über Ehescheidungs- und Chalizagesetze; „Kisse ha-Melachim", Geschichte der orientalischen Juden; „Koach Maassaw" über Kalenderbestimmung; „Schir Chadasch", liturgische Dichtungen; „Kol Bochim", Trauergedichte; „Schekel ha-Kodesch", Gedichte verschiedenen Inhalts; „Atteret Pas" über Permutationen der ‚schwachen' Buchstaben; „Eden mi-Kedem", Grundlehren (חקדמות), alphabetisch geordnet; „Chazar ha-Mischkan", ein Kompendium des „Mischkenot ha-Roim" von Usiel Alchajich; „Turbaz he-Chazer", alphabetisches Verzeichnis religionsgesetzlicher Entscheidungen. Einige von A.s liturgischen Dichtungen sind in späteren Machsorim und im „Schir Jedidot" enthalten.

Toledano, Ner ha-Maarab 208; *Luach Erez Israel* VIII, 89; *Schir Jedidot* (Marrakesch) S. 40a, 51a, 63b, 95b, 139b, 191b und 205a.

B. S. A. H.

ALBAZ, SAMUEL BEN ISAAK IBN (1698 bis 1749–50), Rabbiner und Autor. Er zeichnete sich schon als Kind durch Belesenheit und Scharfsinn aus und wurde früh ein angesehener Talmudgelehrter. Im Alter von etwa 36 Jahren wurde er zum Mitglied des Rabbinates in Fes ernannt, dem damals der auch als Dichter bekannte Jakob Ibn Zur und Schalom Edrei angehörten. Ersterer schrieb auf den Tod A.s ein Klagelied. Die erste Frau A.s war die Enkelin Nechemja Kohens. A. verwaltete die von diesem gegründete Synagoge und richtete darin ein Lehrhaus ein, dem er selbst vorstand; einer seiner Schüler war Abraham Mansano (s. d.). A. hatte drei talmudisch gebildete Söhne: Jehuda, Mose und Jakob. Einer seiner Mitarbeiter war Chajim Ibn Attar II., der ohne die Zustimmung A.s in religionsgesetzlichen Dingen keine Entscheidung zu treffen pflegte. A. verfaßte: 1. As we-Hadar, Novellen zum Traktat Aboda Sara; 2. ha-Naar Schemuel, Novellen zum Traktat Schebuot; 3. Chidduschim, Novellen zu mehreren talmudischen Traktaten. Außerdem schrieb A. religiöse Gedichte und, wie es scheint, auch Responsen und rituelle Entscheidungen (Piske Dinim). Die meisten seiner Werke sind in Fes handschriftlich vorhanden; gedruckt ist nur ein religiöses Gedicht שרידים יודו.

Toledano, Ner ha-Maarab, 142–43; *Schir Jedidot* (Marrakesch), S. 102b; *Nacht*, Mekor Chajim, S. 12; *Jakob Ibn Zur*, Et le-chol Chefez, Alexandria 1893, S. 87b. 1; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo 29a.

B.

ALBECK, CHANOCH, Talmudforscher, geb. 1890 in Lowicz (Polen) als Sohn von Schalom Albeck (s. d.). Er veröffentlichte das Werk „Bet ha-Bechira" (zu Jebamot) von Menachem Meiri mit Anmerkungen, 1922, und setzt die kritische Ausgabe des „Bereschit Rabba" von J. Theodor fort. A. verfaßte: „Untersuchungen über die Redaktion der Mischna", 1923, und „Untersuchungen über die halachischen Midraschim", 1927. A. ist Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.

E.

ALBECK, SCHALOM (1858–1920), Talmudforscher, geb. 30. Jan. 1858 in Warschau. Er verfaßte: 1. Mischpechot Soferim, biographisches Lexikon der Tannaiten und Amoräer (erschienen nur das erste Heft bis Abdimi, Warschau 1903); 2. Maamar Mechokeke Jehuda, eine kritische Studie zu den Schriften Jehudas b. Barsillai aus Barcelona in der Festschrift für Israel Lewy (Breslau 1911). Aus diesen Forschungen und aus dem Studium des Manuskripts entwickelte sich in ihm die Überzeugung, daß der Text des „Sefer ha-Eschkol" (ed. Halberstadt 1861) nicht authentisch sei, und er beschuldigte den Herausgeber B. H. Auerbach der Fälschung. Diese These verfocht er gegen Versuche, Auerbach zu verteidigen, in: 3. Kofer ha-Eschkol (Warschau 1910). A. gab mit Kommentar und Einleitung das Buch „Eben-ha-Eser" des Elieser b. Nathan (Warschau 1904) heraus und begann eine neue Edition des erwähnten Buches „ha-Eschkol" (Berlin 1910). Er plante eine Ausgabe des babylonischen Talmuds ohne Raschi mit einem neuen, von ihm verfaßten wissenschaftlichen Kommentar, wovon er 1913 ein Probeheft veröffentlichte. Durch den Weltkrieg und den darauffolgenden Tod A.s ist dieser Plan vereitelt worden. A. starb am 8. August 1920 in Breslau.

Rab Zair, ha-Tekufa VIII, 491.

E. B. K.

ALBELDA, Ortschaft in Spanien, Prov. Logroño. Eine Urkunde von 1047 bringt eine Notiz über die Ermordung zweier Juden in A. Die jüd. Gemeinde in A. hatte am Ende des 13. Jhts. außer den ordentlichen dem Könige von Kastilien zu entrichtenden Jahressteuern im Betrage von 9110 maravedis auch noch Verpflichtungen gegen den Bischof von Calahorra und das Kapitel von A. Diese ließ sich Alfonso X. übertragen, sein Nachfolger Sancho IV. aber trat sie (Urkunden von 1285 und 1292) wieder an Bischof und Kapitel ab. Die Leistungen bestanden nach einer amtlichen Aufnahme von 1292 in einer jährlichen Abgabe von 2 maravedis von jedem Hausstand, von 13 Hennen, in Lieferung von Bettzeug an den Bischof, wenn er A. besuchte, und in gelegentlichen Darlehen; außerdem erhielt das Kapitel die Strafgelder der Juden von A. Diese Einkünfte wurden insgesamt auf 70 maravedis jährlich geschätzt. Danach kann die Gemeinde höchstens 35 Familien gezählt haben; wahrscheinlich hat sie aber diese Ziffer nicht erreicht. Die an Bischof und Kapitel zu zahlenden Gelder hatte ein besonderer Beamter, der Vedi, den das Kapitel über die Juderia setzte, zu erheben.

Narciso Hergueta, Boletin de la r. Academia de la historia 28 (1896), 480f.; *Amador de los Rios,* Hist. de los judios de España II, 542.

W. F. B.

ALBELDA, MOSE (I.), Kommentator, lebte in der ersten Hälfte des 16. Jhts. A. hat seinen Namen von dem Städtchen Albelda (Elbeylda), das in der Nähe von Calahorra in Spanien liegt, und scheint zu den 1492 Vertriebenen zu zählen. 1549 wird er von Salomo Athia unter den „Ältesten" von Saloniki erwähnt. Nach Marmorstein (ZHB XI, 190) soll er 1545 gestorben sein, welche Behauptung auf einer Verwechselung von A. mit Mose Albelda II. beruht. A. korrespondierte mit Levi b. Chabib (s. d.). Er verfaßte einen Superkommentar zu Raschis Pentateuch-Kommentar, der mit den gleichartigen Werken Jakob Kanisals, Samuel Almosninos und Aaron Aldabis in Konstantinopel s. a. (Anf. d. 16. Jhts.) erschienen ist.

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Berlin 33b; *Cat. Bodl.* 1768, Nr. 6426.

B.

ALBELDA, MOSE (II.) BEN JAKOB, Rabbiner und Philosoph, stammte aus Albelda in Spanien und war vielleicht der Enkel des R. Mose Albelda I. Er wurde etwa 1478 geboren und starb um 1560 in Saloniki. Sein Vater war ein großer Gelehrter, wie Salomo Athia in seinem Psalmenkommentar bezeugt. Das Studium vollendete A., wie es scheint, in Calahorra. Er verließ 1492 mit den aus Spanien Vertriebenen das Land und ließ sich in Saloniki nieder. 1534 war er Führer der Gemeinde von Arta. Als damals unter der Jugend freie Sitten aufkamen und Männer und Frauen miteinander tanzten, erließen die Rabbiner ein Verbot. A. war Mitunterzeichner dieser Verordnung, aber die Sizilianer wollten sich dem nicht fügen, worauf A. sein Amt niederlegte und nach Valona ging. Dort wirkte er zehn Jahre, mußte aber dann infolge eines Streites wiederum seine Wirksamkeit auf-

geben und ging nach Saloniki. Aus seiner Tätigkeit daselbst liegen Zeugnisse vor, die beweisen, wie sehr er in der halachischen Praxis der milderen Auffassung zuneigte. A. hinterließ zwei Söhne, Abraham und Jehuda, die einige seiner Werke veröffentlichten. „Reschit Daat" (Venedig 1683) und „Schaare Dima", das Berichte über die stürmische Zeit, die A. erlebt hatte, und auch einen Kommentar zu einem Teil der Klagelieder enthält (ibid. 1686), wurden von R. Ascher b. Jakob Faranz publiziert. A.s Söhne veröffentlichten: „Olat Tamid", Kommentar zur Tora, in Anlehnung an die Meinung der Midraschlehrer und der Philosophen (ibid. 1700) und endlich „Darasch Mosche", Predigten in der Reihenfolge der Toraabschnitte usw. (ibid. 1703).

Abraham di Boton, Lechem Rab 73; *Mose de Medina*, Responsen zu Orach Chajim, 161–200, zu Jore Dea 139; *Conforte*, Kore ha-Dorot, Berlin, 43a; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma I, 60; II, 30. 112; *Cat. Bodl.* 1768, Nr. 6427; *Benjacob*, 121, Nr. 527; 433, Nr. 164; 541, Nr. 38; 602, Nr. 1084.

B. S. A. R.

ALBELDA, MOSE (III.), Enkel Mose A.s II., lebte um 1600 in Janina (Albanien), wo er gleichzeitig mit Josua b. Esra als Rabbiner wirkte.

Rosanes, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, 58.

B.

ALBERTA, Provinz in Kanada. Die jüd. Bevölkerung von A. ist von 17 im J. 1901 auf 3245 im J. 1921 angewachsen. Größere Gemeinden befinden sich in Calgary (s. d.) und Edmonton (s. d.).

W.

ALBERTI-IRSA (אירשא), ursprünglich zwei Ortschaften, die jetzt einen Marktflecken im Komitat Pest (Ungarn) bilden. Die Juden ließen sich im ersten Viertel des 18. Jhts. auf den Besitzungen der Grundherren Almássy in Alberti und Irsay in Irsa nieder. Die jüd. Gemeinde, die dort 1750 entstand, hatte ihre eigene Gerichtsbarkeit. Eine Verordnung vom J. 1800 machte den Mitgliedern der Gemeinde zur Pflicht, sich dem Urteil ihres Judenrichters zu fügen, „sonst würde der Zuwiderhandelnde mit 24 Stockschlägen bestraft". Nicht weniger streng wurde die pünktliche Entrichtung der Toleranztaxe gefordert. Die jüd. Gemeinde A. mußte vom Jahre 1787 ab auch zur Erhaltung der Synagoge und Schule in Altofen beitragen. Die alten Grabinschriften des jüd. Friedhofs sind verwittert und unleserlich. Die Synagoge wurde im Jahre 1807 erbaut. R. Abraham b. David, der erste Rabbiner in A. gründete die Chewra Kadischa. Seine Nachfolger waren R. Eleasar Karpeles, Schüler des Ezechiel Landau in Prag, Verf. der Schrift „Eben ha-Ot", Prag 1793; R. Issachar Bär (Aschkenasi) Tausk (gest. 1813); R. Amram, allgemein R. Amram Chassida genannt, ein Vorfahre Alexander Kohuts, später in Mád, gest. in Safed; R. Mose Hirsch Budek (Budakesz), der bis 1824 in A. wirkte; R. Chajim (Schlesinger) Kitsee, Verf. der Responsensammlung „Ozar Chajim" und Stammvater einer bekannten Rabbinerfamilie. Unter seiner Führung gelangte die Gemeinde A. zu hohem Ansehen. R. Chajim nahm an der Rabbinerkonferenz in Paks 1844 teil und unterschrieb den Protest gegen die Resolutionen der Braunschweiger Synode; er starb 1850. Seine Nachfolger waren: R. Nathan Elijahu Ehrmann (Klein; gest. 1865); R. Jona Zebi Bernfeld, der bis 1872 in A. wirkte, und nachher Rabbiner in Debreczen war; R. Josua Büchler (seit 1886) bekannt als Biograph seines Großvaters R. Jehuda Aszód, Rabbiners in Dunaszerdahely, und Verfasser einer Geschichte seiner Gemeinde. Die Gemeinde beschloß 1870, auf der Basis des status quo ante zu bleiben.

Abr. Singer, Gesch. der jüd. Gemeinden und Rabb. in Ungarn; *M. Stein*, Eben ha-Meir; *J. Grünwald*, Peer Chachme Medinatenu; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar; *J. Büchler*, Zur Geschichte der jüd. Gemeinde in Alberti-Irsa 1902; *S. Büchler*, Magyar Zsidó Szemle, 1890.

W. L. S.

ALBERTUS MAGNUS, Albert von Bollstädt wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit in Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft „der Große" (Albertus Magnus), auch „doctor universalis" genannt, geb. 1193, nach anderen Quellen 1206 zu Lauingen (Schwaben) gest. 1280 in Köln. A. ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Berücksichtigung der arabischen Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, ähnlich wie Maimonides den Aristoteles mit der jüd. Lehre in Verbindung gebracht hat. A. hatte von den jüd. Philosophen des Mittelalters viel gelernt, war aber in praxi den Juden feindlich gesinnt (vgl. Graetz, VII, 107); so trug er viel zur Verurteilung des Talmuds bei, die im J. 1248 in Paris erfolgte, und eiferte 1263–64, wo er päpstlicher Legat war, als Prediger für den Kreuzzug. Wie den meisten christlichen Scholastikern, galt auch

A.s Verhältnis zu Juden

dem A. Ibn-Gabirol (Avicebron) als arabischer Philosoph; das Werk Gabirols „Mekor Chajim" (Fons Vitae) hat er in seiner Schrift „De causis et processu universitatis" eingehend analysiert. A. anerkennt die Originalität der Lehre Ibn Gabirols von der Urmaterie (materia prima) und Urform und der Betonung des Wissens als eines schöpferischen Motivs (De causis, 532, 562). Nach A. (De Intellectu et Intelligibili 244) soll der Grundfehler der Philosophie Ibn Gabirols darin bestehen, daß er die Intellektualität der Seele auf die Materie überhaupt reduziert und die Potenzialität des Intellekts mit der der ersten Materie identifiziert. Wiederum nahm A. in sein System einige Doktrinen des Ibn Gabirol auf, z. B. die Lehre von der Klassifizierung der Formen und, wie Jourdain (47) und Joel (79) annehmen, auch die neuplatonische Lehre von der Emanation. A. schloß sich vielfach dem Maimonides an, den er Rabbi Moses (Moyses) Aegyptus nennt, und übernahm aus dessen „More Nebuchim" (Dux neutrorum oder dubiorum) manchmal ganze Kapitel (vgl. J. Guttmann und A. Rohner, welch letzterer insbesondere auf die verschiedenen Behandlungsweisen des Schöpfungsproblems in der Physik und in der theologischen Summe bei A. aufmerksam macht). In seiner Physik ist die Darstellung sowohl dem Gedankengang wie der Tendenz nach fast durchweg maimonidisch (Joel 6, 8). Joel (19) versucht den Nachweis, „daß die Kapitel 11, 12, 13, 14, 15 des 1. Traktates des 8. Buches der Physik zum Teil nach More Nebuchim II, 13–25 bearbeitet, zum Teil demselben wörtlich entnommen sind".

Verhältnis zu Ibn Gabirol

A.s Stellung zu Maimonides

Dagegen leistet A. dem Maimonides keine unbedingte Gefolgschaft in seiner Lehre über das Wesen der Prophetie. Die Prophetie ist nach A. dem lumen naturale nicht mehr zugänglich. Dennoch hat er die klassische Darstellung dieses Problems durch Maimonides nicht unberücksichtigt gelassen und in seine Schriften hineingearbeitet; nur wird sie bei ihm herabgesetzt zu einer Theorie der natürlichen Prophetie, wie sie auch in der heidnischen Welt vorgekommen sei. Maimonides' Bestreben, in Anlehnung an Bibelstellen, viele prophetische Visionen als innere (psychologische) Vorgänge zu betrachten, ist in den Augen A.s nur „ein frivoler Versuch, die Meinungen der Philosophen auf die Aussprüche des Gesetzes zurückzuführen" (Summa theol. 76, vgl. Joel 10). Und doch ist alles, was in A.s Abhandlung über die Divination psychologisches Interesse erweckt, dem „More Nebuchim" entnommen (Joel, 11), so die Unterscheidung zwischen der Divination im Traume und der Vision, die Feststellung von den Grundverschiedenheiten in den Anlagen der Menschen, aus denen sich ihre unterschiedliche Betätigung zur Erkenntnis des Zukünftigen und Verborgenen erkläre (vgl. De Divinatione 5, 6, 7, 8, 9; More II, 36, 37). Von den jüd. Autoren, deren Werke A. neben denen Ibn Gabirols und Maimonides' benutzt und behandelt, sind folgende zu nennen: 1. Der berühmte jüd. Arzt Isaak Israeli (der Ältere), den er als den Hauptvertreter der jüd. Philosophie vor Maimonides ansieht (tom. III, Metaphys., 375) und dessen Meinungen er sehr häufig, zumeist nach „de definitionibus" und aus „de elementis" zitiert (tom. V, de Sommo et vigilia 66, 68 u. a.). 2. Ein sonst nicht bekannter David, den er als Judaeus und als Verfasser des Werkes „de causis" bezeichnet; diesem entlehnt er neuplatonische Lehrmeinungen, die er für die Lehren der Peripatetiker hält, und so kommt es, daß während das erste Buch seiner Schrift „de causis et processu Universitatis" im aristotelischen Sinne abgefaßt ist, das zweite Buch, wo er dem David folgt, vorwiegend neuplatonische Anschauungen enthält (Joel 3). 3. Der jüd. Philosoph und Übersetzer Avendeath (t. I, de Praedicabilibus 91), aus dessen Übersetzungen A. seine Kenntnis der logischen Schriften der Araber geschöpft hat. Steinschneider (Cat. Bodl.) vermutet, daß Avendeath eine Korruptel von Ibn-Daud sei und Ibn Daud wiederum identisch mit dem vorgenannten David, dem Verfasser des Buches „De causis". 4. Der berühmte jüd. Astronom und Astrolog Maschallah aus Ägypten im 8. Jht., von dem A. ein Buch „de Sphaera mota" aus Zitaten bei Averroes (tom. I, de Praedicamentis 120) kennt.

Beziehungen A.s zu anderen jüdischen Denkern

Die gesammelten Werke A.s sind in 21 Foliobänden von P. Jammy, Lyon 1651, herausgegeben worden, dann neuerdings vom Abbé Borgnet, Paris 1890 bis 91, in 38 Quartbänden. Manche seiner Werke sind von italienischen und spanischen Juden im 14. Jht. ins Hebräische übersetzt worden (Steinschneider, 273, 303, 486). Anfang des 14. Jhts. übersetzte Jehuda Romano ins Hebräische einige Schriften von A., u. a. den Kommentar zu de Anima III; „Über Geist und Seele der unvernünftigen Tiere"; Vom Intelligibeln und der Intelligenz. Die „Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis, Physica etc. de Anima" übersetzte Abraham Schalom b. Isaak aus Katalonien (gest. 1492 ?) u. d. T. קצור הפילוסופיא חטבעית. „Fragen" über die sechs natürlichen Dinge, die nach der Medizin

A.s Werke

dem Körper nötig sind, übersetzte Mose Chabib aus Lissabon u. d. T. שאלות ותשובות. — A. wird von einer Reihe hebr. Autoren erwähnt: Baruch ibn Jaisch (15. Jht.) zitiert A.s Auffassung von der Seele, Jochanan Alemano das Buch de mirabilibus mundi, David b. Jehuda A.s Einteilung der Materie. Im 16. Jht. richtete Abraham b. Salomo (Chassan) an Gedalja ibn Jachja die Aufforderung, A.s philosophische Werke zu übersetzen (zu kopieren?).

Octave d'Assailly, Albert le Grand 1870; *Ueberweg*, Grundriß d. Philosophie II (450–477); *Graetz* VII, 107; *J. Guttmann*, Die Scholastik d. 13. Jhts. in ihren Beziehungen zum Judentum 1902, S. 47–120; *Jourdain*, Albert le Grand in Dict. des sciences philosophiques, I (47); *M. Joel*, Etwas über den Einfluß d. jüd. Philosophie auf die christl. Scholastik (S. 79); *idem*, Verhältnis Alberts des Großen zu Maimonides, 1863; *J. Bach*, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, 1881; *Rohner*, Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, 1913 (45–92); *Pelster*, Krit. Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 1920; *Steinschneider*, HÜ §§ 277, 303, 486; *Franz Strunz*, Albertus Magnus, 1926.

K. H. R.

ALBI, Hauptstadt des Departements Tarn in Südfrankreich. Im Mittelalter war A. Sitz einer jüd. Gemeinde. A. war das Zentrum der ketzerischen Bewegung der Albigenser (s. d.). Auf dem Konzil, das 1254 in A. tagte, wurden sehr strenge Dekrete gegen die Juden beschlossen. Während der „Hirtenverfolgung" im J. 1320 wurde die jüd. Bevölkerung von A gänzlich vernichtet.

Emek ha-Bacha, ed. Wiener, 46; *Dubnow*, Weltgesch. V, 17 u. 276.

W.

ALBIGENSER, christliche Sekte in Südfrankreich zu Beginn des 13. Jhts., die eine Anzahl von Lehren mit dem Judentum gemeinsam hatte, und bei deren blutiger Unterdrückung auch die jüd. Gemeinden in Mitleidenschaft gezogen wurden. Schon im 12. Jht. hatte die Ketzerei der Waldenser oder der „Armen von Lyon", die sich gegen das Papsttum und die Kirchenverfassung auflehnten und auf den unverfälschten evangelischen Glauben zurückgriffen, in Südfrankreich Eingang gefunden. Anfang des 13. Jhts. kam eine andere Sekte auf, die der Katharer oder A. (so benannt nach der Stadt Albi in der Provence), die in ihrer Gegnerschaft gegen die katholische Kirche noch radikaler waren. Der Ursprung der Lehre der A. lag im Manichäertum, wozu noch masdaistische, buddhistische und gnostische Einflüsse kamen. Es bildete sich daneben auch eine Sekte der „Wanderer" oder „Beschnittenen", die die Rückkehr zum Alten Testamente predigten. Die Hauptorte der Ketzerbewegung waren die von Juden bewohnten Städte Albi, Béziers, Carcassone, Toulouse, Lunel, Montpellier, Marseille, Beaucaire und Nîmes. Raimund VI., Graf von Toulouse und Herr Südfrankreichs, der Vasall des französischen Königs, begünstigte die Ketzer und war auch den Juden freundlich gesinnt. Er stellte sie als Staatsbeamte an, was auch andere Vasallen in der Provence und im Languedoc gern taten. Papst Innozenz III. nahm den Kampf gegen die A. mit größter Energie auf und brach ihre Macht. Fanatiker und Abenteurer sammelten sich unter der Führung des Mönches Arnold von Citeaux, des Kardinals Bertrand und des habgierigen Seigneurs Simon von Montfort zu einem Kreuzzuge gegen die Ketzer. Zunächst wurde Béziers (22. Juli 1209) heimgesucht. Nach dem „Schebet Jehuda" wurden in dieser blühenden Stadt im Unglücksjahr 169 (שנת יגו"ן) am 19. Ab 20000 Nichtjuden und 200 Juden niedergemetzelt, viele andere wurden gefangen und verschleppt. Acht Jahre später wurden nach demselben Gewährsmann sämtliche Juden in Toulouse auf Anordnung der Frau Simons von Montfort verhaftet und aufgefordert, den christlichen Glauben anzunehmen. Die minderjährigen Kinder wurden von den Priestern getauft, während die Erwachsenen standhaft blieben. Simon von Montfort begnügte sich jedoch mit ihrem Vermögen und ließ sie frei. Das Kirchenkonzil zu Avignon vom J. 1209 verlangte die Vertreibung der Ketzer und die Entfernung der Juden aus den Ämtern. Den Juden wurde ferner verboten, Sonntags und an den christlichen Feiertagen zu arbeiten, sowie an christlichen Fasttagen Fleisch zu genießen. In einer Versammlung weltlicher und geistlicher Würdenträger zu Pamiers (1212) wurde beschlossen, sowohl Ketzer als auch Juden von öffentlichen Ämtern auszuschließen. Raimund von Toulouse und dreizehn Barone, die mit ihm in Verbindung standen und als Gönner der Ketzer galten, mußten schwören, daß sie ihre jüd. Beamten absetzen und ihnen fernerhin kein Amt anvertrauen würden. Nach zwanzigjährigem Kampfe wurde die Sekte der A. im J. 1229 endgültig ausgerottet und dadurch die aufstrebende kulturelle Entwicklung Südfrankreichs, an der die Juden hervorragenden Anteil genommen hatten, empfindlich geschädigt.

Schebet Jehuda, ed. Wiener, S. 113; *Juchassin*, ed. Filipowski, S. 220; *Graetz*, VII³, 8ff.; *Dubnow*, Weltgesch. V, 17ff.; *Vaissette*, Histoire du Languedoc III; *idem*, Les Juifs du Languedoc 1881.

W.

ALBIN, ADOLF (1847–1920), Schachmeister, geb. in Bukarest am 14. Sept. 1847, besuchte

die Handelsschule in Wien; war zuerst in Bukarest, dann in Wien kaufmännisch tätig, wo er dauernd ansässig war. Er nahm an vielen internationalen Tournieren teil; von 232 Tournierpartien gewann er 76, machte 43 unentschieden und verlor 113. Er starb im Februar 1920 in Wien.

G.-J. B. Ka.

ALBIRUNI, ABU AL-REIHAN MOHAMMED IBN ACHMED (973–1048), muslimischer Gelehrter aus Chwarism in Zentralasien. In A.s Hauptwerk „Chronologie orientalischer Völker" (ins Englische übersetzt von E. Sachau) wird auch die Zeitrechnung der Juden ausführlich dargestellt; so handelt A. im 3. Kap. bei der Besprechung der Ären von der jüd. Schöpfungsära, im 5. Kap. von der jüd. Jahresberechnung und Monatseinteilung, im 6. Kap. von der jüd. Geschichte (gelegentlich einer Chronologie der Weltgeschichte bis auf Mohammed), im 7. Kap. von der jüd. Jahresberechnung hinsichtlich der Monate und im 14. Kap. von den jüd. Festen, alles unter Angabe seiner Gewährsmänner und Quellen. Die Zuverlässigkeit seiner Mitteilungen hat S. Landauer in seiner Besprechung der englischen Übersetzung des Buches bestätigt; über seine Quellen hat Schreiner eine Untersuchung angestellt. Auch Bibelverse zitiert A., und zwar hebräisch mit arabischer Übersetzung.

Sein zweites Hauptwerk ist ein Buch über Indien, ebenfalls von Sachau herausgegeben und übersetzt. Interessant ist, daß er den indischen Arzt Caraka (um 100 p.) nach Zitaten bei dem jüd. Renegaten Al-Tabari (s. d.) anführt (s. Alrasi). A.s drittes Werk, das bisher nicht herausgegeben ist, ist ein Compendium der Astronomie u. d. T. „al-Kanun al-Masudi"; es wurde verschiedentlich zu Studien über Geschichte der Astronomie herangezogen, zuletzt von C. Schoy: „Die trigonometrischen Lehren des persischen Astronomen Abu 'l-Raihân Muhammad Ibn Ahmad al-Bîrûnî" dargestellt nach Al-Qānūn al-Mas'ûdî", nach dem Tode des Verf. hrsg. v. J. Ruska und H. Wieleitner (Hannover 1927).

C. Brockelmann, Art. Al-Biruni in der Enz. des Islam; *idem*, Gesch. d. arab. Lit. I, 475; *Landauer*, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1880, S. 777ff.; *M. Schreiner*, Les Juifs dans Al-Bêrûnî, REJ XII (1886), 258ff.; *J. Ruska*, Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzīs, Isis V, 26ff.; *Der Islam* XII (1922), Krit. Bibl., Nr. 5, 35, 44, 52, 56, 61, 62, 75; *Schaeder*, Der Islam XIII (1923), 331.

G. W. M. P.

ALBO, JOSEF (geb. in der 2. Hälfte des 14. Jhts., gest. wahrscheinlich zwischen 1430 und 1440), Apologet und Religionsphilosoph (nach Graetz und anderen auch Arzt, was aber bestritten wird), lebte in Daroca (Provinz Saragossa) und später in Soria (Kastilien). Das biographische Material ist sehr spärlich; wir wissen mit völliger Sicherheit nur, daß er Schüler des Chasdai Crescas war (Ikkarim I, 26; III, 16), daß er bei der Abfassung seines Werkes „Ikkarim" seinen Wohnsitz in Soria hatte (Ikkarim, Einl.), und daß er an der Disputation zu Tortosa und San Mateo (1413–14) als Abgesandter der jüd. Gemeinde von Daroca teilnahm (lateinisches Verhandlungsprotokoll und das handschriftliche „Wikkuach Tortosa"). Die Angabe bei Graetz, A. sei in Monreal (Aragonien) geboren, beruht auf einer unrichtigen Notiz im „Schebet Jehuda".

Leben

Nach Zacuto (Juchassin ha-Schalem, ed. Filipowski, S. 226) und den auf ihm fußenden späteren hebr. Bibliographen hat A. sein Hauptwerk „Ikkarim" 1425 beendet. Nach derselben Quelle wirkte er noch 1433 als Prediger in Soria. Damit stimmt jedoch die Äußerung des ersten Herausgebers der „Ikkarim" in der Vorrede aus dem Jahre 1485 nicht ganz überein, wonach damals „weniger als 70 Jahre" seit dem Tode A.s verstrichen waren. Was das Geburtsjahr A.s betrifft, nimmt Graetz an, er sei um 1380 geboren. Allein nach der Angabe Isaak Abravanels (Rasch Amana, Einleitung) zählte A. zu den Schülern des R. Nissim b. Reuben (gest. um 1380); wenn dies zutrifft, muß A. mindestens 20 Jahre früher geboren sein, wie auch L. Schlesinger (Einl. zur deutschen Übersetzung der Ikkarim) annimmt, allerdings auf Grund einer falschen Bestimmung des Todesjahres von Chasdai Crescas. Die Ansetzung des Jahres 1444 als Todesjahr von A. (Schlesinger und Graetz) beruht auf einer Datierung in der Vorrede zur Ausg. Venedig 1544. Der betreffende Passus ist jedoch von der Ausg. des Jahres 1522 wörtlich übernommen, und in dieser Ausgabe ist er wieder ungenau von der editio princeps (Venedig 1485) abgeschrieben.

A.s Rolle beim Religonsgespräch in Tortosa

A. gehörte zu den hervorragendsten jüd. Teilnehmern des vom Papste Benedikt XIII. veranstalteten Religionsgesprächs in Tortosa und San Mateo (s. o.) und griff oft in die Debatte ein. In der Sitzung vom 7. Juli 1414 in San Mateo waren A. und Don Vidal Benveniste Ibn Labi (Ferrer) die einzigen unter den jüd. Notabeln, die es wagten, den gehässigen Anklagen des Apostaten Geronimo de Santa Fé (Josua Lorki) gegen den Talmud furchtlos entgegenzutreten, während die übrigen jüd. Ver-

treter so eingeschüchtert waren, daß sie es für ratsam hielten, eine schriftliche Erklärung zu überreichen, der zufolge sie persönlich, ungeachtet ihrer Überzeugung von der Heiligkeit und der sittlichen Größe der Talmudweisen, nicht in der Lage seien, die Angriffe des Geronimos gegen manche agadische Stellen im Talmud zu entkräften.

Bildungsgang

Als Schüler Crescas' war A. mit dem ganzen rabbinischen Schrifttum wohl vertraut. Ferner kannte er die arabischen Aristoteliker gut, wenn auch offenbar nur aus hebr. Übersetzungen; auch trieb er mathematische und medizinische Studien, was im Mittelalter für philosophische Spekulationen Voraussetzung war. Als Apologet des Judentums, der hauptsächlich christliche Angriffe abzuwehren hatte, mußte er sich mit der christlichen Scholastik befassen. Der Kabbala, die er kannte, räumte er nur einige Berechtigung ein, als Wissenschaft im eigentlichen Sinne ließ er sie nicht gelten (II, 28).

Das Buch „Ikkarim"

A.s Hauptwerk ist das „Sefer ha-Ikkarim" (Buch der Prinzipien, Dogmen). Nach Zacutos erwähntem Bericht wurde das ganze Werk 1425 abgeschlossen. Die erste Abhandlung dürfte noch zu Lebzeiten des Crescas verfaßt worden sein, denn A. erwähnt darin seinen Lehrer (I, 26) ohne den Zusatz „gesegnetenAndenkens" (Weiss, Tänzer). Da allgemein 1410 als Crescas' Todesjahr gilt, so müßte zwischen der Abfassung des ersten Teiles und der Endredaktion ein Zeitraum von mindestens 15 Jahren liegen. Das Werk zerfällt in vier Abhandlungen. Die erste kann als Prolegomenon zu dem ganzen Werke angesehen werden. In ihr werden die notwendigen Voraussetzungen für jedes göttliche Gesetz umschrieben. Aus dem Begriffe des göttlichen Gesetzes leitet A. analytisch die folgenden drei Grundprinzipien (Ikkarim) ab: 1. das Dasein Gottes; 2. die göttliche Offenbarung; 3. die Vergeltung (Lohn und Strafe). Die Negation eines dieser Prinzipien führt notwendigerweise zur Negierung der göttlichen Lehre. Diese Grundprinzipien werden daher generelle Prinzipien (Ikkarim kelalijim) genannt. Zu jedem dieser drei Prinzipien gehören eine Anzahl von Folgesätzen, die „Wurzeln" heißen und aus den Prinzipien deduziert werden. Der erste Ikkar — der von dem Dasein Gottes — schließt vier Wurzeln ein, als welche sind: Gottes Einheit, seine Unkörperlichkeit, seine Unabhängigkeit von der Zeit und seine absolute Vollkommenheit. Der zweite Ikkar enthält drei Wurzeln: die Allwissenheit Gottes, die Erscheinung der Prophetie, die Legitimierung des von Gott gesandten Mannes. Der dritte Ikkar setzt als Wurzel die sich auf jeden einzelnen erstreckende Vorsehung Gottes (השגחה פרטית). — Die Folgesätze hängen mit den Prinzipien so fest zusammen, daß die Verneinung eines von ihnen die Verletzung des zugehörigen Prinzips bedeutet und als Ketzerei (Kefira ba-Ikkar) gilt. Die Wurzeln sind Prüfsteine für alle sich als göttlich ausgebenden Religionen; eine Lehre, die eine der Wurzeln negierte, würde dadurch in Widerspruch zu dem entsprechenden Prinzip geraten. Die Wurzeln stehen den Prinzipien an theologischer Bedeutung nicht nach (nur logisch sind sie diesen subordiniert), und werden daher auch schlechthin „Ikkarim" oder „Ikkarim peratijim" genannt.

Neben den Wurzeln gibt es Glaubenssätze, die über diese hinausgehen; sie sind keine analytischen, sondern eher synthetische Urteile, und ihre Verneinung führt nicht notwendigerweise zur Erschütterung des Grundprinzips. Sie heißen Zweige (Anafim); wer diese nicht anerkennt, gilt noch nicht als der Ketzerei verfallen. Solcher Glaubenssätze gibt es im Judentum sechs: 1. die Erschaffung der Welt aus dem Nichts (יש מאין); 2. die Prophetie Moses stellt die höchste Stufe der Prophetie dar; 3. die Unabänderlichkeit des mosaischen Gesetzes; 4. die Beobachtung einer einzigen Vorschrift sichert den Anteil am Jenseits; 5. die Auferstehung der Toten; 6. der Glaube an den Messias. (Die untergeordnete Bedeutung, die A. dem Glauben an den Messias beilegt, womit er wohl die Grundlagen des Christentums erschüttern wollte, trug A. die Gegnerschaft späterer Autoren ein, so Abravanels in „Maschmia Jeschua"). Der ganzen Darlegung schickt A. eine Kritik der von seinen Vorgängern, hauptsächlich von Maimonides und Crescas, aufgestellten „Ikkarim" voraus.

Der Darlegung der Grundlinien seines theologischen Systems, die die erste Abhandlung ausfüllt, läßt A. in den weiteren eine Untersuchung über die einzelnen Ikkarim (und ihre Wurzeln) folgen. Den Inhalt der zweiten Abhandlung bildet das Dogma vom Dasein Gottes und die durch dieses Prinzip mitbedingten Wurzeln. Hier, wie überhaupt auf metaphysischem Gebiete, bewegt sich A. ganz und gar im Gedankenkreise des Maimonides. Das zweite Prinzip, die göttliche Offenbarung, und seine Wurzeln bilden den Gegenstand der dritten Abhandlung. Ausgehend von einer teleologischen Betrachtung der Welt, wirft A. die Frage nach dem Endzweck des menschlichen Daseins auf. A. rückt hier von Maimonides, der den Zweck des Menschen im spekulativen Denken beschlossen sieht, weit ab und

nähert sich seinem Lehrer Crescas. A.s Ausführungen über die Grade der Prophetie (III, 10) sind wiederum zum größten Teil dem Maimonides entnommen. A. wendet sich bei dieser Gelegenheit gegen die christlichen Angriffe auf das mosaische Gesetz (III, 25–26). — Die vierte Abhandlung beschäftigt sich mit dem dritten Glaubenssatz, der Lehre von der Vergeltung. Das Problem, wie die Allwissenheit Gottes mit dem freien Willen des Menschen in Einklang zu bringen sei, löst A. fast mit den gleichen Worten wie Maimonides, der das göttliche Wissen als ein von dem unsrigen wesentlich sich unterscheidendes bezeichnet (IV, 3). In der Frage der Vorsehung Gottes folgt A. der orthodoxen Meinung, wonach sich diese auf jedes Individuum und jeden einzelnen Vorgang erstrecke, und sucht diesen Standpunkt durch theologische und kosmologische Betrachtungen zu stützen (IV, 7–10). Die sich daran anschließende Theodizee ist ganz von Maimonides und Crescas übernommen. Da A.s Auffassung, wesentlich für die Vergeltung sei allein das jenseitige Heil, mit der jüd. Lehre nicht gänzlich in Einklang zu bringen ist, will er eine zwiefache Vergeltung annehmen: eine nationale diesseitige, auf die sich die vielfachen Verheißungen der Bibel bezögen, und eine individuelle jenseitige, die nicht körperlich, sondern geistig sei. Diese Auffassung A.s, die dem Judentum einen christlichen Gedanken substituiert, wird mehrfach getadelt (so von Graetz; s. auch die Kritik von Weiß, Dor V, 223 f.).

Mit den „Ikkarim" wollte A. einen allgemein anerkannten Ausgangspunkt für Religionsdisputationen gewinnen. Sein Ziel war nicht, wie

Anfang der Vorrede zum „Sefer ha-Ikkarim" des Josef Albo, ed. Soncino 1485.

das des Maimonides und seiner Nachfolger, die Grenzen der jüd. Religion festzulegen und bei jedem Glaubenssatze das, was die jüd. Lehre von der christlichen und der islamischen trennt, hervorzuheben; vielmehr sollten die „Ikkarim kelalijim" die gemeinsame Basis aller Religionen, nicht nur der jüdischen, zum Ausdruck bringen, damit dann, nach Ableitung der trennenden Dogmen, der „Ikkarim peratijim", die Inkonsequenz der Gegner, vornehmlich des Christentums, zutage träte. Darin liegt die Bedeutung und die Originalität A.s. Die christlichen Gelehrten waren sich dessen bewußt und sahen die „Ikkarim" als eine ernste und gefährliche antichristliche Schrift an. (De Rossi, Dizionario

Tendenz der Ikkarim

stor., Parma 1802, 43–44, Biblioteca giudaica antichristiana 14).

Vermutlich hat A. zunächst nur die erste Abhandlung, die seine Gedanken in gedrängter Form enthält, verfaßt und erscheinen lassen (Weiß, Tänzer). Da aber viele Zeitgenossen darin nur eine theoretische Zusammenstellung der Grundlehren des Judentums (ähnlich wie die damals bereits allgemein anerkannten Ikkarim des Maimonides) zu finden glaubten und das Wesentliche, das Apologetisch-Disputative, übersahen, fügte A. die drei andern Abhandlungen hinzu. Neuerdings ist von mehreren Forschern der bereits von einem jüngeren Zeitgenossen A.s (Jakob ibn Chabib, En Jaakob, Tr. Megilla) gegen diesen erhobene Vorwurf des Plagiats wieder aufgenommen worden. Demnach soll A. den kritischen Teil seiner Lehre Crescas, den konstruktiven Simeon Duran entlehnt haben. Da wir keine Anhaltspunkte dafür haben, ob A. die Schriften Durans gekannt hat, so läßt sich die Frage der Abhängigkeit in diesem Falle nicht entscheiden. Wahrscheinlich sind beide einer gemeinsamen Quelle gefolgt, denn die Dreidogmentheorie war in den antimaimonidischen Kreisen ziemlich bekannt. Sie findet sich nicht nur bei Abba Mari (Minchat Kenaot, Pressburg 1838, 7), sondern auch bei Bachja b. Ascher (Kad ha-Kemach, erster Abschnitt über den Glauben), und rührt wahrscheinlich von Al-Gasali her, in dessen Schrift „Die Unterscheidung zwischen den Vertretern des rechten Glaubens und denen der Ketzerei" schon die Terminologie angewendet wird, die A. gebraucht. Es bleibt jedenfalls A.s Verdienst, daß er diese drei Prinzipien zum allgemeinen Kriterium der wahren Religion erhoben und die daraus abgeleiteten Sätze — Wurzeln — im Kampfe gegen das Christentum angewandt hat.

Die „Ikkarim" sind vor allem als ein volkstümliches Werk zu betrachten, und es hat zu jeder Zeit mehr auf die Kreise der Laien als auf die der Gelehrten gewirkt; auch wurde es vielfach zitiert. Zu seiner Popularität trug nicht wenig die klare, leicht faßliche Darstellung bei. Die homiletische Färbung verschaffte dem Werk Eingang in die philosophisch nicht geschulten Kreise der jüd. Gelehrten in Polen, und aus ihrer Mitte gingen die zwei ersten Kommentatoren der „Ikkarim" hervor; Jakob Koppelmann aus Brest (Kujavia) verfaßte im J. 1584 den Kommentar „Ohel Jaakob", Gedalja Lipschütz aus Lublin den Kommentar „Ez Schatul", 1617. A.s Werk erschien zum ersten Male in der berühmten Soncinodruckerei, mit Vorrede und Nachwort des Josua Salomo b. Israel Nathan Soncino, am 29. Dez. 1485. Bald folgten andere Ausgaben: Fano 1506; Venedig, Bomberg, 1521, Rimini, Soncino, 1522; Venedig, de Farri, 1544. Auch außerhalb Italiens wurde es frühzeitig gedruckt: Saloniki 1521, Lublin 1597. Die Kapitel 25–26 der dritten Abhandlung, die Christologisches enthalten, sind in den späteren Ausgaben verstümmelt, in den ersten Ausgaben zum größten Teil von der Zensur entfernt worden. Der erste Kommentar, „Ohel Jaakob", erschien zum erstenmal in Freiburg 1584, der zweite, „Ez Schatul", in Venedig 1618. Verschiedene christliche Gelehrte haben die „Ikkarim" ins Lateinische übertragen, doch wurde keine dieser Übersetzungen gedruckt; nur die antichristlichen Kapitel (von Gilbertus Genebrardus übersetzt und mit einer Widerlegung versehen) erschienen in Paris 1566. Die deutsche Übersetzung der „Ikkarim" von W. Schlesinger, zusammen mit der historischen Einleitung L. Schlesingers, erschien in Frankfurt a. M. 1844. Über die spanische Schrift, die ein Gespräch mit einem Geistlichen enthalten soll und von Zacuto (Juchassin) dem A. zugeschrieben wird; vgl. De Rossi, giud. Bibl. antichr., Schlesingers Einl. zu Ikkarim und Cat. Bodl. Das Akrostichon „Albo" am Anfange eines hs. Kommentars zur Logik Maimonides' (Steinschneider, HÜ § 36) läßt es dahingestellt, ob es unser A. und ob er Verfasser oder bloß Abschreiber war.

Kommentare und Ausgaben

Juchassin, ed. Krakau 1580, 134a; *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Ven. 1746, 27b; *De Rossi*, Dizionario, Parma 1802, p. 43–44, Biblioth. giud. antichr., p. 14; *Schlesinger*, Hist. Einl. z. Ikkarim, Frankfurt a. M. 1844; *Cat. Bodl.* 1442–43; *Graetz* VIII, 168–179; *Munk*, Mélanges 507; *Weiß*, Dor V, 207-225; *Back*, Joseph Albos Bedeutung in d. Geschichte d. jüd. Religionsphilos., Breslau 1869; *Eisler*, Vorlesungen über d. jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters III, 186ff., Wien 1872; *Tänzer*, D. Religionsphilos. Josef Albos, Frankfurt a. M. 1896; *M. Joel*, Don Chasdai Crescas 1866, 78–81; *Jaulus*, Simeon ben Zemach Duran, MGWJ XXIII, 457–63; *J. Guttmann*, D. Stellung Durans in d. Gesch. d. jüd. Philos., MGWJ LII, 648ff.; *Kaufmann*, Gesch. der Attributenlehre, passim; *Neumark*, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalters, passim; *A. Posnanski*, Le colloque de Tortosa et de San Mateo, REJ LXXIV (1922), 17, 160; LXXV, 74, 187; LXXVI (1923), 37.

K. I. So.

ALBOTINI (ALBUTINI), JEHUDA BEN MOSE, Rabbiner in Jerusalem in der ersten Hälfte des 16. Jhts. A. scheint auch eine Talmudschule geleitet zu haben, da zwei talmudische Gelehrte, Israel und Josef, als seine Schüler bezeichnet werden. Seine Ansichten werden in den Entscheidungen der Rabbiner Jerusalems (im Anhange zu Isaak Mussafias „Chajim wa-

Chessed", Livorno 1844) als autoritativ angeführt. Von seinen Schriften sah Azulai einen im J. 1519 verfaßten Kommentar zu Maimonides, Hilch. Ischut und einem Teil von Hilch. Geruschin (Ehe- und Scheidungsgesetze).

Azulai, ed. Benjacob I, 67, Nr. 47; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 42b.

B.

ALBRECHT V., Herzog von Österreich von 1411–39, von 1437 ab auch König von Ungarn, vom 18. März 1438 ab, als A. II., Kaiser von Deutschland und nach dem 29. Juni 1438 auch König von Böhmen. A., der die Hussiten so rücksichtslos bekämpft hat, ging, ebenso von seinem religiösen Fanatismus wie von Habgier geleitet, auch gegen die Juden mit einer Grausamkeit vor, wie sie bis dahin in Österreich nicht geübt worden war. Gerüchte über eine Verbindung der Juden mit den Hussiten und eine angeblich von ihnen im J. 1420 verübte Hostienschändung in Enns veranlaßten A., ein Strafgericht über die Juden seines Landes zu verhängen, das unter dem Namen der „Wiener Gesera" bekannt geworden ist. Den Schlußakt der Verfolgungen bildete die von A. angeordnete Verbrennung der zum Christentum nicht übergetretenen Juden auf einer Wiese an der Donau bei Erdberg (12. März 1421). In dem Epitaph A.s wurde diese Tat vom Hofchronisten besonders gepriesen. Die Häuser der vertriebenen und verbrannten Juden wurden von A. verschenkt und veräußert.

J. E. Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, 1901, S. 408ff.; *S. Krauss*, Die Wiener Gesera vom J. 1421 (1920).

W.

ALCABEZ, alte Templerfestung in Katalonien, auf die vielleicht der jüdische Familienname אלקבין zurückgeht.

W. F. B.

ALCACER, Ortschaft in Portugal, Provinz Estremadura. Die judaria (jüd. Gemeinde) des Ortes wird in einer uns erhaltenen Liste von Schenkungen Alfonsos V. (1438–1481) erwähnt.

A. Caetano de Sousa, Provas da historia genealogica da casa real portugueza II, 1742, S. 20; *Kayserling*, Geschichte der Juden in Portugal, S. 49.

W. F. B.

ALCALÁ DE HENARES (אלקלעא), Stadt in Spanien, Prov. Madrid. A., Anfang des 12. Jhts. von den Christen erobert, erhielt von Erzbischof Raimund von Toledo, der 1126–1151 im Amte war, ein Stadtrecht, in welchem auch der Juden gedacht wird; sie werden darin den Christen in bezug auf Wergeld, Beweisrecht und Wohnrecht gleichgestellt. Die jüd. Gemeinde gehörte, ebenso wie die ganze Stadt, dem Erzbischof von Toledo, dessen Palast noch heute dort steht; gleichzeitig war sie aber auch dem König von Kastilien steuerpflichtig. Die Jahressteuer der Juden von A. (im Betrage von 8000 Maravedis) wurde jedoch von Enrique II. dem Erzbischof von Toledo zuerkannt. Es ist eine Urkunde aus dem J. 1395 erhalten, nach der 19 mit Namen aufgezählte Juden aus A. in der großen Synagoge gegen die Ernennung eines Maestre Pedro, Arztes des Erzbischofes, zum Appellationsrichter für sämtliche Juden im Erzbistum protestiert haben. Akten aus den letzten Jahren vor der Vertreibung der Juden aus Spanien geben genauen Aufschluß über die Lage einiger jüd. Häuser. Eine Satire vom Ende des 14. Jhts. schildert, wie ein Wanderer in der Synagoge von A. Nachtquartier sucht und von den betenden Juden aus seiner Ruhe aufgescheucht wird. An der Universität A. wurden zu Anfang des 16. Jhts. unter Förderung des Kardinals Jimenez de Cisneros hebr. Studien gepflegt. Hier ist die bekannte Biblia polyglotta Complutensis entstanden.

Fueros castellanos, ed. Galo Sanchez, Madrid 1919, 305; *Esteban Azaña*, Historia de A. 1882, I, 171f.; *J. Amador de los Rios*, Historia de los judios de España II, 605f.; III, 60; *Boletin de la r. Academia de la Historia* 17 (1890), 184f.; *Ascher b. Jechiel*, Responsen, Venedig 1606, 99, 5 u. 100, 2; *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Biblioteca de autores españoles, Madrid 1851, Nr. 302 u. 303.

W. F. B.

ALCAN, FELIX (1841–1925), Verleger und Gelehrter, geb. 18. März 1841 als Sohn des Verlegers Moyse A. in Metz. Nachdem er einige Jahre Dozent für Mathematik gewesen war, übernahm er 1869 die Leitung des Geschäfts seines Vaters. 1872 ging er nach Paris, wo er in die bekannte Verlagsfirma Germer-Baillière eintrat, deren Chef er 1883 wurde, und die er zu einem der bekanntesten Verlagsunternehmen Frankreichs ausgestaltete. A. war Mitglied des Zentralkomitees der „Alliance Israélite Universelle" von 1893 bis 1908. Er starb in Paris 1925.

De Gubernatis, Dictionnaire International des Écrivains du Jour I.

W.

ALCAN, MICHEL (1811–1877), Technologe, geb. 1811 in Donnelay (Meurthe-et-Moselle). 1830 nahm er teil an den Barrikadenkämpfen während der Julirevolution in Paris. Nach Absolvierung der „Ecole des arts et manufactures" wurde er Ingenieur in Elbeuf und 1845 Professor am „Conservatoire des arts et métiers". 1848 wandte sich A. abermals der Politik zu; er wurde zum Abgeord-

neten der Gesetzgebenden Versammlung gewählt und schloß sich der Opposition an. A. erwarb sich einen Ruf durch seine Arbeiten (die erste „Essai sur l'industrie des matières textiles" erschien 1847) und technischen Verbesserungen, die einen großen Fortschritt in der Tuchfabrikation zur Folge hatten. Er war Präsident der „Société des Ingénieurs civils" und Mitglied des Vorstandes der „Société d'encouragement pour l'industrie". A. betätigte sich auch im jüd. Gemeindeleben. 1859 wurde er Mitglied des Konsistoriums von Paris und 1867 Mitglied des Zentralkonsistoriums als Nachfolger von Salomo Munk.

L'Univers Isr. XXXII, 151, 367; *La Grande Encyclopédie*; *Nouveau Larousse illustré.*

W. M. Gi.

ALCAN, MOÏSE (1817–1869), Verleger und Schriftsteller, geb. 1817 in Metz als Sohn Gerson Lévys, des Verfassers von „Orgue et Pioutim". Er war Mitglied des Konsistoriums in Metz und des Handelsgerichts. A. war auch literarisch tätig und Mitarbeiter der „Revue d'Austrasie" und der Zeitschrift „Archives Israélites". Über die Damaskusaffäre verfaßte A. ein Gedicht u. d. T. „Damas" (Metz 1840).

W.

ALCAÑIZ (אלקניס), Stadt in Aragonien, Prov. Teruel; nach 1179 durch Schenkung König Alfonsos II. im Besitz des Ordensmeisters von Calatrava. Dieser besaß auch, nachweislich zuerst im J. 1304, das Hoheitsrecht über 30 jüd. Familien in A. Die kleine Gemeinde hatte am Ende des 14. Jhts. einen eigenen Rabbiner. In A. wohnte der Apostat Hieronymus de Sancta Fide (Josua ha-Lorki), Leibarzt Papst Benedikts XIII.; auf seine eigene Veranlassung fand die große Disputation zu Tortosa statt (1413–1414), wo er gegen die aragonischen Rabbiner stritt. Einer der temperamentvollsten Sprecher der Juden war dabei R. Astruc ha-Levi aus A. Unter dem Einfluß des Hieronymus traten 1414 sämtliche Juden von A. zum Christentum über.

Régné, Catalogue, Nr. 845, 1560, 3126; *Boletin de la r. Academia de la historia*, Bd. 35, S. 51f.; *Jacobs*, Inquiry, Index, s. v.; שו"ת הריב"ש, Nr. 404, 454; שו"ת הריב"ש החדשות (Munkacs 1901), Nr. 10; *Ehrle*, Martin de Alpartils Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII., 1906, S. 580f.; *Fâges*, Histoire de Saint Vincent Ferrier, II, 29; *Vidiella*, Contribucion a la biografia de Jeronimo de Santa Fe, in der Zeitschrift La Zuda XII (Tortosa 1924), S. 114.

W. F. B.

ALCASTIL, JOSEF, Rabbiner und Kabbalist. Er gehörte zu den aus Spanien Vertriebenen, kam dann nach Italien und befreundete sich mit dem Kabbalisten Jehuda Chajjat, der ihn in seinem Kommentar zu „Maarechet ha-Elohut" erwähnt. Auch Salomo Alkabez erwähnt A. in dem Werk „Apirjon Schelomo". In der Bodl., Cod. Nr. 1565, fol. 49 findet sich ein Ms. „Scheelot al-Derech ha-Kabbala", Antworten A.s auf Fragen des Jehuda Chajjat.

Ghirondi, TGJ 184; *Neubauer*, CB I, 547.

K.

ALCHADIB, CHAJIM, lebte im 17. Jht. Er verfaßte nach Angabe von Sambari das Werk „Mekor Chajim", das die Quellen der zitierten Verse in vielen Predigt-Sammlungen angibt.

Neubauer, Med. Jew. Chr. I, 140.

F.

ALCHADIB, ISAAK BEN SALOMO BEN ZADDIK (אלחדב), Astronom in Spanien (1370 in Kastilien, 1396 in Syrakus, 1426 in Palermo?). Er war Schüler des Jehuda b. Ascher II., führte einen Briefwechsel mit Isaak b. Scheschet (Resp. Nr. 240) und war Nachfolger des Samuel Zarza. A. verfaßte folgende Werke: 1. Orach Selula, astronomische Tafeln zur Berechnung der Jahreszeiten und Schaltjahre, für die er die Tafeln des Ibn al-Rakkam, die sich in Tunis fanden, und die des al-Kammad benutzte. 2. Kli Chemda, über Astronomie (auch „Iggeret Kli Chemda"); 3. Kli ha-Memuza, enthält die Beschreibung eines neuen astronomischen Apparates; 4. Maamar be-Gidre ha-Debarim; 5. Leschon ha-Sahab, enthält die Namen der Maße, die in der Bibel erwähnt werden (Venedig s. a.); 6. ein Gedicht über Esther in alphabetischer Anordnung, enthält am Schluß den Namen des Verfassers. Mehrere Gedichte A.s hat Steinschneider in der ZHB 1905, 26f. veröffentlicht. Andere Dichtungen sind noch handschriftlich vorhanden (z. B. cod. Montefiore 362, 494; cod. Breslauer Seminar Nr. 92). Ein Gedicht befindet sich in dem Buche „Schirim we-Tischbachot", Konstantinopel 1545, Nr. 296, zum zweitenmal in ha-Schiloach, Bd. X, gedruckt. Der Name A. ist manchmal zu אלחוכי verstümmelt.

Ghirondi, TGJ, 191; *HB* VII, 112; *D. Kahana*, ha-Schiloach X, 350–58; *Markon*, Debir I, 259; *Benjacob*, s. v.; *Davidson*, Ozar, Nr. 3156; *Zunz*, ZG 536; *Steinschneider*, HÜ 550–56; *idem*, Cat. München² 246; *idem*, Bibl. Mathematica 1899, 2ff.; *Freimann*, Jahrb. d. Jüd. Liter. Gesellsch. XIII, 155.

F. M. E. J.

ALCHALLAS, JEHUDA BEN SALOMO, lebte im 16. Jht. in Algier. Er verfaßte das Buch „Maggid Mischne", das sich als Ms. im asiatischen Museum der Petersburger Akademie der Wissenschaften befindet. Es wurde als Kom-

mentar zu den „Hilchot Schechita" des Maimonides am Rande des Werkes „Sebachim Schelamim" des R. Abraham b. Mordechai Ankawa (Livorno 1858) gedruckt. A.s Vater richtete an Salomo b. Zemach Duran Anfragen; die Antworten darauf sind in dessen Responsen „Chut ha-Meschulasch", T. 4, Tur 1, Nr. 20 enthalten.

Benjacob, S. 152, Nr. 44; *Wiener*, KM, S. 405, Nr. 3377; *Zedner*, CBM585; *HB* I, 113.

F. M. E. J.

ALCHARISI, JEHUDA BEN SALOMO BEN CHOFNI s. Charisi, Jehuda b. Salomo b. Chofni.

ALCHIMIE (Alchemie, Alchymie, arab. al-Kimija, hebr. אלכימיה). Mit diesem Namen bezeichnet man heute jene Art chemischen Forschens und Laborierens, welche nahezu zwei Jahrtausende (bis gegen Ende des 18. Jhts.) die Gebildeten aller Nationen, darunter auch viele bedeutende Geister, beschäftigte und sich hauptsächlich zum Ziel setzte, die unedlen Metalle in edle (Gold und Silber) zu verwandeln, sowie überhaupt aus Stoffen, die kein Gold enthalten, echtes Gold zu gewinnen. Da die Gelehrten jener Zeit an der Theorie des Empedokles von den vier Naturelementen festhielten und die Metalle für zerlegbare, veränderliche Substanzen ansahen — was übrigens gewissen neuesten Anschauungen in der Chemie entspricht —; da sie ferner unter dem Einfluß der Lehre des Aristoteles standen, nach der auch die vier Elemente ineinander übergehen können, so ist es verständlich, wenn die Alchimisten glaubten, unedle Metalle in edle verwandeln zu können; um so mehr, als die Erfahrung sie lehrte, daß man imstande ist, durch chemische Mittel und Manipulationen eine Substanz in die andere überzuführen, sowie neue Substanzen hervorzubringen, darunter auch solche, die äußerlich dem Golde und dem Silber gleichen. Da aber alle ihre Künste die gewünschte Transmutation nicht herbeizuführen vermochten, kamen sie, indem sie sich auf Methoden der antiken Chemiker stützten, zu der Annahme, daß zur Umwandlung der unedlen Metalle in edle eine geheimnisvolle Substanz in Form eines Pulvers nötig sei, die in den Schmelztiegel, genannt das „Ei des Philosophen", projiziert werden müsse. Diese Substanz, aus „philosophischem Quecksilber" und „philosophischem Gold" bestehend, deren Bereitung nur den „Adepten" der Kunst bekannt wäre, nannten sie den „Stein der Weisen" oder den „Stein der Philosophen" (lapis philosophorum), auch „Magisterium", „rote Tinktur" usw. In späterer Zeit

Begriff und Grundlehren

nannten die frommen christlichen Alchimisten diesen Wunderstein in Anlehnung an Ezechiel 28,14 auch den „Stein des Feuers". Und nachdem Basilius Valentinus (zweite Hälfte des 15. Jhts., wahrscheinlich aber eine mythische Person, deren Name nur die Arbeiten späterer Alchimisten deckt) noch das Antimon zur Bereitung des Steines zu verwenden lehrte, gaben sie ihm auch den Namen Puchstein (אבן הפוך), der in der Bibel zweimal vorkommt (sie übersetzen nämlich פוך mit Spießglas oder Spießglanz, d. i. Schwefelantimon, dabei stützen sie sich noch auf die Tatsache, daß das Antimon den Hauptbestandteil der Schminke פוך bildet, mit der die Frauen des alten Orients ihre Haare und Augenbrauen schwarz färbten). Die Lösung des Steines in Wasser, die man herstellen zu können glaubte, wurde „Trinkgold" (aurum potabile) genannt und als Panazee gegen allerlei Krankheiten sowie als Mittel zur Verlängerung des Lebens angesehen. Daher finden wir für den Stein auch den Namen Lebenselixier. In manchen alchimistischen Schriften wird der Stein durch folgende Abbildung symbolisiert.

Abb. 1. Symbol des Steines der Weisen.

Der Kreis stellt die Unendlichkeit dar, das kabbalistische En-Sof. Von den zwei gekreuzten Dreiecken bedeutet das eine, nach oben gekehrte, das Element Feuer, das andere, nach unten gekehrte, das Element Wasser. Feuer und Wasser bilden gemeinsam den Himmel (שמים = אש ומים), der seit der zweiten Hälfte des 17. Jhts. bei den Alchimisten als Symbol der materia prima galt, aus welcher der Hauptbestandteil des Steines, der „philosophische Merkur" (Quecksilber), die „Quintessenz", gewonnen wird. Zum Vater der „Heiligen Kunst" machten die Alchimisten den altägyptischen Gott Hermes Trismegistos (den dreimal Großen), dem sie auch Tausende von alchimistischen Schriften zuschrieben; daher auch der Name „Hermetische Kunst" für die A. Später identifizierte man Hermes mit Adam, Noah, Henoch, Mose, Josef, sowie mit dem ägyptischen König Thot, der um 2700 a. gelebt haben soll. Das Wahrscheinlichste ist aber, daß der erste, der über die A. geschrieben hat, der ägyptische

Priester Hermon war, der bei Galen erwähnt wird, und dessen Name mit dem des Hermes verwechselt oder absichtlich vertauscht wurde.

Das Verhältnis der A. zur modernen Chemie gleicht dem der Astrologie zur Astronomie. Es gingen auch manche astrologische Vorstellungen in die A. über. So brachten die Alchimisten die sieben ihnen bekannten Metalle zu den sieben Planeten in Beziehung und nannten das Gold Sonne, das Silber Mond, das Quecksilber Merkur usw.

Die Verknüpfung der A. mit den Juden und ihrem Schrifttum reicht bis in die Antike zurück. Zosimos, einer der größten und ältesten alchimistischen Autoren (Ende des 3. und Anfang des 4. Jhts.) behauptet, die Juden seien durch Betrug in den Besitz der Geheimnisse der „Heiligen Kunst" der Ägypter und der sich daraus ergebenden Macht des Goldes gelangt, und sie seien es dann gewesen, die die Kenntnis der A. der übrigen Welt vermittelten. Bereits in den Leidener Papyri, in denen die ältesten Werke der A. verzeichnet sind, sowie in den griechischen Handschriften finden wir alchimistische und magische Schriften angeführt, die Mose (eine auch Hosea, dem König Israels) zugeschrieben werden, obwohl sie in Wirklichkeit der alexandrinisch-gnostischen Epoche (2.–4. Jht.) entstammen. Mose soll der Autor des alchimistischen Traktates „Diplosis des Mose" (enthaltend ein angebliches Verfahren zur Verdoppelung des Gewichtes des Goldes) gewesen sein; auch wird ihm eine „Chemie des Mose" (veröffentlicht von Berthelot in seinen „Collections des anciens alchimistes grecs", Paris 1887–88, II 300–315, III 287–300) zugeschrieben. Neben Moses wird von den Alchimisten Bezalel, der Erbauer des Stiftzeltes, als Künstler in der A. betrachtet, wofür Ex. 31, 1–5 als Beleg zitiert wird. (S. Berthelot, Les origines de la chimie, Sources juives, pp. 53–57). Die Existenz eines zu jener Zeit sehr gepriesenen alchimistischen Schriftstellers namens Mose (Kopp I, 207 u. Lippmann, S. 86) dürfte wohl zu dieser Verwechslung mit dem jüd. Gesetzgeber geführt haben. Da die Abhandlungen des Pseudo-Mose starke Spuren jüd.-monotheistischer Anschauungen verraten, so ist anzunehmen, daß der Verfasser ein Jude war. In engere Beziehung zur Bibel und zu den Propheten wurde die A. gegen Ende des Mittelalters und später von den christlichen Alchimisten gebracht, die glaubten, daß zur Erzeugung des Steines der Weisen Gottes Beistand erforderlich sei und Gott dieses Geheimnis nur den Frommen zuteil werden lasse. Die „Heilige Kunst" mußte in der Heiligen Schrift angedeutet sein, und die Großen der Bibel, die das Geheimnis Gottes und des Weltalls erschaut, mußten auch das Geheimnis des Steines gekannt haben, denn sonst wäre ja dessen Existenz undenkbar. Von nun an beginnen die alchimistischen Verfasser Andeutungen und Beweise für die Wahrheit der A. in der Bibel zu suchen und den Erzvätern, den großen Propheten und Königen der Juden die Beherrschung dieser Kunst zuzuschreiben. Verschiedene Stellen der Bibel werden in alchimistischem Sinne umgedeutet. Es entstehen große Kommentare zur Schöpfungsgeschichte, die schon aus den ersten Versen die alchimistischen Lehren ableiten wollen (Gerhard Dorn, Michael Maier, Aegidius Guthmann). Tubal-Kain, der noch vor der Sintflut lebte, und von dem es heißt (Gen. 4, 22), daß er „ein Künstler in Kupfer und Eisen" war, wurde als Vater der A. bezeichnet. Besonders beliebt ist bei diesen Alchimisten „Me-Sahab" (= Goldwasser, ibid. 36, 39), der Großvater der Mehetabel; vielleicht hat auch dieser letztere Name, der dem griechischen μεταβολή = Transmutation ähnelt, die alchimistische Deutung des Verses begünstigt. Den Namen Me-Sahab soll er deshalb getragen haben, weil er die Kunst besaß, trinkbares Gold (aurum potabile) zu erzeugen. Auch die ersten Menschen der Genesis würden, so meinten die Alchimisten, kein so hohes Alter erreicht haben, hätten sie sich nicht des Lebenselixiers bedient. Die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, auch Jehuda, hätten den Stein der Weisen an ihrer Brust getragen.

Die A. und die biblischen Adepten

Das Haupt der biblischen Adepten war, nach den Alchimisten, Mose. Der zwingendste Beweis für diese Annahme soll die Verbrennung des goldenen Kalbes durch Mose sein (Ex. 32, 20). Da das Gold bekanntlich nicht verbrennt, so könnte Mose diese Verbrennung nicht anders als durch alchimistische Mittel bewerkstelligt haben. Denn nach der alchimistischen Lehre muß der Mann, der die Erzeugung des Steines der Weisen versteht, auch das Geheimnis der Verbrennung des Goldes kennen. Nach Kunkel (dem Vater) besitzt ferner derjenige, der zur höchsten Stufe der Kunst gelangt ist, nicht nur die Fertigkeit, das unedle Metall in Gold zu verwandeln, sondern auch die entgegengesetzte Fähigkeit, das Gold in ein unedles Metall zu überführen; da Mose natürlich auf dieser höchsten Stufe stand, so hätte er zuerst das Gold des Kalbes in ein gemeines brennbares Metall verwandelt, um dann die Verbrennung zu vollziehen. Noch viele andere Deutungen knüpfen sich an diesen Vorgang. Mose soll das Trinkgold erfunden, er soll den vergebens gesuchten Wunderstoff Alkahest (ein

Mose

Mittel, um alle festen Körper in Lösung zu verwandeln) besessen haben. Erwähnenswert ist, daß auch Stahl, der angesehenste Chemiker des 17. Jhts., sich eifrig mit dieser Materie befaßte. Und noch im 18. Jht. schrieb ein Alchimist ein Buch: „Urim und Tumim von Moses, Handleitung vom großen Propheten und Feldherrn zum Weisenstein“ (Nürnberg 1737). Über den Ursprung der alchimistischen Weisheit Moses sind die Meinungen geteilt: nach den einen hat er die Lehre der A. am Sinai empfangen, nach den anderen ist er bei den Chartummim, den ägyptischen Bilderschriftkundigen, in die Schule gegangen.

David

König David, der für den Bau des Tempels 100000 Zentner („Kikkar“) Gold und tausendmal tausend Zentner Silber (I. Chr. 22, 14) bereitstellte, hätte unmöglich zu jener Zeit ein so großes Quantum Gold und Silber aufbringen können, wenn er sich nicht des Steines der Weisen bedient hätte, um künstliches Gold und Silber zu erzeugen. Daß er den Stein besaß, beweist auch der Umstand, daß er מלואים אבני פוך (I. Chr. 29, 2) hinterlassen hat, d. h. Milluim-Steine aus Spießglas, worunter die Steine der Weisen (der rote zur Erzeugung von Gold und der weiße zur Herstellung von Silber) zu verstehen sind. (Milluim-Steine soll bedeuten: Steine der Erfüllung, oder „solche Steine, die eine Auffüllung nach der anderen empfangen haben“.)

Salomo

König Salomo, der vom Vater den Stein der Weisen geerbt hatte, war dadurch in den Stand gesetzt, Gold und Silber, soviel er wollte, herzustellen. Daher II. Chr. 1, 15: „Und der König machte das Silber und das Gold in Jerusalem den Steinen gleich.“ Und nach der in den „Collectaneen“ des R. Jochanan Alemanno zitierten Erzählung des arabischen Alchimisten Abu-Aflach aus Saragossa, dessen Gewährsmann wiederum der Ismaelit Jitra ist, welcher dies aus dem geheimen Buche המצפון des Königs Salomo abgeschrieben haben soll, war der „wertvolle Stein“ (אבן יקרה), den die Königin von Saba Salomo zum Geschenk machte (I. Kön. 10, 2), nichts anderes als der Stein der Weisen, den sie von ihrem ersten Mann Sman (einem großen nabatäischen Gelehrten) geerbt haben soll. Sie wollte dadurch Salomos Weisheit auf die Probe stellen; dieser aber hatte bereits von dem Geheimnis des Steines und seiner Wirkung genaue Kunde (s. S. I. Reggio in Kerem Chemed II, S. 48–50). Viele Andeutungen über den Stein der Weisen und die Goldmacherkunst wurden auch im Hohenliede gefunden.

Elijahu

Der Prophet Elijahu wird von den christlichen Alchimisten häufig angeführt, und manche ihrer Schriften tragen seinen Namen im Titel. Der jüd. Einfluß zeigt sich darin, daß auch sie behaupten, der Prophet Elijahu würde nach seiner Wiederkunft alle noch ungelösten Fragen beantworten. So sagt Paracelsus im 8. Kapitel des Traktates „De mineralibus“: „Geringeres habe Gott offenbar werden lassen, das wichtigste aber (nämlich die Umwandlung anderer Metalle in Gold) sei noch in Dunkel gehüllt und werde es auch wohl bleiben bis Elias Artista komme.“ Und 1702 veröffentlichte ein Anonymus (Dr. Söldner) in Hamburg ein Buch unter dem Namen: „Keren Happuch, Posaunen Elias des Künstlers, oder das teutsche Fegefeuer der Scheidekunst.“ In diesem Buch werden nur die frommen, dem Christentum ergebenen Adepten als die wahren anerkannt.

Jesaja und andere Propheten

Leonhard Rhodius aus Siebenbürgen (zitiert im „Keren Happuch“) macht Jesaja zum Adepten und begründet dies mit dem Vers (Jes. 54, 11): „Siehe, ich lege in Puch (Spießglas) deine Steine (im Plural, da es sich auf beide Steine, den roten und den weißen, bezieht) und gründe dich mit Saphiren (die Farbe des Saphirs kommt in einem gewissen Stadium der Bereitung des Steines zum Vorschein).“ Andere führen als Beweis dafür, daß Jesaja die alchimistische Kunst beherrscht hat, den Vers an: „Statt des Kupfers bringe ich Gold, und statt des Eisens bringe ich Silber“ (60, 17).

Auch die Propheten Elisa, Ezechiel, Secharja, Maleachi sowie Daniel und Esra wurden mit der Adeptenkrone bedacht.

Hiob

Hiob, den Vielgeprüften, belohnte der Ewige dadurch, daß er ihn in das Geheimnis des Steines einführte. Das geht aus den Worten des Elifas (Hiob 22, 24–25) hervor, die Luther wie folgt übersetzt: „So wirst du für Erde Gold geben und für die Felsen goldene Bäche. Und der Allmächtige wird dein Gold sein, und Silber wird dir zugehäuft werden.“ In diesem Sinne werden noch andere Stellen des Buches Hiob gedeutet. Aus Dankbarkeit gegen Gott gab Hiob seinen drei schönen Töchtern die Namen: Jemima, Kezia und Keren ha-Puch, die in religiös-alchimistischem Sinne gedeutet werden. Zugleich sollen aber die Namen der beiden jüngeren alchimistische Utensilien bezeichnen. Kezia bedeute eine Kolbe (!) und Keren ha-Puch eine Retorte, die die Gestalt eines umgekehrten (?) Horns (קרן הפוך) hat und zugleich das Horn und die Stärke der Wissenschaft vom Puch-Steine sei (s. Abb. 2).

Die enge Verbindung, die in der alexandrinischen Epoche zwischen A. und der Gnosis bestanden hatte, hat im Mittelalter ihre Fortsetzung in

der Verknüpfung der A. mit der Kabbala gefunden. Bereits im alten alchimistischen Manuskript des hl. Markus (11. Jht.) findet sich ein kabbalistischer Entwurf, genannt das „Labyrinth Salomons" (Berthelot a. a. O., S. 54). Der wandernde deutsche Alchimist Salomon Trismosin, der Lehrer des Paracelsus, behauptet, seine Weisheit aus ins Arabische übersetzten kabbalistischen Schriften geschöpft zu haben. Sein großer Schüler (1483–1541) macht die Kenntnis der Kabbala zur notwendigen Voraussetzung für die Beschäftigung mit der A. und beruft sich namentlich bei Verkündung seiner phantastischen Lehren — wie z. B. der Schaffung eines Homunculus mittels der alchimistischen Kunst — auf die Kabbala, die er aber, wie auch sein Lehrer, wenn überhaupt, so nur oberflächlich kannte. Seinem Beispiel folgend, begannen die kleineren Geister der A., die Kabbala für ihre Zwecke auszunutzen. Als die A. Anfang des 17. Jhts. eine religiös-mystische Richtung einschlug, und namentlich nach dem Auftauchen des freimaurerisch-alchimistischen Bundes der Rosenkreuzer, wuchs das Ansehen und der Einfluß der Kabbala noch mehr. So wurden Kabbala und A. synonyme Begriffe in der öffentlichen Meinung und blieben es im Laufe von dreihundert Jahren. Wenn aber diese Identifizierung der Kabbala mit der A. auch unbegründet ist, so muß doch zugegeben werden, daß viele Fäden von der einen zur anderen hinüberleiten.

Die A. und die Kabbala

Abb. 2. Satirisch-symbolische Darstellung eines alchimistischen Laboratoriums

(Aus dem Buche: „Der von Mose und denen Propheten übel urteilende Alchymist")

Rechts: Oben — Mose, David, Salomo, Hiob und die alchimistisch zugestutzten Bibelverse: Ex. 20, 24, Ps. 115, 4, Hi. 28, 1. Unten — der Alchimist am glühenden Schmelztiegel, in der Hand eine Retorte mit der Aufschrift: Keren Happuch, und ihm gegenüber eine Kolbe mit der Aufschrift: Kezia. In der Mitte — die termini technici der Alchimie, in Form von Blasen aus dem Schmelztiegel aufsteigend

Einen Reflex der alchimistischen Lehren finden wir im heiligsten Buche der Kabbala, dem Sohar. Die folgende Stelle (Sohar II, 148a) trägt deutlich alchimistisches Gepräge: „Das höhere Gold ist dasjenige, das leuchtet und in die Augen strahlt ... und wer sich diesem, wenn es nach der unteren Welt kommt, anschließt, verbirgt es in sich, und darum ist es auch das verborgene Gold (זהב סגור); das Gold der Erde aber ist ‚unteres Gold' und ist leichter wahrzunehmen." Die alten Alchimisten nannten ebenfalls drei Arten von Gold: 1. das Gold der Sterne, dessen Platz in der Sonne ist, von der es ausstrahlt; 2. das Grundgold (das philosophische Gold?), das in allen Wesen unter der Sonne verborgen ist, und 3. das Gold der Erde. Noch deutlicher geht die alchimistische Vorstellung aus den Worten hervor, die der zitierten Stelle folgen: „Wenn sich das Silber so vervollkommnet, wird es zu Gold; wir finden also, daß Silber sich in Gold verwandelt, und dann wird sein Ort vollkommen." Daraus ist ersichtlich, daß der Verfasser des Sohar nicht nur an die Transmutation der Metalle glaubte, sondern daß er sich auch die alchimistische Vor-

Der Sohar und die A.

stellung von den perfekten und imperfekten Metallen und die Anschauung, daß die Verwandlung von Silber in Gold eine Perfektionierung des ersteren sei, zu eigen gemacht hat. Ebenso deutlich alchimistisch spricht sich R. Mose de Leon, den viele für einen der Verfasser des Sohar halten, in seinem Buche „Schekel ha-Kadosch" (Ausg. London 1911, 118–122) aus, wo er vom Kupfer sagt: „Das Kupfer ist rot, und das erzeugt die Natur der beiden, denn die, welche das ‚Werk' (מלאכה) — gemeint ist die A. — verstehen, machen aus ihm die Natur des Goldes und des Silbers." Nach der alchimistischen Lehre besitzt auch das Kupfer die Eigenschaft, sowohl in Silber als in Gold direkt verwandelt zu werden. Und wenn der Sohar im Verzeichnis der Metalle für die obere und untere „Merkaba" (II, 23b–24a) das Quecksilber, dem die wichtigste Rolle in der A. zukommt, nicht mitzählt und statt seiner das Messing zum siebenten Metall erhebt, so wird dies wohl darauf zurückzuführen sein, daß er das Quecksilber nicht für ein Metall, sondern für einen Geist (Pneuma) hält (wie wir es auch bei Dschabir finden). Dagegen zählt R. Chajim Vital Calabrese (gest. 1622) auch das Quecksilber zu den sieben Metallen, die bei ihm nicht nur den sieben Planeten, sondern auch den sieben Ursubstanzen der Kabbala (Sefirot) untergeordnet sind, wobei das Quecksilber, das hier auch als Symbol der Erotik auftritt, der Sefira „Jessod" entspricht. Daß dieser berühmte Kabbalist sich eifrig mit der A. beschäftigt hat, zeigt eine Stelle aus dem Buche „Schibche R. Chajim Vital", wo in seinem Namen erzählt wird: „Auch sagte er (R. Isaak Luria) mir, daß er auf meiner Stirn den Vers geschrieben stehen sah: ‚Und Sinnreiches zu ergründen, zu arbeiten in Gold, Silber und Kupfer' (Ex. 35, 32) — eine Anspielung auf die zweieinhalb Jahre, in denen ich das Torastudium vernachlässigt habe und der Alkimija nachgegangen bin." In einem dem Buche „Chessed le-Abraham" des R. Abraham Azulai (Lemberg 1863) angehängten Stücke von Vital sagt dieser folgendes: „Nun ist es bekannt, daß die sieben Planeten sich in den sieben Himmeln befinden, und ihnen entsprechend entstehen durch die Kraft ihres Schauens (s. u.) sieben Arten der Metalle in folgender Reihenfolge: Silber, Gold, Kupfer, Zinn, Blei, Quecksilber, Eisen, und sie selber entsprechen den sieben Sefirot von Chessed bis Malchut — es ergibt sich, daß das Quecksilber dem kokab (Merkur) entspricht . . . und es ist dir schon bekannt, daß Jessod auch El Chaj genannt wird, und ihm entspricht Kessef Chaj." Setzen wir also in אל חי (der lebendige Gott, das Fundament) כסף anstatt אל, so erhalten wir כסף חי (Quecksilber), weshalb es ebenfalls der Sefira Jessod zugeordnet wird. Auf die Beziehung zwischen אל חי und כסף חי bei den Kabbalisten weist auch Hoefer (Histoire de la chimie, 1866, t. I. p. 248) hin, indem er dieses Verhältnis noch durch folgende Gleichung des Zahlenwertes — wahrscheinlich der „Kabbala denudata" entlehnt — erhärtet: Der Zahlenwert von אל חי ist 49 und der von כוכב (soll vielleicht כוכבא heißen, wenn nicht das Wort als Ganzes die Summe um eins erhöht) = Merkur = Quecksilber ist ebenfalls 49. Die Vorstellung, daß die Metalle durch das „Schauen" (im Sohar: אסתכלותא) der Sterne entstehen, ist aus der Astrologie in die A. übergegangen. Nach dem Kommentar des Proklos zu Platos „Timaeus" (5. Jht.) lassen die Strahlen der Sonne das Gold in der Erde entstehen, die des Mondes — das Silber, die des Mars — das Eisen usw. Die Zuordnung des Quecksilbers zu der Sefira Jessod (= Fundament, Grundstoff) entspricht der alchimistischen Lehre, nach welcher es der Hauptgrundstoff aller Metalle ist, zugleich aber auch in seiner idealen Gestalt (als philosophisches Quecksilber) in der

Abb. 3. Symbol des Steines der Philosophen nach: De Magno Lapide Antiquorum Sapientum Fratris Basilii Valentini
(Nach Manget, Bibliotheca chemica curiosa, t. II, X. Clavis, p. 421, Fig. 4)
Die hebräischen Worte bedeuten: (אחד כל בשבע (כל אחד בשבע?; טבעת (Ring); כוכב (Merkur)

Die A. bei den späteren Kabbalisten

materia prima enthalten sei, aus der gewonnen es den Hauptgrundstoff des Steines der Weisen bilde.

Der Stein der Weisen wird, wie von vielen Alchimisten, auch von einigen Kabbalisten „Kraut" (עשב) genannt (wie übrigens auch in den hebr. alchimistischen Hss.). Daß auch die Kabbalisten das Gold als Sonne und das Silber als Mond bezeichnen, bezeugt R. Simeon Ibn Labi aus Marokko in seinem Sohar-Kommentar „Ketem Pas", wo er auch die Stelle Sohar I., 249b–250a: „Das Schauen der Sonne und ihre Stärke macht das Gold wachsen" in rein alchimistischem Sinne deutet. In den Büchern der sogenannten praktischen Kabbala finden wir viele Rezepte zum Goldmachen, die wahrscheinlich jüd. und nichtjüdischen alchimistischen Schriften entnommen sind.

Größer jedoch als der Einfluß der A. auf die Kabbala war die Einwirkung der Kabbala, nachdem sie durch Galatinus, Reuchlin, Pico della Mirandola u. a. in christlichen Kreisen bekannt geworden war, auf die A. So übernahm ein Teil der christlichen Alchimisten die Sefirot-Idee und machte sich auch jene Methode der Kabbala zu eigen, die darin besteht, daß man allerlei Schlüsse aus der Zerlegung der hebr. Wörter in Buchstaben zog, wobei diese als selbständige Begriffe festgehalten wurden (Notarikon), oder aus Buchstaben-Kombinationen (Zerufim), oder endlich aus gleichen Zahlenwerten einzelner Wörter (Gematria). Viele dieser Alchimisten pflegten auch hebr. Wörter oder Buchstaben, die sie in kabbalistischen Büchern gefunden oder auf dem eben beschriebenen Wege gewonnen hatten, auf dem Schmelztiegel anzubringen.

Einfluß der Kabbala auf die A.

Unter den Alchimisten, die die jüd. Kabbala in Wirklichkeit kannten, zeichnete sich besonders Christian Knorr von Rosenroth (1637–1689) aus, der 1677 seine „Kabbala denudata" herausgegeben hat. Der erste Teil dieses Werkes enthält auch große Auszüge aus einem im Geiste der Kabbala gehaltenen alchimistischen Buche, gen. „Aesch-Mezaref" (אש מצרף), und dem Kommentar dazu (Compendium libri cabalistico-chimici Aesch-Mezaref dicti de lapide philosophico). Im ersten Abschnitt des „Aesch-Mezaref", das nach Scholem (MGWJ 1925, 3–4, S. 97) eine Übersetzung aus dem Hebräischen darstellt, wird das Verhältnis der Metalle zu den Sefirot erörtert, wobei der Verfasser reichlich aus dem Sohar schöpft. Bei der Darstellung dieser Beziehungen der Metalle zu den Sefirot bedient er sich zwar einer anderen Reihenfolge als Vital, aber auch er stellt das Quecksilber unter die Sefira Jessod. Statt der sieben Sefirot bei Vital zieht er alle zehn heran; da aber die Zahl der Metalle nur sieben beträgt, nimmt er in seine Zusammenstellung auch die drei alchimistischen Grundstoffe der Metalle auf: das dicke Wasser (das philosophische Quecksilber, das vom gewöhnlichen verschieden ist), dessen Platz in der Sefira Keter (Krone) ist, das Salz — in Chochma (Weisheit) und den Schwefel in Bina (Vernunft). Der Verfasser scheint ein Alchimist zweiten Grades gewesen zu sein, d. h. einer, der nur Anleitungen zur Umwandlung der unedlen Metalle in Silber, nicht aber in Gold zu geben vermochte. Bei seinen alchimistischen Rezepten beruft er sich auf einen Rabbi Mordechai. Wahrscheinlich ist dies R. Mordechai, der Sohn des R. Leon de Modena, der zusammen mit dem Pfarrer Grillo Methoden zur Umwandlung von Blei in Silber ausarbeitete und in frühem Alter ein Opfer seiner alchimistischen Versuche geworden ist. (S. „Chaje Jehuda", Kiew 1912, S. 34–36.)

Knorr von Rosenroths Werk hat viele Nachahmer gefunden. Die meisten Verfasser wußten aber nicht viel von der jüd. Kabbala und benutzten sie, wie Kopp sich ausdrückt, „nur als Klapper". Erwähnenswert ist die 1747 in Wien erschienene Schrift: „Or Noga, Splendor lucis oder der Glantz des Lichtes, eine kurze kabbalistische Auslegung des größten Naturgeheimnuss, insgemein ‚Lapis Philosophorum' genannt", die gleichzeitig in hebräischer und deutscher Sprache abgefaßt ist. Verfasser ist ein getaufter Jude namens Aloisius Wienner Edler von Sonnenfels, der als Jude Lipmann Berlin hieß und Sohn des Berliner Rabbiners Michael des „Frommen" war.

Die Zahl der jüd. Alchimisten, die praktisch die Kunst der A. trieben, ist nach dem jetzigen Stand unseres Wissens verhältnismäßig klein. Unsere Kenntnisse in dieser Hinsicht sind aber sehr lückenhaft. Namentlich scheinen die Juden Ägyptens, insbesondere Alexandriens, unter denen es viele Gold- und Silberschmiede gab, während der griechisch-römischen Epoche (1.–8. Jht.) der Goldmacherei sehr zugetan gewesen zu sein, wie sie sich auch viel mit Magie und Dämonologie beschäftigt haben. Zeuge dafür ist Zosimos, nach welchem „die rechten Lehren über das große Werk" nur in den „jüdischen Schriften und Büchern der Juden" zu finden sind. Seinem Bericht zufolge soll in Ägypten die Beschäftigung mit der A. außer den Ägyptern nur noch den Juden erlaubt gewesen sein. Es ist anzunehmen, daß die von jener Zeit an einsetzende Verknüpfung der A. mit der Bibel auf jüd. Einfluß beruht. Jüdischer

Jüdische Alchimisten

Herkunft (Buch Henoch) ist auch der Bericht des Zosimos, wonach die Geheimnisse der A. durch die gefallenen Engel (Gen. 6, 4) an die Töchter der Menschen verraten worden seien. Falsch wäre es aber, aus diesen Tatsachen zu folgern, wie dies De Pauw vor 150 Jahren getan hat, daß die Juden die A. geschaffen hätten. Die Chrysopoeia, die Kunst des Goldmachens, ist nach den meisten Historikern zuerst in den Werkstätten der ägyptischen Tempel geübt worden, wo die goldenen und silbernen Götter mit ihrem Schmuck und den Geräten angefertigt wurden. (Über babylonische Quellen s. Berthelot, S. 45–52, sowie Rob. Eisler, Chemiker-Zeitung 1925, Nr. 83 u. 86.) Sie konnte nicht in einem Volke entstanden sein, dem es verboten war, „Götter aus Silber und Gold" zu machen. Die A. ist keine jüdische Kunst, und die Juden haben sich mit ihr nur in dem Maße beschäftigt, wie sie sich auch mit anderen profanen Wissenschaften befaßten. Wenn Martin Luther (der übrigens in seiner „Canonica" die A. „wegen der herrlichen und schönen Gleichnisse, die sie hat mit der Auferstehung der Toten" lobt) im J. 1545 den Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg warnt, der „Alchimey", welche die Juden treiben, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden (De-Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Berlin 1828, Bd. V, 725), so ist dies nur so zu erklären, daß er die allgemeine Ansicht, die A. hinge mit dem Judentum eng zusammen, teilte.

Ist aber auch die A. keine jüd. Wissenschaft, so haben doch die Juden in allen drei Perioden der A., der ägyptisch-griechischen, der arabischen und der christlichen Alchimisten hervorgebracht, die diese Kunst beeinflußt und tiefe Spuren in ihr hinterlassen haben.

Die ägyptisch-griechische Periode zählt unter ihren Größen eine jüd. Alchimistin, genannt Maria die Jüdin (Maria Hebraea, nach Lippmann 1. Jht. p.), deren Name und Werke in der alchimistischen Literatur vielfach zitiert werden. Nach Georgios Synkellos, einem Geschichtsschreiber aus dem 8. Jht., war sie eine reiche und gelehrte Frau, die in Memphis lebte und dort von den Priestern des Tempels in die Kunst der A. eingeweiht worden war. Sie soll eine große Fertigkeit in der A. besessen und viele Öfen, Koch- und Destillierapparate aus Metall, Ton und Glas konstruiert haben, die sie mittels des „Tonerdekitts der Philosophen" zu dichten und zu verbinden lehrte. Einige dieser Erfindungen tragen auch ihren Namen. So der bekannteste ihrer Öfen κηροτακίς, der dazu diente, feste Körper in geschmolzenen Zustand zu überführen, sowie die flüchtigen Teile von den nicht flüchtigen zu trennen. Die Hauptbestimmung des Ofens war die Herstellung des sog. „göttlichen Wassers" (einer Schmelze von hauptsächlich Calciumpolysulphiden), dessen man sich zur „Weissung" der Metalle, d. h. zu ihrer Verwandlung in Silber bediente (s. Abb. 4).

Maria Hebraea

Der große Kreis stellt einen gedichteten Kessel dar, aufgestellt auf einen Dreifuß, dessen Füße die Gestalt von Löwenpranken haben, und unter dem das Feuer zum Heizen angelegt wird. In diesen Kessel ist eine Eisenplatte (1) hineingeschoben, auf die die festen Körper gelegt werden; an der Platte sind geeignete Aufnahmegefäße für die geschmolzenen Teile angebracht, während in dem oben angebrachten Gefäß (2) die flüchtigen Teile sich sammeln. Maria erfand auch das Wasserbad

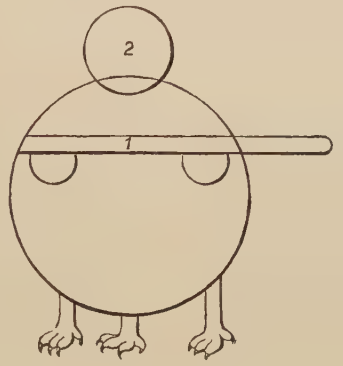


Abb. 4. Der Ofen Marias
(Kerotakis)
(Nach Hoefer, Histoire de la chimie, t. I, p. 285)

(nach Lippmann soll übrigens das Wasserbad bereits früher erfunden worden sein), das noch bis heute ihren Namen trägt (Balneum Mariae, bain-marie, Marienbad), sowie das Sand- und Ölbad. Sie ist die erste, die die Salzsäure erwähnt, und es wird deshalb angenommen, daß sie diese erfunden habe. Das Reaktionsgemisch der Metalle mit den „wirkenden" Stoffen (die „Magnesia" der Alchimisten) nannte sie „Mazza" (ungesäuerter Teig), wozu der Stein der Philosophen die Hefe war. Von ihr rührt auch der mystische Satz her: „zwei sind eins, drei und vier sind eins, eins wird zu zwei, zwei werden zu drei" — ein Satz, für den sich Analogien in den kabbalistischen Büchern finden. Noch der folgende merkwürdige Satz, der die Nichtjuden von der Beschäftigung mit der höheren A. ausschließt, wird ihr in den Mund gelegt: „Berühre nicht den (philosophischen) Stein mit deinen Händen; du bist nicht von unserem Stamme, du bist nicht aus dem Schoße Abrahams." Auch drei sehr wichtige alchimistische Traktate werden ihr zugeschrieben. Über ihre Person gibt es viele Sagen. Bereits Zosimos

identifiziert sie mit Mirjam, der Schwester Moses, was von den späteren christlichen Alchimisten, die ihre Wissenschaft mit dem Glanz biblischer Heiligkeit zu umgeben suchten, gern akzeptiert wurde, und sie nennen sie auch nicht anders als: Maria Prophetissa, Moysis Soror.

Chalid ben Jasichi

Chalid b. Jasichi, ein arabischer Jude, lateinisch Calid Hebraeus genannt, ist der älteste alchimistische Schriftsteller der arabischen Periode (8. bis 13. Jht.) und wird von den Arabern sehr hoch geschätzt. Ihm wird das „Buch der Geheimnisse", Liber secretorum alchemiae ... translatus ex Hebraeo in Arabicum et ex Arabico in Latinum (Nürnberg 1541), zugeschrieben. Das hebr. Original unter dem Namen „Sodot ha-Sahab" (die Geheimnisse des Goldes) soll verlorengegangen sein. Die lateinische Version hat Philipp Morgenstern ins Deutsche übersetzt (Turba philosophorum, Basel 1613). Steinschneider aber (HÜ, S. 853) zählt Chalid ben Jasichi zu den Arabern und identifiziert ihn mit Chalid ben Jesid, dem arabischen Prinzen und „König von Ägypten".

Abb. 5. Alchimistische Medaillen
(Nach Manget, t. II, p. 838, Fig. 15 f.)

Abb. 6. Alchimistische Medaillen
(Nach Manget, t. II, p. 896, Fig. 6 u. 9)

Artephius

Der große Alchimist des 12. Jhts., Artephius, „vor dem es keinen Adepten seinesgleichen gab", soll ein getaufter Jude gewesen sein („Keren Happuch" und Wolf IV, p. 790). In einem seiner drei Bücher, „deren Wert nicht abgeschätzt werden kann", erzählt er von sich, daß er das Alter von 1025 Jahren erreicht habe. (Gildemeister macht ihn zum Araber, wogegen Schmieder mit Recht einwendet, daß er nichts arabisch und alles nur lateinisch geschrieben hat.)

Die Hollandi

In der christlichen Periode erwarben sich in der Alchimistenwelt zwei Juden aus Holland einen großen Namen, Isaak und sein Sohn Johann Isaak, die beide nach ihrer Heimat „Hollandus" genannt wurden da ihr Familienname unbekannt war. Der Vater war Edelsteinschleifer und der Sohn Arzt. Hoefer nennt sie „die beiden berühmten Alchimisten des 15. Jhts.", und Berthelot bezeugt, daß sie sehr geschickt waren („très habiles"). Von manchen werden sie dem Basilius Valentinus gleichgestellt. Erst nach ihrem Tode wurden sie durch ihre hinterlassenen Werke berühmt. Sie kannten bereits das Königswasser und dessen Bereitung aus Salpeter und Meeressalz, sowie den Uringeist (Ammoniak) und fabrizierten künstliche Edelsteine. Sie haben viele für die Chemie wichtige Erfindungen gemacht, und die Zahl ihrer Werke, „die von Kunkel und Boyle sehr geschätzt waren" (Hoefer), ist bedeutend. Die wichtigsten unter ihnen sind: Opera mineralia, Tractatus de urina — vom Vater; Opus Saturni, De lapide Philosophorum — vom Sohne.

Nach der Theorie des Isaak enthält jedes Metall in seinem Innern das Prinzip der Gold- oder Silberfarbe, welches durch das Projizieren des Steines an die Oberfläche tritt und diesen gelb bzw. weiß färbt. (Ähnliche Ansicht ist bereits bei Pseudo-Mose zu finden.)

Tenellus

Ein jüd. Alchimist, namens Tenellus, wird im „Keren Happuch" angeführt, dessen frommer Verfasser ihn mit den Worten „eine liederliche Seele, ein Jude" charakterisiert.

Benjamin Jesse

Im ersten Viertel des 18. Jhts. wohnte in Hamburg ein jüd. Adept, der das Leben eines Sonderlings führte und dessen Namen, Benjamin Jesse, man erst nach seinem Tode erfahren hat. Einem Briefe aus dem J. 1730 zufolge, der seinem christlichen Diener und Laboranten zugeschrieben wird, fand man nach seinem Tode in einem versiegelten Zimmer vier Kisten mit Goldstangen, ein ganzes Laboratorium und viele alchimistische Apparate, wie auch ein scharlachrotes Pulver (den Stein der Weisen), das er seinem

Neffen Abraham aus der Schweiz vermacht hatte. Letzterer soll mit dem Pulver nach Ostindien gereist sein, um dort die alchimistische Weisheit zu verbreiten.

Höchstwahrscheinlich hat es auch im Mittelalter und in der Neuzeit noch andere jüd. Alchimisten außer den aufgezählten gegeben. Sie sind namentlich in den Kreisen der jüd. Ärzte und Naturforscher der spanischen Epoche und der Renaissancezeit, wie auch unter den damaligen Kabbalisten, zu suchen.

Erwähnt sei noch, daß Baruch Spinoza, wenn er sich auch nicht selbst mit der A. befaßte, ihr doch ein starkes Interesse entgegenbrachte, nachdem der berühmte Hofarzt Helvetius im Haag seinen alchimistischen Versuch veröffentlicht hatte. Es sollte diesem nämlich gelungen sein, mittels einer kleinen Dosis des Pulvers vom Stein der Weisen, die er von einem fremden Alchimisten bekommen hatte, sechs Drachmen Blei in reines Gold zu verwandeln. Dies ist aus Spinozas Brief an Jarig Jellis vom 27. März 1677 zu ersehen.

Spinoza und die A.

Während die Weltliteratur Tausende von alchimistischen Werken zählt, hat die jüd. Literatur keine einzige originelle und umfassende Schrift über diese Kunst aufzuweisen. Kenntnisse von der A. und Beschreibungen fragmentarischer Art finden wir hie und da in den Büchern jüd. Gelehrter des Mittelalters und der Renaissancezeit und in wenigen hebr. Handschriften. Wenn auch meist ganz der A. gewidmet, sind letztere fast durchweg nur Übersetzungen. Die Hauptursache dieser Erscheinung wird wohl darin liegen, daß die wirklichen „Fachmänner" unter den jüd. Alchimisten nicht hebräisch geschrieben haben. Von den hebr. Autoren wird die A. (אלכימיה) oft מלאכה, „das Werk" genannt, auch חכמת הצריפה, die Kunst der Läuterung (bei Kalonymos b. Kalonymos; s. Steinschneider, Alfarabi, S. 84–5 und 244).

Die A. in der jüdischen Literatur

Von den jüd. Gelehrten, die sich mit der A. praktisch oder literarisch befaßt haben oder sie nur in ihren Schriften erwähnen, seien hier, außer den oben genannten Kabbalisten, folgende angeführt: Bachja Ibn Pakuda, der in „Chobot ha-Lebabot" Kap. 4, בטחון, die Lebens- und Arbeitsweise der Alchimisten schildert und an die A. zu glauben scheint; Abraham Ibn Esra, der trotz seiner intellektuell-kritischen Einstellung stark an die A., die „erprobt und wahr ist", glaubt, wie aus seinem Kommentar zur Verbrennung des goldenen Kalbes durch Mose (Ex. 32, 2) hervorgeht. R. Jehuda ha-Levi äußert sich im Kusari (III, Kap. 23 und 53) sehr abfällig über die A. Maimonides, der gegen die Geheimkünste im „More" (III, Kap. 29) spricht, erwähnt die A. nicht. Die ihm zugeschriebene alchimistische Schrift „Iggeret ha-Sodot" (Epistel der Geheimnisse, Ms. München Nr. 214 als Beilage zu einer magischen Schrift תכלית החכם) stammt nicht von ihm. Gerson b. Salomo beschreibt in seiner Enzyklopädie „Schaar ha-Schamajim" kurz das Wesen der „Alkimija". Ferner erwähnen die A.: Jochanan Alemanno, der den der A. zuneigenden Grafen Pico della Mirandola in der Kabbala unterrichtete („Collectaneen", „Cheschek Schelomo"); Abraham Jagel („Bet Jaar ha-Lebanon", Ms.); Abraham de Portaleone („De Auro Dialogi Tres", Venedig 1584); Abraham di Cammeo, Arzt und Rabbiner in Rom (s. „Chaje Jehuda", 30); Leon Modena (nach „Chaje Jehuda" 34 betrieben sein Sohn Mordechai und er die A. zu gewinnsüchtigen Zwecken) und sein Schüler J. S. Delmedigo, genannt יש"ר מקנדיה (s. u., Sp. 157), endlich Benjamin Mussafia (s. u.). J. S. Reggio glaubte noch im 19. Jht. an die A., wie aus seinem Briefe in „Kerem Chemed" II (p. 53, s. a. Notiz) ersichtlich ist.

Abb. 7. Alchimistische Apparate
Aus dem Ms. Berlin orient. 514, S. 98

1640 veröffentlichte in Hamburg der jüd. Gelehrte und dänische Hofarzt R. Benjamin Mussafia (1606–1675) eine alchimistische Epistel unter dem Namen „Me zahab", מי זהב (zitiert nach dem Kieler Akademieprofessor L. Hanemann bei J. J. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Frankfurt a. M. 1714, III, S. 329 bis 334), als Anhang zu seinem Buche „Sacro-Medicae Sententiae ex Bibliis". Außer einer auf die Targumim sich stützenden alchimistischen Auslegung des oben zitierten, den Namen Me-Sahab enthaltenden Bibelverses (Gen. 36, 39) will der talmudgelehrte Verfasser aus den Stellen im Talmud und Midrasch (Joma 44b; Ex. r. 35; Num. r. 12 und Cant. r. 3), die von den in der Bibel vorkommenden sieben Arten des Goldes handeln, den Schluß ziehen, daß die

Spuren der A. im Midrasch

Weisen des Talmud und Midrasch die Kunst der A. bereits kannten. Von den zitierten Stellen im Midrasch könnte tatsächlich einiges in Beziehung zur A. gebracht werden. So erinnert der Satz von de-Be R. Judan über זהב מזוקק (geläutertes Gold): „sie lassen es sieben Jahre im Mist liegen, und es kommt geläutert hervor", an die Arbeitsmethoden der Alchimisten, die die in Gold zu verwandelnde „Magnesia" in Mist legten. Ebenso dürfte der Ausdruck: „Gold, das Früchte trägt" (זהב פרוים — זהב עושה פירות) aus alchimistischer Quelle stammen. Am Schluß seiner Epistel behauptet der Verfasser, daß die alchimistischen Schriften, die auf Befehl Kaiser Diokletians in Alexandrien verbrannt wurden (298 p.), nicht von Ägyptern, sondern von Juden verfaßt waren.

In der Berliner Staatsbibliothek befinden sich zwei hebr. Hss. alchimistischen Inhalts.

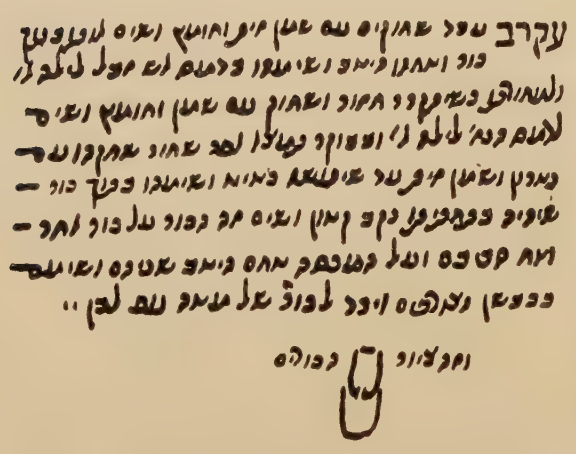


Abb. 8. Tiegel über Tiegel, „botus barbatus" der Alchimie
Auszug aus Ms. Berlin orient. 514, S. 100

Die hebräischen alchimistischen Handschriften der Berliner Staatsbibliothek

1. Ms. or. oct. 514, eine ziemlich große und sehr wichtige Hs., von der aber der Anfang fehlt. Sie beginnt mit S. 45 und endet mit S. 136, ist von spanischer Hand in kleinen Schriftzügen geschrieben und enthält Exzerpte, Rezepte und Notizen, fast alles Übersetzungen, ohne Ordnung und Zusammenhang (Steinschneider, der sie in seinem Katalog, S. 119 anführt, sind hier manche Fehler unterlaufen). Sie ist in drei Teile zu teilen: der erste noch einigermaßen zusammenhängende Teil (bis S. 92), in dem viele lateinische und italienische Wörter in hebräischer Schrift vorkommen, enthält in der Hauptsache Auszüge aus arabischen Büchern (oder deren lateinischen Übertragungen), insbesondere aus dem „Buch der Siebzig", dem „Quecksilber" (beides Bücher des „Dschabir", des echten „Geber"), dem „Sefer Tikkune Jeiber" (wahrscheinlich hebräische Übersetzung eines Dschabirschen Buches) und einem Buche „Alaune und Salze" (mit dem dem Alrasi zugeschriebenen Buche „De Aluminibus et Salis" identisch). Der zweite Teil, drei Seiten, enthält Übersetzungen aus lateinischen Schriften, so aus einem „lateinischen Buche" (ספר לטינו) über das „große Geheimnis des Antimoniums" (dieses Buch wird wohl „Currus triumphalis antimonii" sein, das dem Basilius Valentinus zugeschrieben wird und von Thölde zu Beginn des 17. Jhts. herausgegeben worden ist) und aus Arnoldus de Villanova. Der dritte Teil endlich enthält ausschließlich Rezepte ohne jeden Zusammenhang, kompiliert aus verschiedenen Büchern, darunter aus einem „türkischen Buche". Es kommen dort viele arabische und türkische Wörter vor. Die Metalle werden mit ihrem Planetennamen und als „Körper" bezeichnet, die anderen Substanzen sind teilweise als Geister (Pneumata), teilweise als Seelen oder als Salze charakterisiert. Das Quecksilber aber, כוכב, „ist Seele und Geist". Außer verschiedenen Anweisungen und Belehrungen zur Verwandlung der Metalle, Bereitung von „Sonne" und „Mond" und sonstigen alchimistischen Manipulationen enthält die Hs. auch Rezepte für die gewöhnliche chemische Praxis: zur Anfertigung von „Kalk und Alkalisalz", verschiedener Schminken, des „berauschenden Wassers" (Weingeist?), der Geheimtinte דיו מכומה und künstlicher Edelsteine. S. 57b wird das „Geheimnis der Geheimnisse", nämlich die Bereitung des Steines, zitiert aus „einem Buche", angeführt. Die Stelle beginnt mit den Worten: „Diese Tat wird משיח (Messias) der Gerechten genannt und darf nicht einem Am-ha-Aarez (Unwissenden) mitgeteilt werden" und endigt mit der Zusicherung, daß der, der das Geheimnis besitzt, bis zum Ende aller Tage leben werde. S. 98a sind zwei Apparate zum Fabrizieren von „Öl aus Eidottern" abgebildet und S. 100a zwei aufeinandergesetzte Schmelztiegel, der „Botus barbatus" (vom Persischen: but eber but) der Alchimisten, der zu verschiedenen wichtigen Operationen diente (s. Abb. 7 u. 8). Von den dort genannten Autoren seien die bekanntesten angeführt: Hermes, Maria, Pythagoras, Jeiber b. Chijan (Dschabir Ibn Hajjan), Raisu (Rasi oder Rosinus) und Arnoldus de Villanova. Ein ארקילום (wahrscheinlich Archelaos, dem ein Buch alchimistischer Gedichte aus dem 8. oder 9. Jht. zugeschrieben wird) wird in einer Randbemerkung mit König Salomo identifiziert. Be-

sonders interessant sind die aus einem Buche אילים angeführten Zitate. Es ist Steinschneider merkwürdigerweise entgangen, daß dieses Buch identisch ist mit dem von I. S. Delmedigo verfaßten „Elim" (Amsterdam 1629). Ein S. 95 zitierter Brief des karäischen Chacham R. Serach aus Troki an I. S. Delmedigo (abgedruckt in Elim, S. 16) zeigt uns diesen als vielgewandten und bekannten Alchimisten. Der Karäer, der sich in § 8 seines Briefes nach der Nützlichkeit des „Handwerks von Hermes und seiner Medizinen" bei Delmedigo erkundigt und von einer alchimistischen Schrift des Maimonides (wahrscheinlich der obenerwähnten Epistel „Iggeret ha-Sodot") spricht, schreibt u. a.: „... und die Drogisten und Apotheker erzählen von deinen Taten, daß du viel erprobte Geheimnisse besitzest ... Könige und Fürsten beraten sich mit dir ... Auch zeigte er (gemeint ist der Schüler Delmedigos, R. Mose Metz) mir von deinen Wunderwerken viele Steine aus Glas in den verschiedensten Farben, die du verfertigt hast, und das starke Eisen (Stahl), das du aus dem schwachen gemacht, und die Verwandlung des צינופריא"ו (Zinnober) in feines Silber, und eine Münze halb aus Silber und halb aus Gold, und das Quecksilber, das du aus verschiedenen Metallen gewonnen hast, und das Öl טלק"ו (Talkum), das das Gesicht bis ins Alter hinein erleuchtet" (wahrscheinlich eine Schminke) ... Die Hs. enthält auch einige interessante hebr. Ausdrücke für chemische Manipulationen. Dem ersten Teil ist zu entnehmen, daß der Verfasser mehrere alchimistische Bücher ins Hebräische übersetzt hat. Das Ms. ist eine Kopie, wahrscheinlich nicht die erste, und ist von verschiedenen Händen geschrieben. Die Zeit der Abfassung des Originals ist nicht vor 1629, dem Erscheinungsjahre des „Elim", anzusetzen, was auch mit dem im vorhergehenden über die Benutzung des ס' לטינו Gesagten in Einklang steht. Die Kopie ist viel später angefertigt worden. Der Verfasser dürfte ein jüd. Gelehrter sein, der außer der hebräischen, lateinischen und italienischen Sprache noch das Arabische und Türkische beherrschte. Vielleicht war es also Delmedigo selbst, und ein Schüler oder Verehrer hätte nach seinem Tode bei seiner Abschrift des Werkes die Zitate aus dem „Elim" hinzugefügt; doch geht möglicherweise die Kopie auf keine einheitliche Vorlage zurück.

2. Die zweite Hs., Ms. orient. Qu. 543 (Steinschneiders Katalog, Nr. 70^2, S. 46), ist nur $2^1/_2$ Seiten stark und in der Hauptsache eine Übersetzung. Der Verfasser, „der in die Ideen des großen Philosophen (Aristoteles) eingedrungen ist", beschreibt in der alchimistischen Blumensprache die Bereitung des Steines der Weisen, der auch bei ihm den Namen „Kraut" trägt, aus der „Erde" und dem „Feuer". Der Stein, אליקש"ר ויט"י (Elexir vitae), besitze unbegrenzte heilende und verjüngende Kraft und könne die größten Wunder bewirken, „mit Ausnahme der Erweckung der Toten". Am Schluß ist noch ein Rezept des Arnoldus de Villanova gegen verschiedene Krankheiten angeführt.

Die Gastersche Handschrift

M. Gaster besitzt eine sehr wertvolle, 181 Seiten starke hebr. Hs. alchimistischen Inhalts, Kopie eines älteren Originals, die „ein vollständiges (!) Verzeichnis der alchimistischen Bücher und Verfasser darstellt" (JE I, 330–32). Sie enthält im ersten Teil eine Abhandlung über „die Sonne und den Mond" (Gold und Silber), eine Anweisung zum Goldmachen (statt „la-alot ha-Sahab" wird wohl zu lesen sein: la-assot, לעשות הזהב), den obenerwähnten von Alemanno veröffentlichten Traktat des Abu-Aflach und kurze Auszüge aus 14 alchimistischen Büchern, die meistens der älteren Epoche angehören, mit Angabe ihrer Verfasser (unter חומש oder הומש wird wohl nicht Hermes, wie Gaster annimmt, sondern תומש = Thomas von Aquino zu verstehen sein). Im zweiten Teil werden ausschließlich Bücher und Verfasser der neueren Periode aufgezählt, unter ihnen ein „Isaak der Jude" (Isaak Hollandus?) und „Johannes Aschkenasi", wahrscheinlich Jochanan Alemanno = Aschkenasi (und nicht „Theodonicus-Teutonicus" wie Gaster annimmt). Die letzten Seiten enthalten Abbildungen alchimistischer Apparate. Nach dem Zeugnis des Verfassers sind ihm die Arbeitsmethoden von einem gewissen Jakob aus Venedig mitgeteilt worden, der sie dem Kardinal della Colonna vorgeführt hätte. Gaster bestimmt als Abfassungszeit der Hs. den Zeitraum zwischen 1300–1450; da jedoch Alemanno in der Hs. erwähnt ist, dürfte das Original nicht vor Ende des 15. Jhts. geschrieben worden sein. Die Kopie stammt aus dem J. 1690.

Andere Handschriften

Im Pariser Cod. Nr. 1207 befindet sich eine hebr. alchimistische Hs. מהמהות הה' (Von der fünften Wesenheit, der Quintessenz), die nach Steinschneider (HÜ, 824) eine Übertragung des dem Raymund Lullus zugeschriebenen Buches: „Liber de secretis naturae seu quintae essentiae" ist. Ein jüngeres Ms. (um 1700) unter dem Namen מעשה כמיה ... על קבלה מעשית befindet sich bei Günzburg Cod. 1086.

Die christlichen Alchimisten haben öfter auch Handschriften erfunden, die sie uralten jüd. Autoren zuschrieben, da sie wußten, daß die Be-

rufung auf alte jüd. Quellen ihrer Kunst in den Augen ihrer Leser das Gepräge der Wahrheit geben würde. So gab Jul. Gervasius ein Buch heraus unter dem Namen: „R. Abraham Eleazars uraltes Chymisches Werk, übersetzt aus dem Lateinischen, Arabischen, Aramäischen und Syrischen ins Deutsche" (2. Aufl., Leipzig 1760), worin der vorgebliche Verfasser sich dessen rühmt, das Geheimnis von Tubal-Kain auf Baumrinden selbst eingegraben zu haben. Dieses uralte Werk hat aber nie existiert, und nach Kopp soll Gervasius selbst der Verfasser sein. Eine solche Erfindung ist auch die auf Baumrinde eingegrabene Handschrift des Juden Abraham, von der der französische Alchimist Nikolaus Flamel spricht, und die die Anleitungen zur Bereitung des Steines der Weisen enthalten haben soll. Dieser berühmte Alchimist der zweiten Hälfte des 14. Jhts. erzählt nämlich, daß er seine Kenntnisse aus dieser hebr. Handschrift mit Hilfe zweier jüd. kabbalistisch geschulter Ärzte gewonnen habe.

Erdichtete jüdische alchimistische Schriften

H. Kopp, Die Alchimie in älterer und neuerer Zeit, Heidelberg 1886; *Schmieder*, Geschichte der A., Halle 1832; *Edm. O. v. Lippmann*, Entstehung und Ausbreitung der A., Berlin 1919; *M. Berthelot*, Les origines de la chimie, Paris 1885; *idem*, La chimie au moyen-âge, Paris 1893; *idem*, La Grande Encyclopédie, s. v.; *Ferd. Hoefer*, Histoire de la chimie, Paris 1866, Teil I; *D. Rubin*, אבן החכמים, או ספר יצירה להערביאים, ha-Schachar, Wien, Jhrg. 6; *G. Scholem*, Alchemie und Kabbala, MGWJ 1925, 1–4; *Anonymus* (*Dr. Söldner*), Keren Happuch, Posaunen Elias des Künstlers, oder das teutsche Fegefeuer der Scheidekunst, Hamburg 1702; *Anonymus* (*J. E. Schmid*), Der von Mose und denen Propheten übel urteilende Alchymist, Chemnitz 1706.

K. B. S.

ALCIRA (Algecira, אלנזירה), Stadt in Spanien, Provinz Valencia. In A. bestand während des 13. und 14. Jhts. eine kleine jüd. Gemeinde, die ihre eigenen Vorsteher (מוקדמין) und Richter (ברורי עבירות) hatte, sich aber während der Verfolgung des Jahres 1391 auflöste.

Régné, Catalogue, Nr. 555, 574, 615, 900, 1531, 1535; *Jacobs*, Inquiry, Index, Nr. 263–265; *Isaak b. Scheschet*, Responsen; *El archivo* II (Valencia 1887–8), S. 274, 392f., III (1889), S. 23, IV (1890), S. 264 u. 328f.

W. F. B.

ALCOCER, Ortschaft in Spanien, Provinz Guadalajara. Urkunden aus dem 14. und 15. Jht. berichten von Häuserbesitz und von der Synagoge der Juden in A.

Juan Catalina Garcia, Memorial historico español 41 (Madrid 1903), S. 167.

W. F. B.

ALCOLEA DE CINCA (אלקוליא), Ortschaft in Spanien, Prov. Huesca. Die kleine jüd. Siedlung des Ortes erhielt erst selbständige Bedeutung durch die außerordentlichen Privilegien, die der Infant Alfonso, Sohn König Jaimes II. von Aragonien, der die Ortschaft 1315 erworben hatte, 1320 den in A. sich niederlassenden Juden erteilte. Die Ansiedler brauchten außer einem mäßigen Häuserzins keine Steuern zu zahlen, erhielten das Recht, eine Synagoge zu bauen, und einen Platz für einen Friedhof. Die Gemeinde bekam ferner das Recht der Selbstbesteuerung, der Vorsteherwahl und der Kriminalgerichtsbarkeit, dies alles noch außer den landesüblichen Privilegien der Juden. Die Ortschaft und wahrscheinlich auch die jüd. Gemeinde von A. ging später zusammen mit der Grafschaft Urgel an eine Nebenlinie des aragonischen Königshauses über. Aus dem Ende des 14. Jhts. (etwa 1380) sind Akten über die Steuerverwaltung der Gemeinde in den Responsen des Isaak b. Scheschet erhalten. Es handelte sich um die Frage, ob man die Steuern auf dem Wege der Selbstdeklaration oder durch Einschätzer sollte bestimmen lassen. Die Geldlasten waren inzwischen wesentlich gestiegen; neben den Grundzins war die von der ganzen Gemeinde an den Stadtherrn zu entrichtende Jahressteuer getreten. In A. wohnte Isaak Vidal de Tolosa, Sohn des Verfassers des „Maggid Mischne" (Kommentar zum „Mischne Tora" des Maimonides). Nach einer handschriftlichen Notiz hat 1342 R. Jom-Tob Aschbili (ריטב"א) seine Novellen zum Trakt. Aboda Sara in A. beendet. Die Gemeinde löste sich 1414 auf, unter dem Eindruck der Disputation von Tortosa.

Régné, Catalogue, Nr. 1976, 1981; *Responsen des R. Nissim*, Rom 1545, Nr. 30; *Responsen des R. Jizchak b. Scheschet*, Nr. 457–461, 473, 475–477; *Monfar*, Historia de los condes de Urgel, Coleccion de documentos ineditos del Archivo general de la Corona de Aragon 10, 69f.; *Ehrle*, Martin de Alpartils Chronica actitatorum temporibus dom. Benedicti XIII., 1906, S. 602. — Das Privileg von 1320 erscheint in den Urkunden und Regesten zur Geschichte der Juden in Spanien von *Fritz Baer*.

W. F. B.

ALCONSTANTIN (aus Constantine), Name einer jüd. Familie aus Saragossa. Am bekanntesten sind die Brüder Bahiel (בחיי) und Salomo A., die dem König Jaime I. von Aragonien bei der Eroberung der Insel Mallorca und des Königreichs Valencia (1229–1240) als Dolmetscher im Verkehr mit den Arabern dienten und dafür von ihm mit reichem Grundbesitz in dem eroberten Land belohnt wurden. Ihre Bedeutung für die jüd. Literatur besteht darin, daß sie am Anfang des 13. Jhts. (1232) bei dem unter den spanischen und südfranzösischen Juden entbrannten

Streit für die Schriften des Maimonides eintraten. Die Archive haben weitere Aufschlüsse über ihr Verhältnis zu ihren jüd. Zeitgenossen gebracht. Die Brüder A. beanspruchten für ihre Familie das erbliche Oberrichteramt über die aragonischen Juden und gerieten dadurch in Konflikt mit den jüd. Gemeinden und besonders mit Nachmanides, der seinen Einfluß beim König gegen sie geltend machte und ihren vorübergehenden Sturz bewirkte. Die gleichen Ansprüche verfocht mit demselben wechselnden Erfolg Bahiels Sohn Mose, der in den letzten Regierungsjahren Jaimes I. und unter Pedro III. zeitweilig die Stellung eines Baile (Verwalters der königlichen Einkünfte) in Valencia und Saragossa einnahm (gest. 1289). Die Kämpfe der Familie mit den aragonischen Juden um das oberrichterliche Amt dauerten bis in den Anfang des 14. Jhts. hinein. Später haben die Alconstantins, die sich außer in Saragossa auch in Calatayud finden, nicht mehr diese hervorragende Rolle gespielt, doch ist aus ihrem Kreise eine Anzahl bedeutender Ärzte hervorgegangen. Vielleicht gehört zu der Familie auch Salomo A. (Anfang des 14. Jhts.?), Verfasser des „Megale Amukot", und Chanoch A., Verfasser von „Mareot Elohim" (um 1370).

Chron. de Jaime I., ed. M. Aguilo y Fuster, Biblioteca Catalona, Barcelona 1873, S. 119, 167, 353; *Colleccion de documentos ined. del. archivo gen de la Cor. de Aragon*, XI., passim; *Régné*, Catalogue, Nr. 461, 680, 684, 709, 773, 861, 908, 1412, 1435, 1955, 2551; *Graetz* VII, 25 u. 45; *Debir* II (1924), 316f.; *Serrano*, Origenes de la dominacion española en America 1918, passim; HB 15, 110f.; *Steinschneider*, Cat. Berlin II. 56f und 62f.

W. F. B.

ALCONSTANTINI, HENOCH BEN SALOMO, Rabbiner und Philosoph im 14. Jht. Sein Wohnort steht nicht genau fest, doch ist anzunehmen, daß er in Spanien lebte. Er verfaßte „Marot Elohim", einen philosophischen Kommentar zu einigen prophetischen Visionen, der in drei Teile zerfällt: 1. zu Jesajas Thronvision, 2. zu Ezechiels Vision von der Merkaba und 3. zu Secharjas Vision des Leuchters. A. folgt für gewöhnlich Maimonides. Das Werk ist in vielen Handschriften erhalten (Oxford 227, 2; 1649, 1; 2248, 1; Leyden 56, 6; München 201, 5; 239, 3; Parma 2374 u. a.). Einen Kommentar mit Glossen und Ergänzungen hierzu verfaßte Mordechai b. Jakob Kara (Ms. Oxford 1649, 1), einen anderen Kommentar Eleasar Aschkenasi (HB XI, 41). Man hat A. auch einen Superkommentar zu Ibn Esras Genesiskommentar zugeschrieben. In einem alten Bücherverzeichnis (Ms. Paris 893) ist ein פי' ממורה מר' חנוך erwähnt; vielleicht stammte dieser Kommentar zu Maimonides' „More Nebuchim" ebenfalls von A.

Steinschneider, Cat. Leyden 259-60; *HB* XI, 41; XII, 108; *Ghirondi*, TGJ 108-110; *Mortara*, Indice 2; *REJ* XIII, 301-302.

K. U. C.

ALCORSONO (אלכרסאני, כרסאנו, כראסאנו), **JEHUDA B. JOSEF,** Toragelehrter und Philosoph im 14. Jht. aus Fez in Afrika. R. Saadja b. Maimon Ibn Danan erwähnt ihn im „Maamar al Seder ha-Dorot" als Astrologen (Chemda Genusa, ed. Edelmann, S. 30). A. wurde aus unbekannten Gründen ins Gefängnis geworfen und verfaßte dort das Werk „Aron ha-Edut", eine Abhandlung über „Maasse Bereschit" und „Maasse Merkaba", die Prophetie, Adam und Eva im Garten Eden, die Vorsehung usw. Hier findet sich auch eine Erklärung zum Disput des Satans mit Gott im Buche Hiob. Das Buch enthält 22 Kapitel, entsprechend der Zahl der Buchstaben des hebr. Alphabets. Das Ms. befindet sich in verschiedenen Bibliotheken. Die Sammlung „Ozrot Chajim" (Cat. H. Michael) Nr. 65 verzeichnet ein Exemplar mit Anmerkungen von R. Mose Chagis. A. wird im „Mifalot Elohim" (Abh. II, Kap. 17) des R. Isaak Abravanel erwähnt. Ghirondi 196 nennt einen Kommentar des A. zum Buche Hiob (hier ist A.s Name zu קורצאן korrumpiert).

Benjacob 49, Nr. 963; *Fünn*, Kenesset 400; *Or ha-Chajim* 1007.

K. J. K.

ALCYMUS (JAKIM) s. Alkimos.

ALDABI, AARON BEN GERSCHON s. Abulrabi, Aaron.

ALDABI (IBN AL-DABI), MEIR BEN ISAAK, religionsphilosophischer Autor, lebte in der Mitte des 14. Jhts. A. war ein Enkel des berühmten R. Ascher b. Jechiel (רא"ש). Sein Vater trug den Beinamen „he-Chassid" (der Fromme). A. wurde in Toledo geboren, mußte aber seine andalusische Heimat aus unbekannten Gründen verlassen. Graetz gibt an, daß er nach Jerusalem ausgewandert sei. Dies beruht aber nach Steinschneider und anderen auf einer mißverstandenen Stelle in der Einleitung zu A.s Werk „Schebile Emuna" (Pfade des Glaubens). In der Tatsache, daß manche Partien aus der Eschatologie A.s wörtlich mit der Schrift eines Malkiel Chiskija aus dem 14. Jht., der von Deutschland nach Palästina ausgewandert war, übereinstimmen (vgl.

Brüll, Jhrb. II), könnte man vielleicht eine Stütze für die Behauptung von Graetz finden. Auch das Schlußwort A.s (ed. Riva 129b) scheint für seinen Aufenthalt in Jerusalem zu sprechen. Nach seinem eigenen Bericht (Schebile Emuna, ed. Riva 107) wurde A. in seiner Jugend fast ausschließlich im Talmud und im rabbinischen Schrifttum unterrichtet, wie es bei einem Enkel des Ascher und dem Sohne eines Talmudisten nur natürlich war. Erst im reiferen Alter beschäftigte er sich mit dem Studium der philosophischen und sonstigen profanen Schriften. Gleich vielen anderen jüd. Gelehrten war er davon überzeugt, daß alles Wertvolle in den Schriften der griechischen Philosophen jüdischen Quellen entstamme. War ja im Mittelalter, und zwar nicht nur unter den Juden, der Glaube weit verbreitet, daß Plato und Aristoteles jüdische Lehrer gehabt hätten. Daher kam A. auf den Gedanken, dieses zerstreute jüd. Gut zu sammeln und es seinem ursprünglichen Besitzer, dem jüd. Volke, wieder zuzuführen; so entstand 1360 seine Schrift „Schebile Emuna", die eine Zusammenfassung der philosophischen, naturwissenschaftlichen, talmudischen und mystischen Lehren darstellt, wie sie um jene Zeit unter den gebildeten Juden Spaniens verbreitet waren, und die uns somit Aufschluß über das durchschnittliche geistige Niveau der spanischen Juden des 14. Jhts. gibt. Den Entschluß zur Abfassung dieser Schrift faßte A. noch vor seiner Auswanderung aus Toledo; er schrieb sie aber erst an seinem neuen Wohnsitze nieder. A. muß also, als er seine Heimat verließ, mindestens ein Dreißiger gewesen sein, und wenn wir annehmen, daß das Unglücksjahr 1348 ihn zur Auswanderung zwang, so würde sein Geburtsjahr ungefähr mit 1310 anzusetzen sein.

A.s Werk „Schebile Emuna"

Das Werk „Schebile Emuna" zerfällt in 10 Abschnitte: I. Über den Glauben an Gott, Gottes Einheit und die Erklärung seiner Namen. Im Anschluß daran wird die Attributenlehre behandelt. II. Über die Weltschöpfung usw. In Anlehnung an die biblische Schöpfungsgeschichte wird die Lehre von der Weltschöpfung im Sinne des Nachmanides dargelegt. Daran schließen sich drei Abhandlungen über Erdkunde und Astronomie. III. Über die Erschaffung des Menschen. Daran schließen sich zwei Abhandlungen über das Eheleben. Die zweite ist das bekannte „heilige Schreiben" des Nachmanides, das A. ohne Nennung des Autors seiner Schrift einverleibte. IV. Embryonale Entstehung des Menschen, Physiologie und Zweckbestimmung der menschlichen Organe. Mit der Darstellung der Anatomie und Physiologie des menschlichen Körpers verbindet A. auch die Therapie. V. Hygienische und diätetische Lehren. VI. Über die Seele und ihre Kräfte; religionsphilosophische Auseinandersetzung über die Unsterblichkeit der durch intellektuelle Vervollkommnung mit dem Weltgeist vereinigten Seele im Sinne des Maimonides. VII. Betrachtungen über das wahre Seelenheil, das in der strikten Beobachtung der religiösen Vorschriften besteht. Dieser Abschnitt ist in gewissem Sinne ein Korrektiv des vorhergehenden, indem er gegenüber der einseitigen Betonung der dianoetischen Tugenden das Hauptgewicht auf das religiöse Pflichtenleben legt. VIII. Abriß der Tradition bis zur Entstehung der Mischna und des Talmud. A. bietet hier auch eine rationalistische Deutung mancher Agadot im Sinne des Salomo Adret. IX. Über die Vergeltung, Paradies und Hölle, Seelenwanderung usw. X. Über die messianische Erlösung und die Auferstehung der Toten.

Die Kompilation A.s enthält, wie er selbst in der Vorrede und im Schlußwort betont, nichts Eigenes, sondern fast ausschließlich Exzerpte, die zum größten Teil wörtlich abgeschrieben sind. A. verarbeitete sein Material nicht zu einer organischen Einheit, sondern reihte es mit mehr oder weniger Geschick mosaikartig aneinander. A.s Quellen sind nicht so reich, wie es auf den ersten Augenblick scheint; in vielen Fällen haben wir es nur mit indirekten Entlehnungen zu tun, indem er vieles aus älteren Kompendien, hauptsächlich aus Gerson b. Salomos „Schaar ha-Schamajim", wörtlich übernahm. Er sagt zwar in der Vorrede, daß er manches aus fremden Sprachen (arabisch) übertragen habe; jedoch kann sich das höchstens auf vereinzelte medizinische und astronomische Partien seiner Schrift beziehen. Mit diesen Wissensgebieten mochte sich A. schon in seiner Jugend befaßt haben, da sie nicht dem rabbinischen Bann gegen das profane Studium im Jünglingsalter unterlagen. Im übrigen sind es ausschließlich hebräische Quellen, die A. abschreibt. In den naturwissenschaftlichen Partien, besonders im IV. Abschnitte, holt er sich sein Material aus dem „Schaar ha-Schamajim"; dasselbe gilt auch für seine Seelenlehre, wo er noch manches aus den Schriften Isaak Latifs und Hillels aus Verona hinzufügt. In den theologisch-metaphysischen Teilen folgt er in der Hauptsache Maimonides (der Abschnitt aus Maimonides' Mischnakommentar zu Sanhedrin, wo die 13 Glaubensartikel dargelegt werden, scheint aus dem arabischen Original zitiert zu sein; s. S. 10–11), den er auch mehrmals namentlich anführt. Aber auch aus Bachjas „Chobot ha-Lebabot" schrieb er vieles ab, ohne den Autor überhaupt zu erwähnen. Die ethischen und halachischen Bestandteile

sind zum größten Teil Nachmanides und Salomo Ben Adret entnommen. Dasselbe gilt auch von seiner Eschatologie, wo er haupsächlich aus Nachmanides' „Schaar ha-Gemul" schöpft. Was die Schrift „Malkiel" betrifft, aus der A. seine Eschatologie abgeschrieben haben soll (s. o.), so dürfte eher anzunehmen sein, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, und zwar aus einem dem Nachmanischen Kreise in Jerusalem entstammenden Werk. Bemerkenswert ist, daß A. nur wenig aus Saadjas „Emunot we-Deot" und fast gar nichts aus dem „Kusari" entlehnt hat. Zum ersten Male wurde A.s Schrift in Riva di Trento 1518 gedruckt.

Cat. Bodl. 1690; *Steinschneider*, HÜ 9–27; *Weiß*, Dor V, 117, 141, 214; *Graetz* VII³, 282; *Brüll*, Jhrb. II, 166–68.

K. I. So.

AL-DAMARI, ABU MANSUR, Verfasser eines Bibelkommentars, um die Mitte des 15. Jhts. A. entstammte einer Familie, die mehrere Gelehrte hervorgebracht hat. Über sein Leben und Wirken ist nichts Genaueres bekannt; vermutlich wirkte er in den islamischen Ländern des vorderen Orients.

Von seinem Kommentar sind nur die Erklärungen zum 3. bis 5. Buch des Pentateuchs in extenso erhalten. Das einzige handschriftliche Exemplar (angeführt bei E. Deinard, Katalog Nr. VIII, Newark, N. Y. 1889) zeigt die bei den jemenitischen Juden üblichen hebräischen Schriftzeichen. Neben philologischen Bemerkungen enthält der Kommentar ausführliche Stücke aus der agadischen Literatur sowie mehrere eingehende philosophische Exkurse. In letzteren ist der Einfluß des Maimonides unverkennbar.

Eigenart und Quellen seines Kommentars zum Pentateuch

A. zitiert öfters Teile aus dem „More", größtenteils unter Nennung des Autors. An Maimonides' Mischnakommentar erinnert der Titel כראג אלעקול (Leuchte der Geister), den A. seinem Werke gibt. A. zitiert des öfteren eine Schrift des Maimonides unter der Bezeichnung גזו אלתעליל (Abschnitt über die Begründung, sc. der Gebote), worunter nach Kohut eine Sektion aus dem dritten Teil des „More" zu verstehen ist, die die Kapitel 31–50 umfaßt. Von anderen Autoritäten zitiert A. Saadja, Ibn Jesaja und den arabischen Philosophen Abu Dschafar. A. schreibt arabisch; nur die Legenden und Parabeln aus dem Talmud, bringt er hebräisch, wobei er sie mit eigenen Zugaben versieht. Ausführlicher als in den Quellen erscheint bei ihm der Midrasch vom Tode Moses. A. fügt darin (wohl aus eigenem) hinzu, daß der 6. Siwan darum zum Tag der Gesetzgebung gewählt wurde, weil an dem gleichen Tage Mose im Nil ausgesetzt worden sei. Die Doppelbedeutung des Wortes אף (Nase und Zorn) gibt A. Veranlassung, im Anschluß an Deut. 9, 19 eine sonst unbekannte humorvolle Heiratsgeschichte zu erzählen, in deren Mittelpunkt die unschöne Tochter des R. Ismael steht. Unbekannter Herkunft ist ein von A. zitierter Midrasch zu Num. 27, 23, der besagt, daß selbst die Hände Moses von Weisheit überströmten. Mit der Methode der Gematria, von ihm Ilm al-Adad genannt, ist A. gut vertraut. Aus dem Zahlenwert des Wortes ונושנתם (Deut. 4, 25) berechnet er die Zeitspanne von Josua bis zur Verbannung des Jehojachin. Der Zahlenwert von אביב (Lev. 2, 14) gibt ihm den Tag an, an dem das Erstlingsopfer darzubringen ist.

Biblische Ausdrücke deutet A. bisweilen als Merkwörter für sittliche Regeln. אלה הדברים (Deut. 1, 1) enthalte so die Anfangsbuchstaben von אמרו לנו החכמים המורה דבר בפני רבו יתחייב מיתה, desgleichen bedeute בו in Deut. 13, 5, בחכמים ובתלמידיהם.

Eigenart der agadischen Teile

Halachische Notierungen A.s stehen nicht immer im Einklang mit der Tradition. So berichtet er, man dürfe Kinder und Ungebildete (עמי הארץ) anleiten, das Tetragramm auszusprechen und zu schreiben, während ein derartiger Gebrauch des Gottesnamens den Erwachsenen untersagt sei. Eigentümlich klingt seine Bemerkung zu Lev. 25, 52, daß auch die Bösen in Israel Anteil am zukünftigen Leben haben. Zu Deut. 4, 41 bemerkt er, daß, wer ein Gebot halb erfülle, den für das ganze ausgesetzten Lohn erhalte, weshalb die Frau, die durch andächtiges Zuhören oder irgendeine Hilfe den Mann bei der Ausübung seiner religiösen Pflichten erfreue oder unterstütze, mit ihm zusammen den vollen Lohn der guten Tat empfange. — In seinen philosophischen Betrachtungen folgt A. auch äußerlich seinem Vorbild Maimonides, indem er dessen strenge Art der Klassifikation übernimmt. Dies tritt besonders bei der Aufzählung der Unreinheiten, ihrer Gegenstände und Ursachen in Erscheinung. Beziehungen zu Maimonides lassen sich bei A. noch in folgenden Einzelmotiven der religionsphilosophischen Spekulation feststellen: prima causa, Attribute Gottes, דמות und צלם, die Natur existierender Körper, die Einbildungskraft und die Stufen der Prophetie, Emanation, der absolute Intellekt. Eingehender verweilt A. bei der philosophischen Begründung biblischer Gesetzesbestimmungen, auch hier sich vielfach auf Maimonides

Einfluß des Maimonides

stützend. Auf diesen geht auch die Bemerkung A.s zurück, das Sündopfer der Gemeinde bestehe darum aus Ziegenböcken, weil nach der Verkaufung Josefs die Brüder einen Ziegenbock schlachteten und den in das Blut getauchten Rock ihrem Vater schickten; die Tilgung der Schuld müsse von derselben Art sein wie die Sünde. In Übereinstimmung mit Maimonides bemerkt A. zu Deut. 17, 5, bei der Strafe der Steinigung werde die Frau deshalb noch besonders neben dem Mann genannt, weil die Menschen eine natürliche Scheu vor dem Töten von Frauen haben. Abweichend von Maimonides und gegen Lev. 27, 3 bestimmt A. den Wert des freien Mannes auf 59 Schekel. Da der uns erhaltene Text nachlässig geschrieben ist, bleibt bei vielen verwunderlich erscheinenden Stellen die Frage offen, ob die Angabe vom Autor stammt oder etwa vom Kopisten.

Kohut, Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical commentary by Aboo Manzur Al-Dhamâry, im Jahresber. d. Jew. Theol. Seminary, New York 1892; *Neubauer,* JQR V, 338; *Jewr. Enz.* I, 729.

M. G. M. Ka.

ALDANOW (LANDAU), MARK, russischer Schriftsteller, geb. 7. Nov. 1886 zu Kiew. Er studierte an der dortigen Universität Naturwissenschaften und Rechte. A. veröffentlichte zunächst in französischen, russischen und deutschen Fachzeitschriften eine Reihe von Arbeiten auf dem Gebiete der physikalischen Chemie, widmete sich aber späterhin der literarischen und publizistischen Tätigkeit. 1914 erschien in russischer Sprache eine Studie A.s über Tolstoi und Romain Rolland. A. ist Mitglied des Zentralkomitees der „volkssozialistischen" Partei, einer russischen gemäßigten sozialistischen Gruppe, und lebt seit 1919 als politischer Emigrant im Auslande, in den letzten Jahren in Frankreich. A. veröffentlichte in französischer Sprache eine Charakteristik der Lehre und der Persönlichkeit Lenins (Paris 1920; das Buch erschien auch deutsch, englisch und italienisch) und „Deux Révolutions" (Paris 1921), auch ins Italienische und Spanische übersetzt. Sein Hauptwerk ist ein Romanzyklus in russischer Sprache (in Berlin erschienen), dessen Teile „Der neunte Thermidor", „Die Teufelsbrücke", „Die Verschwörung", und „St. Helena, die kleine Insel" benannt sind. Er behandelt die Epoche der französischen Revolution und des ersten Kaiserreiches, sowie die Geschichte Rußlands in diesen Zeitabschnitten. Diese Romane sind ins Deutsche, Englische, Französische, Tschechische, Schwedische und Norwegische übersetzt. A. veröffentlichte außerdem einige Sammelbände politischer und philosophisch-historischer Aufsätze.

Encyclopaedia Britannica, New Vols. I, s. v.

W. I. O L.

AL-DAUDI, CHIJA, liturgischer Dichter im 12. Jht., soll ein Abkömmling des Exilarchen Chiskija und somit ein Sproß des Davidischen Hauses gewesen sein (daher der Name Daudi). Zu diesem Bericht wird noch bemerkt, daß A. der letzte Davidide war, den man in Spanien als solchen kannte. Er starb in Kastilien im J. 1154 und wurde in Leon begraben. Von den mit dem Akrostichon חיא oder חייא gezeichneten religiösen Dichtungen, deren es in den Riten, die dem spanischen Typus angehören, etwa fünfzehn gibt, rühren wahrscheinlich einige von ihm her; ausdrücklich als von ihm verfaßt sind aber nur zwei Stücke — unter diesen die wiederholt (zuletzt bei Brody-Wiener, Anthol. Hebr.) gedruckte Keduscha — überliefert; ein Stück zeigt im Akr. die Namenszeichnung דאודי. Seine Identität mit dem ersten Sammler von Jehuda ha-Levis Diwan wird von Luzzatto angenommen, aber von vielen Gelehrten bestritten mit dem Hinweis, daß der Diwan-Sammler in den Handschriften als Chija al-Magrebi bezeichnet wird.

Abraham b. David, in Med. Jew. Chr. I, p. 67; *Luzzatto,* Virgo p. 7 f.; *idem,* Nachlat Schedal 26; *Carmoly,* in Lbl. Or. 1850, Col. 461 u. 476; *Dukes,* Ginse Oxford, p. 35 u. 61; *Cat. Bodl.,* Col. 840, Nr. 4733; *Geiger,* Jehuda ha-Levi 168; *Zunz,* LG, S. 218 u. 477; *Landshuth,* Ammude, p. 64.

B.

ALDO MANUZIO I. (1449–1515), italienischer Humanist und Buchdrucker. Er veröffentlichte mehrmals (als Anhang zu verschiedenen Werken über griechische und lateinische Grammatik) eine Art Einleitung in die hebräische Grammatik u. d. T. „Introductio perbrevis in linguam hebraicam", die als erste für christliche Leser bestimmte hebräische Grammatik von Interesse ist. Als Übungsbeispiele befinden sich am Schluß Stücke aus dem Neuen Testament und den christlichen Gebeten in hebräischer Übersetzung. Das Vorwort dazu ist vom Juni 1501 datiert. Es ist fraglich, ob A. das Werk selbst verfaßt hat. Das Büchlein erschien auch selbständig u. d. T. „Introductio utilissima hebraice discere cupientibus" (Venedig s. a.) und wurde mit Änderungen noch oft außerhalb Italiens gedruckt, zuerst, noch mit A.s Vorwort, Erfurt 1501 oder 1502 u. d. T. „Introductio hebraice discere cupientibus utilissima". Einige der späteren Bearbeiter setzten ihren Namen auf das Titelblatt und erweckten so den Anschein, als wären

sie die Verfasser; so Froben (Basel 1518 u. ö.) und Matthaeus Adrianus (Basel 1520). Die Beziehungen A.s zu dem jüdischen Drucker Geronimo (Gerschom) Soncino sind nicht geklärt; auf Grund der Gleichheit der hebräischen Typen in der „Introductio" und den von Soncino gedruckten Büchern hat man vermutet, daß Geronimo Soncino sich heimlich mit A.s Schriftschneider Francesco da Bologna, gen. il Francia, verbündet hatte, um mit A. in der Veröffentlichung griechischer und lateinischer Werke zu konkurrieren. Andere haben indessen angenommen, daß A. mit Geronimo Soncino in der Herausgabe von hebräischen Werken konkurrieren wollte, und daß dieser sich dagegen verteidigen mußte. Eine Neuauflage der „Introductio", Faksimile der ersten Auflage, erschien in München 1927.

Steinschneider, Bibliogr. Hb. 11; *Panizzi*, Chi era Francesco da Bologna? London 1858; *HB* I, 125–130; VIII, 69–70; *Centralblatt f. Bibliothekswesen* XIII, 351.

E. U. C.

ALDO MANUZIO II. (1547–1597), italienischer Humanist und Buchdrucker, Enkel des Aldo Manuzio I. Dem Werke David de Pomis „De medico hebraeo enarratio apologetica" (Venedig 1588) ist ein Brief A.s vorangeschickt, der eine Empfehlung des Werkes und ein Lob seines Verfassers enthält.

REJ I, 150–151.

E. U. C.

ALDROPHE, ALFRED PHILIBERT (1834 bis 1895), Architekt, geb. 7. Febr. 1834 in Paris. A. war Schüler von Bellangé und absolvierte die „École Nationale de Dessin" in Paris. Er wirkte erst im Eisenbahndienst und dann im Bauamt der Stadt Paris. Er entwarf unter Le Play den Grundriß der Weltausstellung von 1855 und selbständig den der Weltausstellung von 1867. A. vertrat Frankreich in der Weltausstellung in London, im J. 1862, als Mitglied der Jury. Er baute das Rothschild-Krankenhaus und Altersheim, die Gustave Rothschildschule, das jüd. Mädchenheim in Neuilly und die Synagogen in der „Rue de la Victoire" in Paris und in Versailles. Seine hervorragendsten Leistungen sind: das „Hotel de l'avenue Marigny", das Schloß „Laversine" bei Chantilly für den Baron Gustave de Rothschild, und das Schloß „Vallière" bei Sur Villiers für den Herzog de Gramont. A. war Offizier der Ehrenlegion. Er erhielt 1895 die große silberne Medaille von der „Société Centrale des Architectes", die ihn zum Mitglied des Conseil ernannte. A. starb in Paris am 29. Okt. 1895.

Chronique des Arts 1895, 344; *Le Temps*, vom 31. Oktober 1895; *Thieme-Becker*, Allg. Künstlerlexikon der bildenden Künstler 1907.

R. W. B.

AL-DSCHABALI, ABU AL-TAJIB s. Abu Al-Tajib Al-Dschabali.

AL-DSCHASSUS, IBN (andere LA.: Ibn al-Dschassum), Schüler des R. Nissim b. Jakob aus Kairuan, lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jhts. A. ist Verfasser eines Werkes (in arabischer Sprache?) über die Gebete. Dieses Werk hat dem Maimonides vorgelegen, der es in einem Responsum an Josef b. Dschabir aus Bagdad erwähnt (Taam Sekenim 75b; das Responsum ist auch in Chemda Genusa V, S. 2 und in Kobez Teschubot ha-Rambam, ed. Leipzig II, 15d gedruckt, außerdem wird es in den Responsen des Salomo Ben Adret I, Nr. 7 erwähnt). Maimonides sagt u. a.: „das Buch ist sicher auch bei euch vorhanden", woraus hervorgeht, daß es zu jener Zeit ziemlich verbreitet war. — Es gibt außerdem noch einen zweiten A. (Hillel), der vom ägyptischen Nassi David b. Daniel im J. 1093 nach Tyrus gesandt wurde, um dort die Partei des Ebjatar Gaon zu bekämpfen (Megillat Ebjatar).

Or ha-Chajim, Nr. 27; *Poznański*, Ansche Kairuan 9–10 (Nr. 2); *Mann*, The Jews in Egypt etc. I, 189.

J. N. S.

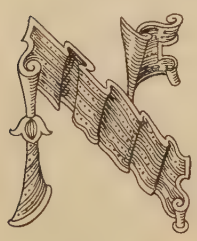
ALDUBI (ALBUBI?), ABRAHAM BEN MOSE BEN (IBN) ISMAIL, rabbinischer Autor in der ersten Hälfte des 14. Jhts. A. wirkte in Spanien und war 1334 noch am Leben. Er war ein Schüler des Salomo b. Adret und gehörte zu den bedeutenden Talmudgelehrten seiner Zeit. Einer seiner Schüler war Jerocham b. Meschullam, der die Werke A.s zitiert. Mit Namen werden von den Werken A.s genannt: 1. Seder Aboda bi-kezara (סדר עבודה בקצרה), kurzgefaßte Ordnung der Opferhandlung und des Tempeldienstes am Versöhnungstage, gedruckt in Jerucham b. Meschullams „Toledot Adam we-Chawwa", Hauptstück 7, Kap. 2; 2. Chidduschim we-Schitta, Novellen und Erörterungen zu Traktat B. Bat., die Mose Alaschkar handschriftlich besaß und in seinen Responsen Nr. 39 anführt. Ein Responsum von A. ist in Jehuda b. Aschers Responsensammlung „Sichron Jehuda" Nr. 84 (S. 41aff.) erhalten. Nach Azulai soll A. auch im zweiten Teile von Zidkija b. Abrahams „Schibbole ha-Leket" öfters zitiert sein; aber im Verzeichnisse Bubers (Einleitung zu Schibbole ha-Leket ha-Schalem) wird er nicht erwähnt.

Abukara, Einleit. zu Jerocham b. Meschullams „Issur we-Hetter"; *Or ha-Chajim*, S. 15, Nr. 54; *Cassel*, in Sichron Jehuda, S. 60a; *Azulai*, ed. Benjacob I, S. 6, Nr. 23.

B.

ALEF (א), der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets. Der Name A. (Rind) erklärt sich aus der Gestalt des Buchstaben in den älteren Formen des Alphabets (s. d.) und erscheint auch in den übrigen alphabetisch geschriebenen semitischen Sprachen, wie aramäisch Al(e)fa, syrisch Alaf bzw. Olaf, arabisch Alif und äthiopisch Alf, sowie in dem mit den anderen Buchstabenformen und Namen von den Kanaanäern entlehnten Alpha (Ἄλφα der Griechen). Der durch A. bezeichnete Laut ist im Hebräischen wie in anderen semitischen Sprachen zunächst der Vokaleinsatz (Stimmritzenverschluß), doch wird A. im Systemzwang der biblischen Orthographie meist auch dort geschrieben, wo es, wie z. B. im Auslaut (מצא, קרא u. ä.), früh in der Aussprache geschwunden sein mag. Von solchen Fällen aus mag der Schwund des A. auch auf andere Fälle übergegangen sein, und א-haltige Wortgruppen werden so, besonders in der späteren Zeit, leicht den Formen anderer nicht א-haltiger Wörter angeglichen (z. B. קרא lesen, an קרה begegnen, wonach in der Mischna auch מצינו st. מצאנו usw.). Schon in der ursprünglichen Orthographie der biblischen Schriften wird darum wie in שלתך für שאלתך (I. Sam. 1, 17), הסורים für האסורים (Koh. 4, 7) auch sonst oft das nicht gesprochene א in der Schrift gefehlt haben. Unter bestimmten Umständen wechselt א (wohl dialektisch) in manchen Wörtern mit ע (z. B. תאב — תעב, גאל — געל). Vor einer Verwechslung von א und ע in der Schrift warnt in späterer Zeit der Talmud (Sab. 103b). Der Zahlenwert des A. ist 1; deshalb ist auf hebr. Münzen aus der Zeit der Hasmonäer und des ersten und zweiten Aufstandes das erste Jahr durch ein A. bezeichnet, ebenso die erste der drei Büchsen in der Quaderhalle (Schek. III, 2). In späterer Zeit wurde diesem Zeichen durch einen darüber gesetzten Punkt der Zahlenwert 1000 verliehen. Sprichwörtlich wird der Ausdruck „von Alef bis Taw" zur deutlicheren Bezeichnung des ganzen Umfanges einer Geschichte oder eines Werkes (z. B. der Tora) gebraucht (Sab. 55a). — Zur grammatischen und orthographischen Funktion des א s. a. HEBRÄISCHE SPRACHE.

Verzierter Buchstabe Alef nach alten Mss.
(aus der Bildersammlung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler)



Stilisierter Buchstabe Alef
(aus der Bildersammlung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler)

Ben Jehuda I, 1–3; *Guttmann*, Mafteach, s. v.; *Raffaeli*, Matbeot ha-Jehudim 65 und Abb. 21–26 (Tafel 6–7); *Gesenius*, Hwb. 1; *Torczyner*, Martifestschrift 275.

T. M. E. J.

A. in der Agada. Das A. gibt wegen seiner Stellung als erster Buchstabe des Alphabets mehr Stoff zu agadischen Ausdeutungen als andere Buchstaben. Man begegnet oft der Frage, warum die Tora, die alle Buchstaben enthält, nicht mit dem A. beginnt. Sechsundzwanzig Geschlechter hindurch klagte das A. vor dem Throne Gottes darüber, daß die Schöpfungsgeschichte nicht mit ihm anfinge. Darauf erwiderte Gott, die Weltschöpfung sei nur um der Tora willen erfolgt, und der Kern der Tora, die zehn Gebote, würden mit dem A. beginnen (אנכי ה' אלהיך; Gen. r. I, 14). Diese Agada wurde später erweitert und teilweise umgedeutet. „Als Gott die Welt erschaffen wollte, kamen alle Buchstaben vor ihn, und jeder bat, die Schöpfung möge mit ihm beginnen. Wie nun das A. hörte, daß das Bet (בראשית) gewählt wurde, trat es zur Seite und schwieg, bis Gott es ansprach. Das A. sagte: Bin ich doch der geringste der Buchstaben! Darauf erwiderte Gott: Gräme dich nicht! Du bist der König aller Buchstaben, du bist die Eins, wie ich der Eine bin und die Tora einzig ist. Durch dich werde ich meinem Volke die Tora geben" (Alphabet des R. Akiba; andere Variante in der Einleitung zum Sohar). In einer anderen Auslegung werden A. und Bet als Abbreviaturen eines mit ihnen beginnenden Wortes betrachtet; die Tora begann mit dem Bet, weil es der Anfangsbuchstabe von ברכה (Segen) ist, und nicht mit dem A., das die Abkürzung von ארירה (Fluch) darstellt. Es sollte den Ketzern kein Anlaß zu der Meinung gegeben werden, bei der Erschaffung der Welt habe ein böses Prinzip obgewaltet (Gen. r. I, 14). Im Rahmen des Alphabets, bei dem zwei aufeinanderfolgende Buchstaben einen Satz darstellen können, sollen A. und Bet zusammen den Befehl ausdrücken: אלף בינה („Lehre die Weisheit", Sab. 104a). Das Wort אלף selbst, das aus drei Buchstaben besteht, wird in seine Bestandteile zerlegt und als Abbreviatur eines ähnlichen Satzes: אמת למד פיך („Wahrheit lehre deinen Mund") angesehen (Alphabet des R. Akiba). Allegoristisch wird das A. als Hinweis auf Gott gedeutet, weil es ebenso wie Gott „das erste und das letzte" sei (ibid.). Und „wie der Name אלף einen Buchstaben darstellt und doch aus

dreien besteht, so wird auch in Sätzen, die den einzigen Gott betreffen, sein Name dreimal genannt, z. B.: ה' אלהינו ה' אחד, oder: ה' ה' אל רחום וחנון (ibid.)". Daß A. die Zahl 1 bedeutet, wird auf Deut. 32, 30 zurückgeführt, wo in dem Satze: „Wie kann einer (echad) tausend (elef) ereilen?" statt „elef" — „alef" gelesen wird, so daß echad und A. gleichbedeutend nebeneinanderstehen (ibid.). Auch die Form des Schriftzeichens A. wird symbolisch gedeutet. Ausgehend von den talmudischen Bemerkungen (Sab. 104a) über die Form der Buchstaben „Schin" und „Taw" wird von den späteren Agadisten auch das A. in diesem Sinne untersucht. „Warum ist das Haupt des A. erhoben, und warum hat der Buchstabe zwei Füße? Weil es ‚Wahrheit' (אמת) bedeutet, die fest auf zwei Füßen steht, während die Lüge keine Füße hat. Warum ist der Arm des A. erhoben? Weil es dadurch bezeugen soll, daß Gott die Wahrheit ist."

Guttmann, Mafteach III, 107–109.

M. G. M. E. J.

A. in der Kabbala. Die Buchstaben der Tora sind nach den Mystikern „geistige Wesen, deren äußere Gestalt zu ihrem inneren Wesen in Beziehung steht. Jeder Buchstabe besitzt eine geistige Form und ein erhabenes Licht, das unmittelbar aus den Sefirot emaniert und von Stufe zu Stufe herabsteigt, entsprechend der stufenweise erfolgenden Ausströmung der Sefirot. Der Buchstabe ist Stätte und Träger jener geistigen Wesenheit" (Pardes Rimmonim 27, 2). Der erste Buchstabe, A., ist eine der drei „Urmütter" אמ"ש, von denen es im „Buche der Schöpfung" (Sefer Jezira) heißt, sie seien „ein wunderbares großes und tiefes Geheimnis, versiegelt mit sechs Siegelringen" (III, 2). A. weist auf die höchste Sefira, Keter (Krone), hin (Tikkune ha-Sohar 99); seine Form versinnbildlicht die drei göttlichen Attribute: Weisheit, Einsicht und Herrlichkeit (Sefer ha-Temuna I א; vgl. Tikkune ha-Sohar V). Der Buchstabe A. gleicht einem doppelten Jod mit einem Waw in der Mitte; der Zahlenwert von zwei Jod und einem Waw (26) ist aber derselbe wie der des Tetragramms. In der Form des A. findet sich ein Hinweis auf die zehn Sefirot. Ferner sind in seinen drei Bestandteilen die drei Welten angedeutet, die eine untrennbare Einheit bilden: die Welt der geistigen Substanzen, die des Aufbaus und die des weiblichen Prinzips. Der gleiche Hinweis findet sich auch in den drei Buchstaben (A., Lamed, Pe), aus denen sein Name (אלף) zusammengesetzt ist (David b. Simra, Magen David, Alef).

Von den Kabbalisten wird das A. ferner zu אלוף (Fürst) und durch Umstellung der Buchstaben zu פלא (Wunder) und אפל (Dunkelheit, Verborgenheit) in Beziehung gesetzt (David b. Simra, Magen David, ibid.). Die Flüchtigkeit und Mühelosigkeit seiner Aussprache weist ebenfalls auf seine Spiritualität und seine Beziehung zur höchsten, verborgensten Sefira (Keter) hin (ibid.). Der Zahlenwert des ausgeschriebenen A. ist 111; dies entspricht den vorgeschriebenen täglichen 100 Benediktionen samt dem Zehnten (Maasser) für die Leviten und dem Zehnten vom Maasser für die Priester. Die Quersumme von A. (1 + 30 + 80) ist 12, was einen Hinweis auf die 12 Gottesnamen, die 12 Tierkreiszeichen, Stämme, Monate und Edelsteine auf dem Brustschilde Aarons darstellt (ibid.). A. wird zu Gott selbst in Beziehung gesetzt: wie dieses der erste Buchstabe des Alphabets ist, so ist Gott der Erste und der Letzte und steht an der Spitze aller Wesen. Wie A. eins bedeutet, aber aus drei Buchstaben besteht, so wird Gott als der Eine (אחד) mit einem dreibuchstabigen Worte bezeichnet (ibid.). Die Spitze der Gottesleiter, die Jakob im Traum erblickte, wird als das A. erklärt. Wie die letzte Ursache (Gott) Anfang und Ende aller Dinge ist (vgl. Jes. 44, 6), so gleichen einander die obere und untere Spitze des A. „Die Ströme Gottes (Ps. 93, 3) sind die beiden Spitzen des A." Ebenso weist der Stein, auf den Jakob sein Haupt legte und der später als Gottesmal aufgerichtet wurde (Gen. 28), auf die Gestalt des A. hin. Auch der Fluß des Paradieses, der sich in vier Ströme teilt (Gen. 2, 70), enthält eine Andeutung des A., „das wie der Gottesname aus vier Buchstaben besteht, die Vater, Mutter, Sohn und Tochter bedeuten" (Tikkune ha-Sohar V, 16; XXI, 55). Das A. „ist das Geheimnis des Urlichtes"; es ist „Feuer auf der einen, Wasser auf der anderen Seite und Luft in der Mitte" (Sohar Chadasch, zu HL); ferner heißt es: „es gibt eine verborgene, geheimnisvolle Stätte, A. genannt" (Salomo Alkabez, Manot ha-Levi, Vorwort).

Gott setzte das A. bei der Weltschöpfung als König ein, wand ihm eine Krone und verknüpfte es mit den übrigen Buchstaben, um mit ihnen allen die Welt zu erschaffen (Sefer Jezira II, 2; III, 8). Ähnlich der Agada befaßt sich auch die Kabbala mit der Frage, warum der biblische Schöpfungsbericht mit dem Buchstaben Bet und nicht mit A. beginne, und berichtet folgendes: Als Gott sich anschickte, die Welt zu erschaffen, traten sämtliche Buchstaben in umgekehrter Reihenfolge vor ihn hin, mit Ausnahme des A. Da fragte Gott: A., A., warum bist du nicht auch wie die übrigen Buchstaben

vor mir erschienen? Es erwiderte: Herr der Welt, was sollte ich vor deinem Angesicht, nachdem sämtliche Buchstaben unverrichteter Dinge von dir geschieden sind? Ferner hast du dem Bet jenes große Geschenk gegeben, und es geziemt doch dem allerhöchsten Herrscher nicht, eine Gabe, die er einem seiner Diener verliehen hat, diesem zu entziehen und sie einem andern zu übertragen. Gott antwortete ihm: A., A., obwohl die Welt mit dem Bet erschaffen ist, sollst du doch der oberste Buchstabe sein, nur durch dich soll meine Einheit bezeichnet werden, mit dir sollen alle Berechnungen und sämtliche Werke der Welt beginnen, und jedes Bekenntnis meiner Einheit wird nur durch dich erfolgen" (Sohar I, 3; vgl. auch Alphabet des R. Akiba). Eine andere Erklärung: die Tora beginnt deshalb mit dem Buchstaben Bet, weil Alef allem, selbst der Tora, vorangeht; aus ihm sind sämtliche Buchstaben hervorgegangen (Sefer ha-Bahir 14). David b. Simra sagt zu diesem Thema folgendes: „Wegen des großen Mysteriums, das im A. liegt, wollte Gott nicht mit ihm sein Werk beginnen, denn die Welt war bei ihrer Erschaffung noch nicht würdig, sich der Krone der Tora zu bedienen. Erst als das Weltall durch die Offenbarung der Tora seine Vollendung erlangte und Israel auf dem Sinai stand, begann Gott die Verkündigung der zehn Gebote mit dem Buchstaben A., denn es weist auf das Geheimnis seines Daseins hin und ist der Urgrund aller Dinge (Magen Dawid, Alef).

K. S. A. H.

ALEGRE, ABRAHAM BEN SALOMO (1560 bis 1652), Rabbiner, Dezisor und Autor, lebte in Konstantinopel. Jechiel Bassan erwähnt A. in seinen Responsen (Nr. 17) rühmend. Er stand in Polemik mit R. Jizchak Usiel, Chajim Alfandari dem Alten und Mose Benveniste in Konstantinopel sowie mit Chajim Sabbatai in Saloniki wegen Steuern, die die Vorsteher der Gemeinden den Talmudlehrern auferlegten. A. verfaßte folgende Werke: 1. Leb Sameach, enthält im ersten Teil einen Kommentar zu „Sefer ha-Mizwot" des Maimonides und eine Widerlegung des nachmanidischen Kommentars dazu, herausgegeben vom Schwiegersohne des Verfassers, Levi Teglio (Konstantinopel 1652; 2. Aufl. Dyhrnfurt 1691). 2. Scheelot u-Teschubot mi-Baal Leb Sameach, 56 Responsen, die zusammen mit „Ruach Jakob" von Jakob Schalem Aschkenasi gedruckt wurden (Saloniki 1793); 3. Hagaot al ha-Turim, Anmerkungen zu den Turim (Manuskript); 4. Predigten über die Tora; 5. Entscheidungen. Die beiden letzten Werke erwähnt sein Schwiegervater im Vorwort zu „Leb Sameach". In „Maggid me-Reschit" des R. Chajim Alfandari (Nr. 1 u. 5) findet sich eine Kontroverse zwischen diesem und A. Responsen des A. bringt auch Chajim Benveniste in „Bae Chajje", Choschen Mischpat T. I, Nr. 179f., 197; vgl. auch Mose Benveniste, „Pene Mosche" I, 15; II, 44; III, 8.

J. Bassan, Responsen; *Azulai* I, 6, Nr. 18; *Or ha-Chajim*, Nr. 238; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, 128; *Fünn*, Kenesset, S. 10; *Benjacob*, S. 254, Nr. 30–31.

B. S. A. R.

ALEINIKOW, MICHAEL, jüd. Politiker, geb. in Smolensk (Rußland) am 23. April 1880. A. war Mitbegründer des zionistischen Verlags „Kadima" und der gleichnamigen Zeitschrift in russischer Sprache (später: Jewrejskaja Mysl). 1913–1919 war er Mitglied des Zentralkomitees der zionistischen Organisation in Rußland, 1917 Mitglied des russischen Vorparlaments, 1917 bis 1919 Präsident des provisorischen jüd. Nationalrats in Rußland. Als Mitglied der Redaktion des „Rasswjet" betätigte er sich auch vielfach literarisch. A. war nach dem Weltkriege stellvertretender Generalsekretär des „Comité des Délégations juives" in Paris. Seit 1926 lebt er in Palästina.

G.-J.

ALEKSINIEC NOWY (mit einer Vorstadt Aleksiniec Stary), Städtchen in Polen, in der Wojewodschaft Wolhynien. Nach der Zählung von 1765 gab es in A. und in der Vorstadt 203 jüd. Kopfsteuerzahler. In der zweiten Hälfte des 18. Jhts. (1767–1776) gab es in A. eine hebräische Druckerei. Von den Rabbinern, die in A. gewirkt haben, sind zu nennen: Mordechai b. Sabbatai ha-Kohen Rapoport, der in A. die Werke „Ohel Jossef" und „Ben Aharon" approbierte; sein Vater Sabbatai verfaßte „Imre Noam" (erschienen in A. 1767); Jakob Josef ha-Levi Horowitz, dessen Vater Isaak Horowitz Rabbiner in Hamburg war, stammte aus Brody und wurde um 1790 Rabbiner in A. Er stand in halachischer Korrespondenz mit R. Isaak Eisik Katz aus Koretz und approbierte das Werk „Minchat Jizchak" (1805).

Kleczynski i Kluczycki, Liczba głów żyd. w koronie z taryf. r. 1765, Arch. Kom. Hist. VIII; *S. Borowyi*, Narysy z istorij ewrejskoj knygy na Ukraini (ukrain.), Kiew 1925; *Responsen Sichron Kehunna*, Bl. 13a; *Eisenstadt-Wiener*, Daat Kedoschim 165.

W. H. H.

ALEKSOTA s. Kowno.

ALEMANN, JOCHANAN BEN ISAAK, Bibelexeget, Abkömmling einer der aus Frankreich vertriebenen jüd. Familien, vermutlich um 1435

bis 1438 in Italien geboren, gest. nach 1504. Er wurde in Florenz im Hause des angesehensten Juden der Provinz, Jechiel aus Pisa, erzogen, wo er gediegene Kenntnisse in allen Gebieten der Wissenschaft, insbesondere in der Philosophie, erwarb. Er lebte später als Lehrer in verschiedenen Städten Italiens. Im Alter von 35 Jahren siedelte er sich in Mantua an und gehörte dort zu den Gästen des Markgrafen Luigi III. Gonzaga. 1488 kehrte er nach Florenz zurück, wo er wiederum Aufnahme bei der Familie Jechiel in Pisa fand und verweilte dort, bis diese Florenz im J. 1497 verließ. Im Hause dieser Mäzene verbrachte er ruhige Jahre, konnte begonnene Arbeiten zu Ende führen und neue Werke beginnen.

Die meisten Werke A.s sind sehr umfangreich; auf jedes verwendete er die Arbeit vieler Jahre; oft war er gleichzeitig mit der Abfassung mehrerer Schriften beschäftigt. Folgende Werke von A. sind zu nennen:

Werke

1. Cheschek Schelomo, philosophischer Kommentar zum HL. Die Niederschrift dieses Werkes begann A. in seinem 30. Lebensjahr. 1488 in Florenz las er dem christlichen Gelehrten Giovanni Pico della Mirandola aus seinem Manuskript vor, und dieser bestimmte ihn, es zu vollenden. Das Werk, bisher nicht in vollem Umfange gedruckt, ist in drei Mss. auf uns gekommen (Ms. Berlin 143, Ms. Oxford 1535, Ms. British Museum 227). Ein wesentlicher Teil des Vorwortes wurde durch Jakob Baruch u. d. T. „Schaar ha-Cheschek" (Livorno 1790) in einer sehr fehlerhaften Ausgabe veröffentlicht, die ohne Änderung in Halberstadt s. a. (1862) nachgedruckt wurde. Außerdem wurden Bruchstücke an verschiedenen Orten gedruckt (s. u.). Das Vorwort umfaßt beinahe die Hälfte des ganzen Buches; den ersten Teil bildet ein längerer Abschnitt „Schir ha-Maalot li-Schelomo", in dem der Autor den König Salomo verherrlicht. Er zählt darin alle guten Eigenschaften und Kenntnisse auf, die Menschen erwerben können, und beweist aus Bibel und Agada sowie griechischen und arabischen Weisheitsbüchern, die er in hebräischer Übersetzung vorfand, und teilweise auch aus lateinischen Büchern, daß Salomo sie alle besessen habe. Ferner spricht er über Inhalt, Charakter, Form und Bedeutung des HL. Nach seiner Meinung handelt der schlichte Sinn des Werkes von der irdischen Liebe, doch habe der Dichter im Wege des Gleichnisses die göttliche Liebe darstellen wollen. Der Kommentar zu den einzelnen Versen erläutert den Text und die Gleichnisse mit großer Ausführlichkeit.

2. „Ene ha-Eda", philosophisch-kabbalistischer Kommentar zum Pentateuch, von dem bisher nur vereinzelte Stellen gedruckt sind. Ein Bruchstück zum Anfang der Gen. findet sich im Ms. Paris 270 ohne Vorwort; das Ms. Paris 349 enthält nur das Vorwort, ein Ms. Rabinowitz den Anfang der Genesis und das Vorwort; nicht genau bekannt ist der Inhalt von zwei anderen Mss. im Jewish Theological Seminary, New York. Der Gedankengang gleicht dem im „Cheschek Schelomo". Abschnitt für Abschnitt wird zunächst auf Grund des Wortsinns kommentiert (Nigle = Offenbartes), dann folgt die allegorische Deutung (Nistar), die für A. das Wesentliche darstellt, da der einfache Wortsinn nach seiner Auffassung nur das Gewand für einen verborgenen Sinn ist.

3. Chai ha-Olamim, A.s Hauptwerk, an dem er von 1470–1503 gearbeitet hat. Auch davon wurden nur kleine Abschnitte gedruckt. Das Manuskript befindet sich in der Gemeindebibliothek zu Mantua, eine Abschrift im Ms. Berlin 219. Das Werk behandelt das Problem, auf welchem Wege der Mensch des ewigen Lebens teilhaftig werden und sich zur Gemeinschaft mit Gott erheben könne. Im Vorwort wird ausgeführt, der Lehrer solle auf zweierlei Art unterrichten: für das Volk solle er eine allen verständliche Methode wählen, für die Gelehrten und Verständigen eine logische, auf Grund derer Zweifel geklärt werden könnten. Beider Methoden bedient sich A. in diesem Werke. Er läßt zwei Figuren auftreten: die eine, der „Meliz Joscher al-Leschono" (der schlichte Dolmetsch), trägt jedes Thema in knappen und einfachen Worten vor; die zweite, „Dober Emet bi-Lebabo" (der die Wahrheit im Herzen spricht), ergeht sich in langen Beweisführungen. Der Verfasser verfolgt den Lebensweg des idealen Menschen; er verweilt zunächst beim physischen Leben von der Empfängnis bis zu den Jahren der körperlichen Reife und zeigt, in welcher Weise man sich in jedem Lebensabschnitt für die Vollendung vorbereiten solle. Danach erörtert er die Wege der geistigen Entwicklung durch die Vervollkommnung der Sitten und der Fähigkeiten. Das Ziel aber ist die Erreichung der vollendeten Liebe zu Gott und die Vereinigung mit ihm. Der Verfasser gibt in diesem Werk eine Art Enzyklopädie des Gesamtwissens seiner Zeit.

4. Likkutim (im Ms. Oxford 2234), verschiedene Aufzeichnungen und Betrachtungen (u. a. aus den Jahren 1478 und 1504), die A. später in seine Werke hineinzuarbeiten gedachte.

A. erwähnt des öfteren sein Werk u. d. T. „ha-Meassef"; vielleicht sind damit die „Likkutim" gemeint. (Der Name „Likkutim" stammt von Abraham Josef Salomo Graziano aus dem 17. Jht.) Vermutlich darf man A. die Anmer-

kungen zum Werke „Chai ben Joktan" des Abu Bekr Ibn Tofeil im Ms. München 59 zuschreiben. — Auch ein Werk „Se kol ha-Adam" von A. wird zuweilen genannt; es ist nicht unwahrscheinlich, daß damit das Werk „Chai ha-Olamim" gemeint ist. A. hat vielleicht noch ein Werk „Pekach Koach" verfaßt, das verloren gegangen und seither unbekannt geblieben ist. Irrtümlicherweise wurden A. die Werke „Melechet Muskelet" und „Peri Megadim" zugeschrieben.

A. war kein origineller Philosoph, sondern ein Eklektiker. In der griechischen und arabisch-jüdischen Philosophie war er gut bewandert, auch die lateinische Literatur des Altertums und des Mittelalters war ihm nicht fremd. A.s Gelehrsamkeit und seine Werke wurden zu seiner Zeit hoch geschätzt, so daß ein gelehrter Mann wie Giovanni Pico della Mirandola auf dem Gebiete der hebräischen Literatur sein Schüler werden wollte. Die Annahme, daß A. mit Dattilo oder Mithridates identisch ist, die einige Zeit in der Umgebung Picos della Mirandola lebten, ist unbegründet. — A.s Sohn, Isaak, war Lehrer des Giovan Francesco, des Brudersohns Giovanni Picos della Mirandola.

Zunz, Schr. III, 139; *Reggio*, Bikkure ha-Ittim 1829, S. 13; *Iggeret Jaschar* II, S. 63–72; *Ker. Chem.* II, 44–53; *Schorr*, he-Chaluz II, 23; VII, 107; *Steinschneider*, HÜ 365, 368; *idem*, Cat. Berlin II, 5–6, 67; *HB* V, 28–29; XXI, 35, 130–132; *Salfeld*, Mag. W. J. VI, 133–134; *Graetz* VIII[4], 246; *REJ* XII, 244–57; *Perles*, Beitr. zur Gesch. d. hebr. u. aram. Stud. 191–193; *Kaufmann*, Studien über Salomo Ibn Gabirol 15–16, 44–51; *idem*, Die Spuren al Batlajusis 28–29, 59–60; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 75–77; *Margoliouth*, CMBM I, 167–168; *Cassuto*, Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento 301–317, 403–404, 427–428 (in diesem Werke werden die veröffentlichten Bruchstücke verzeichnet: 306, 309, 310, 313).

E. U. C.

ALEMET (עלמת), Stadt im Gebiete des Stammes Benjamin, wird unter den Levitenstädten I. Chr. 6, 45 genannt, während der Name in der gleichen Liste in Jos. 21, 18 Almon (עלמון) lautet. Doch ist Alemet, wie es scheint, die ältere Form, wie auch die Reihenfolge in Chr. (zwischen Geba und Anatot) genauer ist, als die in Jos., wo A. nach Geba und Anatot aufgezählt wird. Den alten Namen bewahrt das heutige Chirbet Almit, unmittelbar nördlich von Jerusalem. Das Prophetentargum vermutet volksetymologisch in Almon = Alemet das anderwärts bekannte Bachurim (עלם = בחור Jüngling). A. wird als Ort in Benjamin auch I. Chr. 7, 8; 8, 36 = 9, 42 genannt; seine Bewohner stammten aus dem Geschlechte Bechers und Sauls.

ZDPV II, 143; *Guthe*, Wb. 24f.; *Albright*, The Annual of the American Schools of Oriental Research IV (1924), p. 156.

T. S. Kl.

ALEMQUER, Ortschaft in Portugal, Distr. Lissabon. Die jüd. Gemeinde von A. wird in einer Steuerliste des 15. Jhts. mit Beträgen von mittlerer Höhe verzeichnet.

Archivo historico portuguez I, 346f.; IV, 431; *A. Caetano Sousa*, Provas da hist. geneal. da casa real portugueza II (1741), S. 21; *Kayserling*, Gesch. der Juden in Portugal, S. 50.

W. F. B.

ALENÇON (lat. Alencio, Alentio, auch Alenconium, hebr. אלאקונאן, אלאנצון), Hauptstadt des ehemaligen Herzogtums gleichen Namens, jetzt des Departements de l'Orne. Im Mittelalter bestand vermutlich in A. eine jüd. Gemeinde; jedenfalls waren Juden in der Umgebung von A., in Saint-Ceneri, Courtomer, Essay usw. ansässig. In einem im Britischen Museum befindlichen Scheidungsbrief von 1361 wird der Sohn eines Don Mose b. Nathan aus A. angeführt.

Gall. Jud. 56. W.

ALENU LE-SCHABBEACH (עלינו לשבח), Dankgebet am Schlusse jedes der drei täglichen Gebete. In ihm wird Gott dafür gepriesen, daß er Israel zu seinem Dienst und zur Erkenntnis seiner Einzigkeit und Größe berufen hat; darauf folgt die Bitte, der Ewige möge das messianische Reich auf Erden begründen, in welchem alle Menschen ihn anerkennen und verehren würden. A. ist dem Mussafgebet des Neujahrsfestes, wo es den Abschnitt „Malchujjot" (in dem Gott als Weltkönig gefeiert wird) einleitet, entnommen. Als tägliches Gebet fand A. erst am Anfang des 14. Jhts. Eingang. In der Hs. des Machsor Vitry von 1242 (ed. Berlin 1893) wird es als Anhang mitgeteilt; hingegen erwähnen es alle Ritualkodizes des 14. Jhts. (Orchot Chajim, Kolbo, Tur). Die Tradition schreibt die Abfassung des A. dem biblischen Josua zu (Kolbo l. c.). R. Manasse b. Israel meint, es sei in der Zeit der Männer der großen Synode verfaßt. Moses Mendelssohn behauptet, es stamme aus der Zeit des Tempels; als Beweis dafür sieht er das Fehlen der Bitte um Erlösung und um Wiederaufbau des Heiligtums an. Wahrscheinlich geht es wie die verwandten Gebete im Mussaf des Neujahrsfestes auf Abba Areka (Rab) zurück. Der Text, der sich in allen Gebetriten findet, unterliegt bis auf wenige Varianten keinen Schwankungen. Das Gebet, insbesondere der Satz: „denn sie (die

Völker) bücken sich vor nichtigen Dingen und beten zu einem Gott, der nicht hilft" wurde früh Gegenstand von Anklagen gegen die Juden. 1399 wies der Renegat Pessach Peter darauf hin, daß die Buchstaben des Wortes וריק den Zahlenwert von Jesus (ישו) darstellten, daß die Juden dabei ausspien und damit ihre Verachtung für den christlichen Glauben zum Ausdruck bringen wollten. Obgleich R. Lippmann, Mühlhausen darauf im Buche „Nizzachon" erwiderte, das A. sei lange vor der Geburt Jesu verfaßt worden, hörten die Angriffe gegen das Gebet nicht auf. Die Zensur schritt ein, in protestantischen Ländern auch die Staatsbehörde. Zunächst wurde die Rezitation des Gebetes überhaupt untersagt, später nur die des inkriminierten Verses. König Friedrich I. von Preußen verfügte ausdrücklich am 28. Aug. 1703, daß dieser Satz nicht gesprochen werden dürfe; er fehlt auch in allen deutschen Drucken. Die sefardischen Juden sprechen nur die erste Hälfte vom A.; im Machsor Vitry wird die zweite Hälfte des Gebetes (על כן נקוה לך) bis auf wenige Schlußsätze gebracht. Die Verse: „Fürchte dich nicht vor einem plötzlichen Schrecken" usw. sind zuerst von R. Jechiel Michael b. Abraham Berach in seinem „Sichron Zijon" (Prag s. a.) hinzugefügt worden; die Quelle dafür ist Esth. r. 7. Im Mussafgebet des Neujahrsfestes pflegt man bei der Wiederholung des Gebetes durch den Vorbeter bei dem Satze „Wir aber bücken uns usw." niederzuknien. Das A. erfreut sich einer besonderen Popularität und wurde auch von Märtyrern auf dem Scheiterhaufen gesungen („Emek ha-Bacha" von Josef ha-Kohen, Krakau 1895, S. 52).

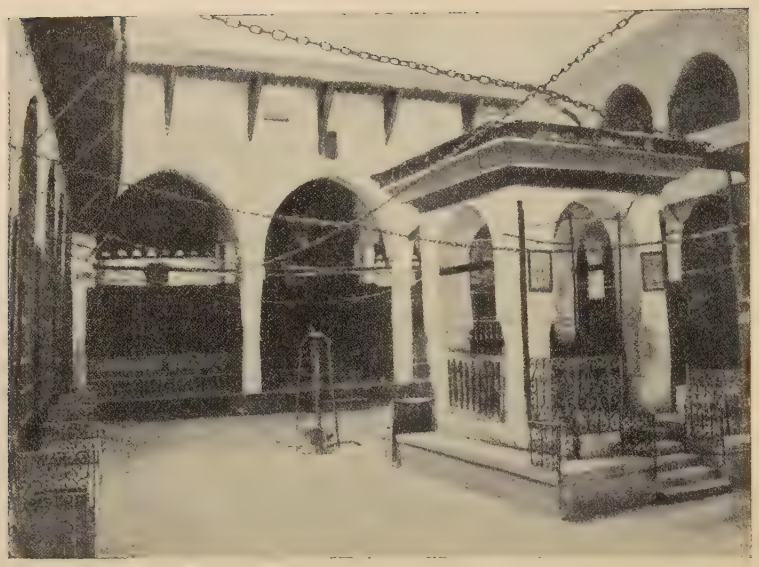
Ozar ha-Tefillot, Ijjun Tefilla, S. 447 ff.; *Mendelssohn*, Ges. Schriften VI, 418; *Zunz*, GV² 386; *Graetz* VIII³, 70-72; X, 281; *Elbogen*, Gottesd. 80-81, 524; *Kohler*, JE I, 336-338.

E. M. E. J.

ALEPPO (אחלב oder חלב, arab. Halab, in der mittelalterlichen hebr. Literatur Aram Zoba, griech. Beroea, urspr. Chalep, Chalybon), alte Stadt in Syrien zwischen Orontes und Euphrat, 70 englische Meilen von Alexandrette (Iskandarun), das den Zugangshafen zu A. bildet, entfernt. — Der Reisende Benjamin von Tudela, der A. im J. 1173 besuchte, fand dort eine 1500 Seelen zählende jüd. Gemeinde vor, an deren Spitze R. Mose aus Konstantine, R. Israel und R. Set standen. R. Petachja von Regensburg (1170 bis 1180) gibt dieselben Zahlen, sowohl für die Bevölkerung als auch für die Rabbiner an. Der Dichter Jehuda Alcharisi, der in A. gegen 1225 weilte, berichtet von einer angesehenen Gemeinde mit einer großen Anzahl von Gelehrten, Ärzten, Schriftstellern und Dichtern. An der Spitze der Gelehrten stand der Schüler des Maimonides, R. Josef Ibn Aknin, der 1185 aus Europa nach Ägypten auswanderte und von da gegen 1195 nach A. zog. Alcharisi erwähnt außerdem den Richter (Dajjan) R. Chasdai und den Vorbeter R. Daniel, R. Saadel b. Esra, R. Samuel, den königlichen Schreiber. Von den Dichtern wird R. Josef b. Zemach und Jachja b. Alkair ha-Chasan, von den Ärzten R. Chananja b. Bezalel, R. Jehuda und R. Pinchas genannt. In tadelnden Ausdrücken ergeht sich Alcharisi über den Arzt Eleasar, der ein Abtrünniger gewesen sei, da er den Sultan von Emessa an einem Sonnabend aufgesucht habe (Tachkemoni, ed. Kaminka 361, 364, 374). Die alte Synagoge stammt aus einer früheren Zeit. Nach der Überlieferung befindet sich dort eine Bibelhandschrift des Ben Ascher, nach welcher Maimonides seine Korrekturen machte. Rabbi Jakob Seeb hat von den Glossen dieser Bibelhandschrift manches abgeschrieben und an Jakob Safir geschickt. Die Handschrift ist in einem Gewölbe unter der Synagoge in einem Kasten aufbewahrt, der die Inschrift trägt: „Heilig dem Ewigen, den Rabbinern, die in der heiligen Stadt wohnen; unverkäuflich und unveräußerlich in alle Ewigkeit" (Eben Sappir I, 12; vgl. den Artikel Aaron b. Mose b. Ascher, Bd. I, Sp. 72). A. war abwechselnd in den Händen verschiedener arabischer Dynastien, bis es schließlich Besitz der ägyptischen Sultane wurde. 1516 lieferte das Stadthaupt Bachja Bei die Stadt dem türkischen Sultan Selim I. aus. Im J. 1492 nach der Austreibung aus Spanien kamen jüd. Flüchtlinge auch nach A., siedelten sich dort an und bauten eine eigene Synagoge, während die alte, genannt Mustariba, im Besitz der alten Bewohner blieb. R. Levi b. Chabib, der auf der Reise nach Palästina (1524) A. besuchte, fand dort gelehrte Männer, die jeden Tag einige Stunden dem Tora- und Talmudstudium widmeten. An der Spitze der Rabbiner stand Meir Anasikon und die Richter Isaak Desidon und Josef Alcastil. Das Bet ha-Midrasch befand sich in der Nähe der Synagoge. Im Hofe desselben begrub man nach mohammedanischer Sitte die Toten. Westlich davon befand sich ein Haus mit den Gräbern der Frommen aus alter Zeit. Dieses Haus hatte ein gemeinsames Dach mit dem Bet ha-Midrasch. Im J. 1525 empörten sich die Araber der Stadt unter Führung der Notabeln und ermordeten den Mullah und den Kadi in der Moschee. Der erzürnte Sultan gab Befehl, sämtliche Einwohner der Stadt ohne Unterschied von Nation

Mittelalter

Neuzeit



Innerer Hof der Synagoge zu Aleppo
(nach Sobernheim-Mittwoch, Hebr. Inschr. in d. Syn. v. Aleppo, Guttmann-Festschr. 273)

und Glauben zu erschlagen. Dieser Befehl wurde nach der Auslieferung der Mörder und Rädelsführer zurückgezogen. Gegen 1560 wirkte als Großrabbiner Salomo Hosortras, der zu den bedeutendsten Rabbinern seiner Zeit zählte und mit Levi ibn Chabib, der ihn sehr verehrte, in Briefwechsel stand. Ihm folgte Abraham b. Ascher aus Safed, Schüler des R. Josef Karo, und Samuel b. Josef ha-Kohen, Schüler des Salomo Hosortras, ein Dichter und Stilist, von dem Israel Nadschara sagte, kein Zeitgenosse dürfe es wagen, mit ihm in der Poesie zu wetteifern.

In der folgenden Generation stand an der Spitze der Gemeinde Samuel b. Abraham Lañado. Ferner wirkten in A.: Mordechai, Sohn des Mose ha-Dajjan, Josef Alatrin und Mordechai ha-Kohen Aschkenasi aus Safed. Nach diesen stand an der Spitze der Rabbiner Chajim b. Abraham ha-Kohen aus Ägypten. Von den Rabbinern sind noch zu erwähnen: Salomo Lañado und Elischa Nawi, die nach der Erhebung des Sabbatai Zebi sich in die Geheimlehre vertieften.

Die sabbatianische Bewegung faßte festen Fuß in A. Die Spuren der messianischen Erhebung blieben noch für lange Zeit sowohl in A. als auch in dem benachbarten Alexandrette (Iskandarun) bestehen. In der folgenden Generation lebten in A.: Samuel b. Salomo Lañado, Josef b. Elischa Nawi, Samuel Pinto und Samuel David ha-Kohen. Im J. 1700 kam nach A. Mose b. Rafael Harari aus Saloniki, der vorher in Adrianopel und dann in Hebron gelebt hatte und nunmehr in A. zum Oberrabbiner eingesetzt wurde; nach den Berichten seiner Zeitgenossen war er in der praktischen Kabbala und in anderen Wissenschaften sehr beschlagen. 1710 richteten die Rabbiner von A. eine Frage an Josef Ergas aus Livorno. In jener Zeit unternahmen die Juden A.s weite Geschäftsreisen, und in einer Streitfrage zwischen einem dortigen Kaufmann mit einem englischen fungierte der alte Rabbiner R. Josef Nawi als Schiedsrichter. Damals regierte in A. Mohammed Redscheb Pascha, unter dessen gerechter Herrschaft die Gemeinde aufblühte. Unter den damaligen Rabbinern ragten empor Isaak Beracha, Verfasser des Buches „Berech Jizchak" (Venedig 1767) und Mose Harari (dessen Name von „Montpellier" herrührt). Später wirkte in A. Mordechai Assaban, der aus Marokko stammte und einige Zeit in Livorno verbracht hatte; er wurde in A. Oberrabbiner und ging im hohen Alter nach Palästina, wo er sich in Jerusalem niederließ. An seiner Stelle wurde zum Oberrabbiner Salomo b. Samuel Lañado bestimmt, der bei seinen Zeitgenossen sich eines großen Ansehens erfreute, und an den sich die Rabbiner von Hebron und Jerusalem mit ihren Fragen wandten. Nach seinem Tode wurde Isaak Athia Oberrabbiner. Zu erwähnen sind noch aus jener Zeit: Chajim Athia, der Bruder des Oberrabbiners, Israel Sasson, Simeon Dawek ha-Kohen, Verfasser des „Reach Sade" (Konstantinopel 1738), sein jüngerer Bruder Elijahu, Verfasser des „Birkat Elijahu" (nicht gedruckt) und sein Sohn Abraham, der letzte Rabbiner. Aus dem 19. Jht. verdient der Oberrabbiner Isaak Abulafia Erwähnung, der das Buch „Pene Jizchak" (Smyrna 1871) verfaßte. In dieser Zeit war der Jude Ficciotto österreichischer und deutscher Konsul in A. Am 24. April 1875 (Ausgang des Pessachfestes) wurde eine Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden in A. von Armeniern erhoben. Wie 35 Jahre vorher in Damaskus, erwartete man hier Ausschreitungen und Plünderungen, bis der angeblich ermordete armenische Knabe in einem Dorfe unweit von A. gefunden wurde. — Nach dem Weltkriege wurde

Gegenwart

A. von der Türkei losgetrennt, zu Syrien geschlagen und unter das französische Mandat gestellt. Die Zahl der Juden beträgt zur Zeit ca. 8000. Es bestehen zwei Synagogen, Jeschibot, eine Talmud Tora,

eine von der Alliance 1869 gegründete Knabenschule und seit 1889 eine Mädchenschule. Im Jahre 1864 wurde eine jüd. Druckerei gegründet; das erste dort gedruckte Buch ist „ha-Mebakkesch" von Schem Tob b. Josef Ibn Falaquera. Im J. 1899 wurde noch eine zweite Druckerei gegründet, die bis 1916 existierte.

Elijahu Kapsali, Debe Elijahu; *Levi ben Chabib*, Responsen; *Josef Karo*, Responsen; *Mose di Trani*, Responsen; *Josef di Trani*, Responsen; *David Conforte*, Kore ha-Dorot; *Israel Nadschara*, Semirot Jisrael; *Josef Ergas*, Responsen; *Abraham Jizchaki*, Sera Abraham; *Mordechai ben Jehuda ha-Levi*, Darche Noam; *Chajim Abulafia*, Chanan Elohim; *Mose Israel*, Massat Mosche; *Aaron Abiob*, Schemen ha-Maor; *La Grande Encyclopédie*, s. v.; *Jouanin und Van Gaver*, Turquie; *M. Franco*, Essai sur l'histoire des Israelites de l'emp. ottoman; *Sobernheim-Mittwoch*, Hebr. Inschr. in d. Syn. v. Aleppo, Guttmann-Festschrift; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma I, II, III.

G. W. S. A. R.

ALESCHKI (früher Dnjeprowsk), Stadt im Gouvernement Cherson in der Ukrainischen Sowjetrepublik. 1847 gab es in A. 294 Juden, 1897 744 (bei einer Gesamtbevölkerung von 9000), 1910 1777 (unter 22 876). Die jüd. Bevölkerung von A. ist hauptsächlich im Obst- und Weinbau tätig. Der Agro-Joint hat hier vier Meliorationsgesellschaften eröffnet, in denen die Juden über 70% der Mitglieder bilden. Im J. 1920 betrug die Gesamtbevölkerung 6596, die Zahl der Juden 1124.

Jewr. Enz. I; *Jewrejskij Krestjanin* (russ.) 2. Heft, 1926, S. 220ff.

W.

ALESSANDRIA, Stadt in Norditalien. Wie aus einer Verkaufsurkunde, die in einer Hs. der Laurenziana in Florenz vorhanden ist, hervorgeht, lebten 1478 in A. einige aschkenasische Juden, darunter auch ein Rabbiner, dessen Name unbekannt ist. 1490 erhielt Abraham b. Josef Kohen Vitale aus Valenza (einer Stadt in der Nachbarschaft A.s) die Erlaubnis, sich in A. niederzulassen und eine Darlehensbank zu eröffnen. So wurde in A. eine italienisch-jüdische Gemeinde gegründet. 1535 erließ der Herzog von Mailand, Francesco Sforza II., unter dessen Herrschaft A. stand, eine Verfügung zugunsten der Juden und bestätigte ihre Privilegien. In demselben Jahre starb Francesco, und das Herzogtum von Mailand kam unter die unmittelbare Herrschaft Kaiser Karls V., der es fünf Jahre später seinem Sohne Philipp übertrug. Ob unter Karls Regierung ein Vertreibungsedikt erging, ist nicht bekannt; auf jeden Fall wurde ein solcher Plan nicht verwirklicht; vielmehr verlängerte 1555 die Regierung das Ansiedlungsrecht der Juden im Gebiete des Herzogtums für zwölf Jahre, zum Dank für die Darlehen, die diese im Kampfe gegen die Franzosen hergegeben hatten. Auch nach Karls V. Abdankung (1556) und der Thronbesteigung Philipps II. von Spanien verblieben die Juden in A., obgleich 1558 das Wohnrecht nur zwei Familien gewährt wurde. 1559 wurden die Talmudexemplare der Juden in A. durch die Inquisition beschlagnahmt und nur nach vielen Bemühungen zurückerstattet. 1566 erging ein königliches Vertreibungsedikt, doch wandten sich die Vorsteher der Gemeinde an den Statthalter und setzten die Aufhebung des Ediktes durch, mußten aber im selben Jahre eine besondere Kopfbedeckung als Judenabzeichen anlegen und durften nicht gegen Zinsen Geld verleihen. Nach drei Jahren wurde erneut ein Vertreibungsedikt erlassen, und wiederum suchten die Juden es abzuwenden. Die Senatoren des Herzogtums, denen der König die Bittschrift der Juden zur Begutachtung übergab, sprachen sich nach einjähriger Beratung für die Aufhebung aus, so daß die Juden im Lande verblieben. 1584 wurden den Juden einige besondere Straßen als Wohngegend angewiesen, wo noch heute die Synagoge steht (Via Milano). 1576–1585 lebte in A. Gedalja ibn Jachja, der dort einige seiner Werke verfaßte. 1592 erwirkten die Feinde der Juden in Cremona und Pavia wiederum beim König einen Vertreibungsbefehl; Samuel Kohen Vitale, ein Jude in A., derselbe, für den Meir b. Efraim aus Padua 1581 eine Torarolle schrieb, begab sich damals nach Madrid, um die Verfügung rückgängig zu machen, und wies u. a. darauf hin, daß den Juden von der Regierung noch nicht die ihnen geschuldete Summe zurückgezahlt worden wäre. Daraufhin verschob der König das Inkrafttreten der Verfügung. 1597 mußten dann die Juden mit Ausnahme einiger Familien das Gebiet des Herzogtums verlassen. In A. blieben zwei Familien zurück; eine davon war die des Samuel Kohen Vitale. Das geliehene Geld wurde den Juden zurückgezahlt. Nach wenigen Jahren aber erhielten wiederum die Juden Erlaubnis, sich in A. anzusiedeln, so Clemente Pugliese im J. 1601. Als 1657 der Herzog von Modena, der auf seiten der Franzosen gegen die Spanier kämpfte, zur Belagerung von A. heranrückte, wurde ein Jude, der die Fabrikation des Schießpulvers kannte, zur Vorbereitung der Verteidigungsmaßnahmen berufen. Auf dem Wege nach A. wurde er vom Herzog von Modena gefangen und erhielt die Zusicherung einer hohen Belohnung, wenn er bereit wäre, das Pulver unwirksam zu machen; eine noch größere Belohnung sollte ihm zuteil werden, falls er die Tore der Stadt öffnen könnte.

Der Mann lehnte diesen Vorschlag ab, und als ihn der Herzog dann bedrohte, sagte er zum Schein zu und offenbarte, als er nach A. kam, dem Kommandanten die ganze Angelegenheit. 1684 gab es in A. 230 Juden, darunter 170 zur Familie Kohen Vitale gehörige. Die Familien Vitale und Levi erfreuten sich besonderer Privilegien, die anderen Juden waren rechtlos. 1706 kam A. unter die Herrschaft des Herzogs von Piemont. Die Zahl der Juden stieg. Oft nahm die Regierung bei ihnen ansehnliche Anleihen bis zur Höhe von 50000 Lire auf. Auch bedeutende Gelehrte befanden sich in A., z. B. einige aus der Familie Levi de Veali. Nach kurzer freiheitlicher Ära unter den Franzosen (1796–1814) verschlechterte die Lage sich wieder, und 1837 mußten selbst die, welche außerhalb des Ghettos gewohnt hatten, in das Ghetto ziehen. 1835 kamen auf einer Hochzeit 42 Juden, unter ihnen der Rabbiner Rafael Amar, beim Einsturz eines Hauses um. 1848 wurde den Juden vom König Carlo Alberto von Piemont das Bürgerrecht gewährt, doch schrumpfte die Gemeinde zusammen, da die Mehrzahl in die großen Städte abwanderte. 1900 gab es in A. 370 Juden, jetzt etwa 350; auch heute noch sind viele Mitglieder der Familie Kohen Vitale in A. ansässig.

Jüd. Gelehrte in A.

Folgende Gelehrte von Ruf haben in A. gelebt: Elijahu b. Salomo Luria (16. Jht.); Jakob b. Josef Amar, Josef b. Michael Ravenna, Rabbiner und Dichter, Benjamin Kohen, Rabbiner in Reggio, geboren in A., Abraham b. Serach Segré, Samuel Chajim ha-Kohen (17. Jht.); Salomo Rafael ha-Levi, Jedidja b. Salomo Rafael ha-Levi, Elijahu b. Salomo Rafael ha-Levi de Veali, der als erster diesen Beinamen führt (vgl. Ms. Kaufmann 468 und Ms. Oxford 2590 u. 2595), ferner Netanael b. Joel Usriel Pincherle, Benjamin b. Elieser ha-Kohen Vitale, Joel b. Netanael Pincherle, Abraham b. Jehuda Segre (18. Jht.); Mose Sakut b. Elijahu ha-Levi de Veali (später Rabbiner in Casale Monferrato), Mattitja b. Mose Sakut ha-Levi de Veali, Josua b. Mordechai Momigliano, Donato Ottolenghi, Rafael Amar, Elijahu b. Mattitjahu ha-Levi de Veali (19. Jht.); Rodolfo Campagnano, Aldo Lattes, Elia Samuel Artom, Carlo Rocca (20. Jht.). Viele Responsen und Dezisionen von Rabbinern aus A. sind in der Bibliothek Kaufmann zu finden.

Josef ha-Kohen, Emek ha-Bacha, 2. Ausg., 140/41, 147–48, 159; *Zunz*, LG 444; *Valle*, Storia di Alessandria, Torino 1850, III, 341–42; *Educatore Israelita*, 1858, 73; *Mortara*, Indice, passim; *Nuovo Archivio Veneto* I, 170; *Stern*, Urkundliche Beiträge zur Stellung der Päpste zu den Juden, Kiel 1893, I, 135; *Bordes*, La catastrofe degli ebrei nel 1835 in Alessandria, Rivista di storia, arte e archeologia della provincia di Alessandria, 1907, 225–236; *Levi de Veali*, Gli ebrei in Alessandria, Vessillo Israelitico, 1913, 501–505; *Ferorelli*, Supplica degli ebrei e parere del Senato sulla loro permanenza nel Milanese, Vessillo Israelitico, 1915, 237–238, 337–339.

E. U. C.

ALETRINO, ARNOLD (1858—1916), Psychiater, Kriminalanthropologe und Schriftsteller, geb. in Amsterdam am 1. April 1858. A. war mit Winkler und Jelgersma Führer der holländischen anthropologischen Schule und Mitbegründer der Monatsschrift „Nieuwe Gids" (1885). Sein Hauptwerk ist „Studium der Kriminalanthropologie" (Handleiding tot d. Studie d. crimineele anthropologie, Amsterdam 1904). Daneben widmete sich A. besonders der Frauenfrage und dem Problem der Krankenpflege. Er schrieb: „Betrachtungen über die Frauenfrage" (Beschouwingen over de Vrouwenkwestie, 1898), in der Zeitschrift „Psychologische en neuralgische Bladen"; „Über das Leben der Krankenpflegerinnen" (Het leven der verpleegster, 1902), in Cox' Buch „Aequivalentie van man en vrouw" (Gleichheit von Mann und Frau) und eine Anleitung für die Krankenschwestern (Opleiding en examen voor verpleegsters, 1904). 1901 wurde er Hauptredakteur der Zeitschrift für Krankenpflege „Nosokosmos". A. betätigte sich auch als belletristischer Schriftsteller und gehörte zu der holländischen realistischen Schule. Außer einer Reihe von kleinen literarischen Beiträgen in Zeitschriften veröffentlichte er einen Novellenband „Uit den dood" (Vom Tode, 1890); „Zuster Bertha" (Schwester Bertha, Roman, 1894); „Novellen" (1894, worin auch die Sammlung „Uit den dood" abgedruckt ist) u. a.

Winkler Prins' Geillustreerde Encycl. I, 419.

F. K.—O. W. J. He.

ALEX, EFRAIM (1800–1882), Kaufmann und Philantrop, geb. 1800 in Cheltenham. A. war Gründer und Präsident des „Jewish Board of Guardians", der Wohlfahrtszentrale der Londoner Judenheit, die 1858 gegründet wurde. Die Bildung dieser Institution war bereits 1802 von Josua Van Oven angeregt worden. A. war auch Mitglied des Rates der Vereinigten Synagogen Londons. Er starb am 13. Nov. 1882 in London.

Jew. Chron. 17. Nov. 1882. W.

ALEXA (רבי אלכסא), pal. Amoräer des 3. und 4. Jhts., Zeitgenosse des R. Ammi und R. Assi. In seinem Namen tradiert R. Jakob b. Acha die von Chiskija im Sinne R. Elieser b. Asarjas festgesetzte Halacha, welche die Ansprüche einer

Frau auf Ketubba-Zulage betrifft (j. Ket. V, 29c).

Heilprin, SD; *Frankel*, Mebo; *Rapoport*, Erech.

M. G.

ALEXA (אלכסא, ליכסא), lebte im 4. Jht. in Palästina. A. diskutierte mit R. Mana II. über den Modus der Einziehung von Forderungen bei Abwesenheit des Schuldners (j. Ket. IX, 33b; j. Schebu. VII, 38a). R. Chananel (Tossaf. Ket. 88a, Ende) hielt A. für einen bab. Amoräer, ebenso Margaliot (Pene Mosche z. St.); D. Frenkel (Korban ha-Eda, ibid.) hielt ihn für einen Nichtjuden. Die letztere Auffassung hat viel Wahrscheinlichkeit für sich; ihr schließen sich auch Rapoport und Z. Frankel an, die der Meinung sind, A. sei ein römischer Rechtsgelehrter gewesen.

Rapoport, Erech, s. v.; *Frankel*, Mebo 64a.

M. G.

ALEXANDER, Stadt im Staate Idaho in den Vereinigten Staaten von Nordamerika; so benannt nach Mose Alexander (s. d.), einem jüd. Gouverneur von Idaho.

W.

ALEXANDER, jüd. Buchdruckerfamilie in London am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jhts. Begründer der Druckerei war Alexander b. Jehuda; sein Sohn nannte sich Jehuda Leb oder Levy A. Im Jahre 1770 druckte A. b. Jehuda eine Pessach-Haggada mit jüdisch-deutscher Übersetzung; sie wurde 1778 neu aufgelegt, und in dieser Auflage ist der Sohn, Jehuda Leb, als Setzer genannt. In der Druckerei des A. wurden Gebetbücher, Festgebete des polnischen und sefardischen Ritus sowie Bibeln mit englischer Übersetzung gedruckt. A. besorgte die Übersetzungen selbst und verfaßte einen Kommentar zu den Gebeten. Levy A. veröffentlichte 1824 ein Werk über jüdische Bräuche u. d. T.: „A.s Hebrew Ritual". Mit dem Oberrabbiner Salomo Herschel (Sohn des Hirschel Lewin, der in London und später in Berlin Oberrabbiner war) hatte er eine Fehde und griff ihn in Broschüren („The axe laid to the root" u. a. m.) heftig an; zur Seite stand ihm dabei der bekannte Graphiker Salomo Bennett, der seine Flugblätter gegen den Oberrabbiner Herschel auch bei A. druckte. Die Flugblätter Bennetts sowohl als A.s sind sehr selten: einige befinden sich in der Sammlung E. N. Adlers, jetzt im Jüdisch-Theologischen Seminar in New York. Die Offizin befand sich 1778 in dem Hause Nr. 78 Whitechapel High St., wurde aber später nach Nr. 40 Whitechapel Road verlegt. Levy A. verfaßte auch die „Memoirs of the Life and Commercial Connections of the late Benjamin Goldsmid of Roehampton" (1808), die über das Leben der Londoner Juden berichten, unter anderem auch über den Londoner Baal-Schem Samuel Falk. Ein S. Alexander hat 1785 eine Bibel-Übersetzung veröffentlicht; möglicherweise ist er ein anderer Sohn des Alexander b. Jehuda.

Trans. Jew. Hist. Soc. Engl. III, 56, 68–69, V, 162–64; *L. Alexander*, Memoirs etc. of Benj. Goldsmid of Roehampton, London 1808; *Wolf-Jacobs*, Bibl. Anglo-Jud. 757, 821, 1528ff.; *Cat. Bodl*, Col. 730.

W. C. D.

ALEXANDER, hasmonäischer Prinz (etwa 85 bis 49a.) und Kronprätendent, ältester Sohn Aristobuls II. und Schwiegersohn Hyrkans II.; er war mit dessen Tochter Alexandra verheiratet. 63 a. wurde er wie seine ganze Familie von Pompejus gefangen genommen und

Münze, die Alexander, dem Sohne Aristobuls II., zugeschrieben wird,

sollte nach Rom gebracht werden, entfloh aber unterwegs und kehrte 57 nach Judäa zurück. Da die Römer gerade von den aufständischen Arabern in Anspruch genommen waren, nutzte A. die Gelegenheit aus und sammelte die Patrioten, ungeachtet der Opposition der im Lande zurückgebliebenen Römer und Hyrkans, und führte sie gegen Jerusalem, das Hyrkan räumte. A. war so sicher im Gefühl seiner Macht, daß er Münzen mit griechischer und hebräischer Inschrift prägen ließ, die ihn als „König A. und Hohepriester Jonathan" bezeichnen. A. beabsichtigte mit Waffengewalt das römische Joch von Judäa abzuschütteln. Nach vollständiger Besitznahme der Festungen Alexandreion, Hyrkania und Machärus sammelte er ein jüdisches Heer von 10000 Mann und 1500 Reitern in der Gegend von Jericho und begann im J. 57 a. den offenen Kampf gegen Rom. Aulus Gabinius, der gerade das Prokonsulat von Syrien übernommen hatte, sandte unverzüglich den späteren Triumvir Marcus Antonius mit einer starken Macht nach Judäa und folgte selbst mit seinem ganzen Heere, das überdies durch römisch gesinnte Juden, die der Idumäer Antipater führte, vermehrt wurde. Zu spät versuchte A., der offenen Schlacht auszuweichen; unweit Jerusalems wurde er überfallen und vollständig geschlagen, doch gelang es ihm,

sich mit einer kleinen Schar in die Festung Alexandreion zu retten. Die Aufforderung des Gabinius, sich zu ergeben, lehnte er ab, obwohl ihm völlige Straflosigkeit zugesichert war. Die Festung wurde belagert, und endlich kapitulierte A. unter der Bedingung freien Abzuges. Nach Graetz III, 168 erwirkten nur die Bitten der Mutter A.s beim römischen Feldherrn, daß er am Leben blieb. Nach diesen Kämpfen wurde auch Hyrkan II. sämtlicher politischen Machtbefugnisse, die ihm bisher zum Scheine gelassen worden waren, beraubt. Später, nach dem Mißlingen eines Aufstandes, den A.s Vater, Aristobul II., und sein Bruder Antigonus nach heimlicher Flucht aus Rom und der Rückkehr auf heimischen Boden (56 a.) ins Werk gesetzt hatten, sammelte A. wiederum ein ansehnliches Heer und benutzte die Gelegenheit eines Aufenthaltes des Gabinius in Alexandrien zum Angriff. Die Römer wurden fast vollständig aus Judäa verdrängt und mußten sich nach Samaria zurückziehen. Da rückte Gabinius wieder heran. Inzwischen aber hatte Antipater das Heer A.s dezimiert, und A. konnte mit den 30 000 ihm verbliebenen Soldaten in der Schlacht am Berge Tabor (Itabyrion) im J. 55 a. nicht mehr standhalten. Er erlitt eine schwere Niederlage und entfloh nach Syrien. Als sich im J. 49 a. das Schicksal Judäas unter Cäsar wieder zum Guten wandte, wurde A., der wohl ebenso wie sein Vater als Parteigänger Cäsars aufgetreten war, auf Befehl des Pompejus von dessen Schwiegervater C. Metellus Scipio, dem Prokonsul von Syrien, in Antiochien enthauptet.

Jos., Ant. XIV, 5, 1-7; *idem*, BJ I, 8-9; *Graetz* III, 4, 167f., 172, 174; *Schürer* I, 338 ff.; *Dubnow*, Weltgesch. II, 171, 183, 235, 238.

E.

ALEXANDER, Sohn des Herodes und der Mariamne (35–7 a.). Er war nach dem Tode Antigonus' II. und Aristobuls III. der einzige Thronberechtigte aus dem hasmonäischen Hause und wurde deswegen um 23 a. zusammen mit seinem jüngeren Bruder Aristobul nach Rom geschickt, wo sie beide eine vornehme Erziehung im Hause des Asinius Pollio genossen. Um 17 a. führte Herodes sie wieder nach Jerusalem, wo er den A. mit Glaphyra, der Tochter des kappadozischen Königs Archelaus vermählte. A. wußte sich bald die Gunst des Volkes zu erwerben. Einige von den Anhängern des Königs, die an der Tötung Mariamnes mitschuldig waren und den Regierungsantritt A.s als Gefahr betrachten mußten, suchten ihn aber bei Herodes zu verleumden; als Sprecherin dieser Gegenpartei tat sich besonders Salome hervor, die den König zu der Überzeugung brachte, seine eigenen Söhne, besonders aber A., seien entschlossen, den Mord an ihrer Mutter zu rächen Nach seiner Rückkehr aus Kleinasien, wo er seinen Freund Marcus Agrippa besucht hatte, berief Herodes sofort seinen ältesten Sohn Antipater, der einst Alexanders und Aristobuls wegen die Hauptstadt hatte verlassen müssen, nach Jerusalem zurück (14 a.). Alsdann schiffte er sich mit A. und Aristobul nach Italien ein, um persönlich in ihrer Gegenwart vor Augustus über sie Klage zu führen. Im J. 12 a. wurden sie in Aquileja empfangen, und dem Kaiser gelang es, Vater und Söhne wieder zu versöhnen. Zusammen mit Antipater kehrten sie nach Jerusalem zurück. Das Intrigenspiel begann jedoch von neuem. A. ging in seinem Haß so weit, daß er den Vater des intimen Umganges mit seiner Frau Glaphyra bezichtigte. Herodes verfiel daraufhin in eine Gemütskrankheit, so daß er alle, die A. nahestanden, foltern ließ. Unter der Folter sagten die Opfer aus, daß A. seinen Vater hasse und von dem Wunsche besessen sei, so bald als möglich zur Macht zu gelangen. Außerdem wurde dem Herodes von dem Spartaner Eurykles ein Brief A.s an den Kaiser vorgelegt, in welchem er sich über die Bevorzugung Antipaters beklagte. Auf Grund dieser Indizien wurde A. im J. 10 eingekerkert, und nur durch persönliche Intervention seines Schwiegervaters Archelaus gelang es, ihn wieder zu befreien. Aber Salome und Pheroras ließen nicht nach. Es kam zu neuen Anklagen, und wiederum wurde durch die Folter erwiesen, daß A. und Aristobul eine Verschwörung gegen den König vorbereitet hätten. Beide wurden nochmals verhaftet, aber A. gestand nur, daß er mit seinem Bruder infolge der vielen Verleumdungen habe nach Italien fliehen wollen. Herodes verklagte seine Söhne wieder bei Augustus, und der Kaiser gab ihm die Erlaubnis, nach eigenem Gutdünken zu handeln. Zugleich aber riet er ihm, vorerst einen besonderen Gerichtshof aus römischen Beamten und seinen Anhängern in Berytus (Beirut) einzusetzen und daselbst öffentlich Anklage zu erheben. Der Gerichtshof verurteilte nach kurzem Verhör beide Brüder zum Tode. Sie wurden nach Cäsarea gebracht, wo die Garnison für sie Stellung nahm. Die Anhänger A.s, vor allem aber Teron, einer der ältesten und treuesten Diener des Herodes, bemühten sich, den König zu beschwichtigen. Er wurde jedoch zugleich mit den Anhängern A.s hingerichtet, und beide Brüder erlitten im Jahre 7 a. in Sebaste (Samaria) den Tod durch den Strang. Kaiser Augustus soll, nach Macrobius (Sat. II, 4, 11), als er von dem Tode A.s und

Aristobulus' erfahren hatte, sich geäußert haben: „Ich möchte lieber das Schwein (ὗς) als der Sohn (υἱός) des Herodes sein".

Jos., Ant. XV u. XVI; *Graetz* III⁴; *Schürer* I; *Dubnow*, Weltgesch. II, 284–290; *Klausner*, Hist. Isr. III, 125–132.

E.

ALEXANDER (Pseudo-Alexander), Prätendent auf den judäischen Thron nach dem Tode Herodes (4 a.). A. stammte aus Sidon; seine große Ähnlichkeit mit Alexander, dem Sohne des Herodes und der Mariamne, veranlaßte einen Abenteurer, sich des Jünglings zu bedienen und das Gerücht zu verbreiten, daß die Vollstrecker des Todesurteiles an den beiden Brüdern A. und Aristobul sich ihrer erbarmt und sie entkommen hätten lassen. Viele, selbst solche, die den wirklichen A. gekannt hatten, ließen sich täuschen und glaubten an die Identität des sidonischen Jünglings mit A. In den Gegenden, wo A. unbekannt war, so in Kreta, Melos und Rom, fand A. begeisterte Aufnahme als Hasmonäersproß und wurde mit reichlichen Mitteln versehen. Kaiser Augustus jedoch, der Herodes und dessen Sohn A. genau gekannt hatte, ließ sich nicht täuschen und überführte den Betrüger. Der Urheber des Betrugs wurde zum Tode, der falsche A. zum Galeerendienst auf Lebenszeit verurteilt.

Jos., Ant. XVII, 11; *idem*, BJ II, 7, 1–3; *Ginzberg*, JE I, 350.

E.

ALEXANDER I., Kaiser von Rußland (1801 bis 1825). Es sind nur wenige Akten erhalten geblieben, aus denen seine persönliche Stellung zur Judenfrage hervorgeht; doch läßt sich aus ihnen erkennen, wenn man die Judenpolitik, welche während seiner Regierung getrieben wurde, in Betracht zieht, daß A. die Juden nicht als der Gleichberechtigung würdige Untertanen ansah. Da in den westlichen Gouvernements des Reiches, wo die jüd. Massen konzentriert waren, die Lage der Bauernschaft sich stetig verschlechterte, war die Regierung der Ansicht, daß die Juden der umgebenden christlichen Bevölkerung wirtschaftlichen und auch moralischen Schaden brächten. A.s Gegnerschaft gegen die Juden verschärfte sich mit der Zeit, und es bildete sich in seinen letzten Regierungsjahren jene feindselige Atmosphäre, die unter seinem Nachfolger, Nikolaus I., sich in einer Anzahl von Repressivmaßregeln gegen die Juden entlud.

Im J. 1802 besuchte A. die westlichen Gouvernements. Die Juden, die das Schnapsgefälle in Pacht hielten, erschienen ihm als die Urheber des wirtschaftlichen Niederganges der Bauernschaft. Am Privileg des Schnapsbrennens und -Ausschankes, einer wichtigen Erwerbsquelle des Adels, durfte nicht gerüttelt werden, und so griff er zu einer Maßnahme, die verschiedenen Kreisen willkommen war, zur Beseitigung des jüdischen Pächters. A. setzte ein Komitee ein, das ein allgemeines Judenstatut ausarbeiten sollte. A.s Mitarbeiter waren: Fürst Czartoryski, Graf Potocki, Justizminister Dershawin, der Minister des Innern Kotschubej und Graf W. Subow. Der Regierungsakt (Judenstatut von 1804) wurde mit verschiedenen anderen Paragraphen umkleidet, die äußerlich den Eindruck erwecken konnten, als ob die Regierung um das Wohl der Juden besorgt sei; motiviert wurde er allerdings offen damit, daß zum Kaiser und zum Senat Klagen „über Mißbräuche und Unregelmäßigkeiten gedrungen seien, die dem Ackerbau und der Industrie der Einwohner in den von Juden bevölkerten Gouvernements zum Schaden gereichten". Das Experiment der Vertreibung der Juden aus den Dörfern erwies sich aus ökonomischen Gründen undurchführbar, doch nahm A. sehr ungern und nur unter dem Druck der politischen Ereignisse (Vormarsch Napoleons) von seinem Vorhaben Abstand. Die Ausweisung wurde aufgeschoben, aber gegen Ende der Regierung A.s wurde diese Politik wieder aufgenommen.

Ausweisung der Juden aus den Dörfern

Im J. 1817 änderte A. seine Haltung gegenüber den Juden. Er empfing die Deputierten der Juden (Sonnenberg, Dillon, Michel, Eisenstadt u. a.) sehr freundlich; schon vorher übrigens hatten ihm Sonnenberg und Dillon während der Feldzüge im Westen Dienste bei der Verpflegung der Armeen erwiesen. Den Juden wurden große Steuerrückstände erlassen. Auf Befehl A.s wurde ein Ukas publiziert, durch den verboten wurde, Ritualmordanklagen gegen Juden zu erheben. A. und sein intimer Freund, Fürst Golizyn, der die Leitung der jüd. Angelegenheiten übernahm, waren dem Mystizismus ergeben und empfanden es infolgedessen als Pflicht, das Volk des Alten Testaments nicht leiden zu lassen und es auf friedlichem Wege dem Neuen Testament zuzuführen. Besonders steigerte sich diese Stimmung unter dem Einfluß des in Petersburg eingetroffenen Mitglieds der Londoner Britischen Bibelgesellschaft Lewis Way. A. übernahm das Protektorat über die im März 1817 gegründete „Gesellschaft israelitischer Christen", deren Mitglieder, d. i. Juden, die eines der christlichen Glaubensbekenntnisse angenommen hatten, wichtige materielle Vorteile, Privilegien und Begünstigungen erhalten sollten. Doch

Epoche der „Gnaden"

ist die Gesellschaft nie in Wirksamkeit getreten, da sich keine Mitglieder fanden.

Nach dem kurzen Intermezzo der „Gnaden" trat wiederum eine Reaktion ein. Die Araktschejewsche Partei gewann die Oberhand, Golizyn mußte demissionieren. Kurz vor seinem Tode ließ A. den Prozeß in der Ritualmordaffäre Welisch, trotz des gerichtlichen Freispruchs und ungeachtet seines oben erwähnten Erlasses von 1817, wiederaufnehmen. Während seiner Reise im Ural im J. 1824 befahl A. dem Finanzminister, eine Geheimverordnung zu erlassen, wonach Juden zu den staatlichen und privaten Bergwerken nicht zugelassen werden sollten. Der Erlaß wurde damit motiviert, daß die Juden angeblich im geheimen Edelmetalle aufkauften und so den Staats- und Privatbetrieben Schaden zufügten. Wie jedoch aus der Geschichte des Bergwerkswesens im Ural zu ersehen ist, haben Juden faktisch keine Rolle im ungesetzlichen Ankauf von Edelmetallen gespielt. Als im J. 1825 in dem Gesetz, das den Juden das Wohnrecht in den Dörfern der Grenzzone verbot, eine Ausnahme für die Besitzer von Wirtshäusern und Mühlen gemacht wurde, fügte A. eine Bestimmung ein, daß die Juden diese Immobilien nur an Christen und nicht an ihre Glaubensgenossen verkaufen dürften, damit nicht das Wohnrecht in der Grenzzone von einem Juden auf den anderen übergehen sollte. Obwohl A. keinesfalls als Judenfreund betrachtet werden kann, haben sich jüd. Legenden erhalten, die sein „gutes Herz" und seine Leutseligkeit schildern. Möglicherweise sind sie in den finsteren Jahren der Regierung Nikolaus' I. entstanden, dem gegenüber A. als der mildere Herrscher erschien (s. Russland).

Die Reaktion in den letzten Regierungsjahren A.s

J. Hessen, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii, 1916, 28 ff.; *idem*, Istorija Jewrejskogo Naroda, 2. Aufl. 1925, II, 114 ff.; *idem*, Jewr. Enz. I, Sp. 797 ff.; *Dubnow*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes, 1920, I, 294 ff., II, 153 ff.; *idem*, History of the Jews in Russia and Poland, 1916 I, p. 335 ff.; *Ginsburg*, Otetschestwennaja Wojna 1812 goda i russkije Jewrei 1912.

W. J. H-n.

ALEXANDER II., Kaiser von Rußland (1855 bis 1881). In den ersten fünfzehn Jahren seiner Regierung wurden in Rußland grundlegende staatliche und soziale Reformen durchgeführt, deren wichtigste die Aufhebung der Leibeigenschaft war. Die persönliche Anteilnahme A.s an diesen Reformen war gering, vielmehr hemmte er oft die liberalen Anläufe der Gesetzgeber. Die Niederlage von Sebastopol und der Bankerott des Nikolaischen Regierungssystems geboten zwangsläufig eine Änderung des innerpolitischen Kurses auch in der Behandlung der Juden. Eine Reihe von Rechtseinschränkungen wurde aufgehoben, im großen und ganzen blieb aber die Judengesetzgebung bestehen. A.s schwankende Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß er zwar humane Gesetzentwürfe zur Besserung der Lage der Juden guthieß, selbst aber Vorschläge machte, die auf eine Verschärfung der restriktiven Gesetzgebung hinausliefen, und auch später mit allem Nachdruck die Beibehaltung von Repressivmaßnahmen gegen die Juden forderte. A. wurde wie Nikolaus I. von starkem Mißtrauen gegen die Juden geleitet, während die jüd. Bevölkerung von der Teilnahme des Monarchen an ihren Geschicken überzeugt war. Die bei A.s Regierungsantritt erfolgte Abschaffung der Repressalien bei der Aushebung der Rekruten, die unter Nikolaus I. unzählige Menschenopfer gefordert hatten, hatte ihm für Jahre hinaus die Dankbarkeit der Juden gesichert. Die Haftpflicht der Gemeinde für die Rekruten, die Rekrutenhascherei, die Einziehung Minderjähriger an sich und als Strafe für Steuerrückstände wurden aufgehoben. Wie weit jedoch A. davon entfernt war, den Juden Bürgerrechte zu gewähren, geht daraus hervor, daß er persönlich darauf achtete, daß die Grenzen des Ansiedlungsrayons bestehen blieben.

Als im J. 1855 das Ministerkomitee vorschlug, den Juden den Marketenderhandel bei den Truppen, auch außerhalb des Ansiedlungsrayons, zu gestatten, schrieb A. folgende Resolution nieder: „Für die Dauer des Krieges sollen die Juden dort weiter handeln, aber für die Zukunft sind sie nicht zuzulassen . . ." 1858 wurde dem Kaiser vom „Jüdischen Komitee", dem mehrere Minister angehörten, ein Entwurf vorgelegt, wonach den jüd. Reservesoldaten das Wohnrecht im ganzen Reiche gewährt werden sollte. A. machte dazu den Vermerk: „Ich bin damit absolut nicht einverstanden." Im J. 1860 gestattete er zwar den Reservesoldaten, die bei der Garde gedient hatten, in Petersburg zu wohnen; als ihm aber das Komitee danach wieder den Vorschlag unterbreitete, diese Rechte auf die Reservesoldaten der ganzen Armee auszudehnen, sprach sich A. in kategorischer Weise dagegen aus. Ebenso lehnte er es ab, dieses Privileg den jüd. Matrosen, die in Petersburg und Kronstadt gedient hatten, zu gewähren, und erteilte dem Großfürsten Generaladmiral Konstantin, der diesen Vorschlag gemacht hatte, einen schroffen Verweis. Die Eingabe des Generalgouverneurs von Noworossijsk, des Grafen Stroganow, den Juden das Wohnrecht im ganzen

A. gegen Erweiterung der Rechte der Juden

Reiche zu gewähren, wies A. entschieden zurück. A. neigte sogar dazu, neue Einschränkungen einzuführen. Das Verbot des Erwerbs von Immobilien in der Krim vom J. 1860, geht auf die persönliche Initiative des Zaren zurück. A. ordnete die gewaltsame Abschaffung der alten traditionellen Kleidung der Juden in Kongreßpolen an. Als er 1870 erfuhr, daß seine persönliche Verordnung an den Statthalter in dieser Angelegenheit nicht durchgeführt worden sei, schrieb er: „Dies ist schon längst anbefohlen worden, und ich möchte daher wissen, warum der Befehl nicht ausgeführt wurde." Es gehörte die ganze Festigkeit des Statthalters dazu, daß die Maßnahme A.s in der Tat nicht zur gewaltsamen Durchführung gelangte (s. RUSSLAND).

J. Hessen, Istorija Jewrejskogo Naroda w Rossii, 1927, Bd. II, 143 ff.; *idem*, Jewr. Enz. I, 808 ff.; *Dubnow*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes, 1920, II, 393 ff.; *idem*, History of the Jews in Russia and Poland 1918, II, p. 154 ff.

W. J. H-n.

ALEXANDER III., Kaiser von Rußland (1881 bis 1894). Sein Erzieher Pobjedonoszew, ein schroffer Gegner liberal-demokratischer Ideen, religiös intolerant und judenfeindlich eingestellt, wirkte auf ihn in seinem Sinne ein. Schon als Thronfolger offenbarte A. seine judenfeindliche Gesinnung; so machte er dem ehemaligen katholischen Geistlichen, Ljutostanski, der griechisch-orthodoxer Mönch geworden war, für seine Schrift „Über den Gebrauch von christlichem Blut bei den Juden" ein Geschenk. A.s Antisemitismus wurde genährt durch die Mißbräuche der jüd. Heereslieferanten Greger, Horwitz u. a. im Russisch-Türkischen Krieg 1877–78, sowie ferner durch die Tatsache, daß sein Vater durch Mitglieder der revolutionären Volksfreiheitspartei („Narodnaja Wolja") ermordet worden war, unter denen sich auch Juden befanden (Helfmann, Goldenberg, Sundelewitsch u. a.). Die Innenminister der Regierungszeit A.s, Ignatjew und Dmitri Tolstoj, waren ausgesprochene Judenfeinde. Als bald nach seinem Regierungsantritt Judenprogrome ausgebrochen waren, erklärte zwar A. einer jüd. Deputation, daß alle seine Untertanen für ihn gleich seien und er keinen Unterschied des Glaubens und der Stammesart kenne, „daß bei den verbrecherischen Unruhen im Süden Rußlands die Juden nur als Vorwand dienen, und diese Unruhen das Werk der Hände von Anarchisten sind"; er fügte aber hinzu, der Ursprung des Hasses gegen die Juden liege in ihrer vorherrschenden wirtschaftlichen Stellung und darin, daß sie die russische Bevölkerung ausbeuteten. A. sanktionierte die vom Grafen Ignatjew erlassenen „provisorischen Verordnungen" vom 3. Mai 1882 (s. ANSIEDLUNGSRAYON) trotz des Widerspruchs einiger Minister. Als der Generalgouverneur von Odessa Gurko auf die Notwendigkeit hinwies, neue Maßregeln gegen die Juden zu erlassen, schrieb A.: „Das ist notwendig, und es ist keine Zeit zu verlieren". Als derselbe Generalgouverneur 1883 die Beschränkung der Zahl der jüdischen Schüler in den Mittelschulen anregte, schrieb A.: „Ich teile diese Überzeugung". Am 10. Juli 1887 wurde vom Unterrichtsminister Deljanow die sog. „Prozentnorm" (Numerus clausus) nicht auf dem üblichen Wege der Gesetzgebung, sondern auf Grund einer persönlichen Ermächtigung des Ministers durch A. eingeführt. Die Arbeiten der „Pahlenschen Kommission zur Revision der in bezug auf die Juden geltenden Gesetze", deren Mehrheit sich für eine allmähliche Besserung der Rechtslage der Juden aussprach, verliefen resultatlos, weil A. den Standpunkt der judenfeindlichen Minderheit der Kommission teilte. Alle judenfeindlichen Maßnahmen der Bürokratie fanden seine Zustimmung, so z. B. die Beschränkung der Juden auf dem Gebiete der städtischen und ländlichen Selbstverwaltung, die Reduzierung der Zahl jüd. Rechtsanwälte (1889), das Aufenthaltsverbot für jüd. Handwerker in Stadt und Gouvernement Moskau, die Ausweisung von 20000 jüd. Gewerbetreibenden aus Moskau (1891). Als 1888 der Gouverneur von Podolien es für wünschenswert erklärt hatte, das jüd. Proletariat aus Rußland auswandern zu lassen, vermerkte A. zu diesem Bericht: „Das wäre sogar sehr nützlich". A. erklärte sich auch mit dem Vorschlag des Stadthauptmanns von Odessa einverstanden, den Juden, die ins Ausland verzogen wären, nach Ablauf einer gewissen Frist die Rückkehr nach Rußland zu verbieten. Dieser Vorschlag ist aber nicht Gesetz geworden (s. RUSSLAND).

Jewr. Enz. I; *S. Dubnow*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes III, 1923; *id.*, History of the Jews in Russia and Poland II; *Kantor*, Alexander III. o pogromach 1881–83 godow, Jewrejskaja Ljetopis I, 1923; *A. Poljakow*, Zar-Mirotworez in „Golos Minuwschago", Jan.-März 1918; *J. Hessen*, Istorija Jewrejskogo Naroda w Rossii II (1927), Kap. 19.

W. I. O. L.

ALEXANDER VON APHRODISIAS (in Karien), griechischer Philosoph, wirkte am Ausgang des 2. und zu Beginn des 3. nachchristlichen Jhts. und schloß sich der Philosophie des Aristoteles an, dessen Werk er großenteils kommentierte. Auch in seinen selbständigen Schriften gab er im wesentlichen nur die Lehren seines Meisters wieder. A., schon im Altertum hoch angesehen, hieß der Exeget schlechthin, ja selbst der zweite Aristoteles.

Der größte Teil der Kommentare sowie der selbständigen Schriften A.s ist nach den Angaben der arabischen Gelehrtengeschichten und Kataloge ins Arabische übersetzt worden (vgl. August Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung, S. 14–21, 23, 24; Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Heft II, S. 93–97). Unter den ihm von den arabischen Autoren beigelegten selbständigen Schriften sind zahlreiche, die uns aus griechischen Quellen nicht bekannt sind, darunter sicherlich viele unechte. Wenn auch nicht alle nach diesen Berichten ins Arabische übersetzten Kommentare und Werke A.s, so waren doch die wichtigsten, wie der Kommentar zu den ersten Analytiken, zur Physik, zu de meteoribus, zu de generatione animalium und zur Metaphysik, sowie sein Werk de anima den islamischen und jüdischen Aristotelikern bekannt. (Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, S. 35; Steinschneider, Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters, S. 12, 133–134, 151 bis 153). A.s Werk „de anima" (I. Buch) wurde nach der arabischen Übersetzung des Ishak Ibn Honein von Samuel b. Jehuda aus Marseille ins Hebräische übertragen. Diese mit kurzen Anmerkungen versehene Übersetzung wurde 1323 in Murcia, eine Revision derselben 1334–40 in Montélimart beendet. Einen Teil von ihr hat A. Guensz unter dem irreführenden Titel „Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt" herausgegeben. Eine selbständige, arabisch, aber nicht griechisch vorhandene Abhandlung A.s über den Intellekt ist nicht ins Hebräische übersetzt worden, wohl aber eine Paraphrase derselben von Ibn Roschd. Zu dieser selbständig nicht mehr vorhandenen Übersetzung haben Mose Narboni 1344 und Josef b. Schemtob 1454 Kommentare geschrieben.

Wie in der antiken genoß A. auch in der islamischen und jüd. Literatur die höchste Autorität. Von den jüd. Aristotelikern stellt ihn besonders Maimonides außerordentlich hoch. In seinem Brief an Samuel Ibn Tibbon empfiehlt er diesem das Studium der Kommentare A.s (אגרות הרמב"ם ed. Leipzig, S. 28), und in seinem an Zitaten nicht allzu reichen „More Nebuchim" beruft er sich wiederholt auf ihn. Ohne ihn zu erwähnen, benutzt er ihn in seinem zweiten Beweise für das Dasein Gottes (More Nebuchim II, 1), dessen Grundgedanke von Aristoteles stammt, dessen Einzelargumente aber auf A. (Freudenthal a. a. O., S. 107–108) zurückgehen.

A.s Auffassung der aristotelischen Lehre, die oft, ohne daß A. sich dessen bewußt ist, den Standpunkt des Aristoteles wesentlich umbildet, hat die islamischen und jüd. Aristoteliker stark beeinflußt. So dürfte durch seine Vermittlung die dem Aristoteles selbst fremde Ansicht zu ihnen gelangt sein, daß die Himmelssphären außer dem (auch von Aristoteles gelehrten) immateriellen Sphärengeist noch eine Seele besitzen, und daß deren Sehnsucht nach dem Sphärengeist ihre Bewegung verursacht.

Vor allem aber hat seine Lehre vom menschlichen Intellekt grundlegende Bedeutung für den islamisch-jüd. Aristotelismus gewonnen. Die Äußerungen des Aristoteles selbst in dieser Frage führen zu keiner klaren und eindeutigen Position. Der Intellekt soll nach ihm ein Teil der die Form des menschlichen Körpers bildenden Seele und doch von dem Körper vollkommen unabhängig sein. Außerdem nimmt Aristoteles im Menschen einen zwiefachen Intellekt an, einen aktiven und einen passiven, deren Verhältnis zueinander jedoch unklar bleibt. Um die Schwierigkeiten dieser vieldeutigen und vielgedeuteten Lehre zu beseitigen, nimmt A. zunächst an, der aktive Intellekt (νοῦς ποιητικός) sei kein Bestandteil der menschlichen Seele, sondern mit dem göttlichen Denken identisch, durch dessen Einfluß das menschliche Denken aus der Potenz in die Wirklichkeit überführt werde. Den passiven Intellekt (νοῦς παθητικός) fügt er dafür um so enger in die Einheit des menschlichen Seelenlebens ein. Dieser sei von Hause aus nur eine der Seele innewohnende Anlage zum Denken; er heißt als solcher hylischer Intellekt (νοῦς ὑλικός). Durch die Entwicklung dieser Anlage zur Denktätigkeit entsteht der erworbene Verstand oder der Verstand als menschliche Eigenschaft (νοῦς ἐπίκτητος) oder (νοῦς καθ' ἕξιν) (Alex. de anima, ed. Bruns, S. 81 ff., 106 ff.; Guensz, Die Abhandlung A. von Aphrodisias über den Intellekt, hebräischer Teil, S. 7 ff., S. 13 ff.). Die Denkanlage ist als ein Bestandteil der menschlichen Seele ebenso vergänglich wie diese selbst; unvergänglich ist nur der erworbene Intellekt, soweit sein Gegenstand die immateriellen Wesenheiten, insbesondere die Gottheit, sind (Guensz a. a. O., S. 14; Freudenthal a. a. O., S. 89).

Lehre

Die islamischen und jüd. Aristoteliker folgen A. durchweg in seiner Ansicht vom aktiven Intellekt und modifizieren sie nur insofern, als sie diesen nicht mit der Gottheit selbst, sondern mit dem die sublunarische Welt leitenden Intellekt identifizieren, der deshalb bei ihnen überall der aktive Intellekt (שכל הפועל) heißt. Durch diese Annahme sind nicht nur ihrer Auffassung des menschlichen Erkennens im allgemeinen die Bahnen vorgeschrieben, auf ihr beruht auch die

ihnen allen gemeinsame und für die Religionsphilosophie außerordentlich wichtige Theorie der Prophetie. Sehr umstritten ist dagegen A.s Lehre vom passiven Intellekt. Neben seiner Auffassung hat auch die des Themistius eine starke Wirkung geübt, nach der der menschliche Intellekt vom Körper unabhängig ist und daher seinen Tod überdauert. Im Gegensatz zu ihrem wirklichen Sinn wird diese Auffassung freilich nur auf den passiven Intellekt bezogen, da Alexanders Lehre vom aktiven Intellekt als unbestritten aristotelisch gilt und darum auch in die entgegengesetzte Theorie des Themistius hineingetragen wird. Als Ausgleich zwischen beiden Theorien tritt die des Ibn Roschd auf, wenn sie sich in Wirklichkeit auch von beiden stark entfernt. Von den jüd. Aristotelikern treten Maimonides und Gersonides auf die Seite A.s, dessen Standpunkt von Gersonides nur unwesentlich modifiziert wird, und fassen darum auch die Unsterblichkeit wesentlich in seinem Sinne auf. Auch die Gegner A.s machen sich, wie zum Teil schon Themistius selbst, seine Terminologie zu eigen und übernehmen von ihm die Begriffe des νοῦς ὑλικός = שכל היולאני, des νοῦς κατ' ἐνέργειαν = שכל בפועל, des νοῦς ἐπίκτητος = שכל נקנה und des νοῦς καθ' ἕξιν = שכל בקנין; dabei unterscheiden sie nur etwas genauer als A. zwischen dem Intellekt in seiner unmittelbaren Aktualität (שכל בפועל) und dem aus der aktuellen Denktätigkeit erwachsenden, erworbenen oder habituellen Intellekt (שכל נקנה oder שכל בקנין), während der bei A. gelegentlich zu findende Sprachgebrauch, nach dem der νοῦς καθ' ἕξιν die noch an eine sinnliche Unterlage gebundene, der νοῦς κατ' ἐνέργειαν die von der Bindung an die Sinnlichkeit befreite Stufe in der Entwicklung des Intellekts bezeichnet, im Mittelalter nur vereinzelt vorkommt (Munk, Le guide des égarés Bd. I, S. 304ff. Anmerkung; Horovitz, Die Psychologie der jüd. Religionsphilosophen, S. 267 bis 68 Anm. 132).

Daneben spielt auch A.s Lehre vom göttlichen Wissen in der islamischen und jüd. Philosophie eine nicht unwichtige Rolle. Nach Maimonides (More Nebuchim III, 16) lehrt A. in einem noch nicht mit Sicherheit identifizierten Traktat: „Über die Regierung" (wohl der Welt, hebr. מאמר בהנהגה), daß Gott von den Einzeldingen nichts wisse, weil er sonst ihre vielfachen Unvollkommenheiten nicht zulassen könnte, und die gleiche Anschauung schreibt ihm auch Ibn Roschd zu (Freudenthal a. a. O. Fragment 36, S. 112–13). Danach ginge die bei den arabischen Aristotelikern so viel erörterte Ansicht, daß das göttliche Wissen sich nur auf das Allgemeine erstreckt, auf A. zurück. Freilich finden wir sie in seinen uns bekannten Schriften in dieser Form nicht. Doch stehen ihr seine Ausführungen über die Vorsehung (Questiones II, 21) nahe, die zwar das göttliche Wissen nicht auf das Allgemeine beschränken, aber der Annahme zuneigen, daß die Vorsehung an sich auf das Allgemeine und nur akzidentiell auf das Einzelne gehe. Ferner lehrt er in seiner Schrift „de fato" Kap. 30, daß die menschliche Willensfreiheit dem Wissen Gottes eine Schranke setzt, und daß Gott das vom Willen des Menschen Abhängige nur als ein Mögliches kennt. Wir haben hier nicht nur den die mittelalterliche Diskussion über die Willensfreiheit beherrschenden Gegensatz zwischen göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, sondern auch eine der typischen Lösungen desselben. Von den jüd. Religionsphilosophen vertritt Abraham Ibn Daud genau denselben Standpunkt (Emuna Rama S. 97; Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüd. Religionsphilosophie, S. 59). Eine arabische Übersetzung der Schrift „de fato" ist zwar noch nicht nachgewiesen, doch kann an der Abhängigkeit von A. kaum ein Zweifel sein.

E. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1[4], Leipzig 1909, S. 817–831; *Überweg-Prächter*, Grundriß der Gesch. der Philosophie des Altertums 12. Aufl., Berlin 1926, S. 564 f. Literaturverzeichnis, S. 203 (dort weitere Literatur); *August Müller*, Die griechischen Philosophen i. d. arabischen Überlieferung, Halle 1873, S. 14–21, 23–25; *M. Steinschneider*, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen II, Leipzig 1893, S. 40–69, 93–97; *idem*, HÜ, §§ 73b, 107; *idem*, Mag. W. J., Bd. XIV, S. 190–195; *I. Freudenthal*, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1885; *A. Guensz*, Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt, Berlin 1886.

K. J. G.

ALEXANDER BALAS, syrischer König (153 bis 145a.). Ein Jüngling niederer Herkunft, wurde er als angeblicher Sohn des Antiochus Epiphanes von den Gegnern des Demetrius I. Soter als Gegenkönig aufgestellt. Er landete mit Unterstützung des ägyptischen Königs Ptolemäus VI. Philometor im J. 153a. in Ptolemais-Akko. Sein Kampf mit Demetrius war auch für die Juden ungemein wichtig: beide Rivalen warben um die Hilfe des Makkabäers Jonathan und überboten sich in Zugeständnissen. Jonathan blieb, nachdem A. ihm die Hohepriesterwürde verliehen hatte, diesem bis zu seinem Ende treu. Im Winter 151–150a. fiel Demetrius in einer Schlacht. A. feierte in Ptolemais seine Hochzeit mit Philometors Tochter Kleopatra. Jonathan, der dazu eigens eingeladen war, wurde mit hohen Ehren ausgezeichnet und zum „Meridarchen" (etwa Statthalter) ernannt. Jonathans jüd. Gegner wurden von A. scharf zurückgewiesen. Im J. 147a.

trat aber Demetrius' I. Sohn, Demetrius II., als Prätendent auf. A., von Jonathan tatkräftig unterstützt, hatte zunächst Erfolg, im J. 145 a. aber ließ Philometor ihn fallen, schloß ein Bündnis mit Demetrius II. und begann gegen A. offenen Kampf. Nach einer unglücklichen Schlacht wurde A. auf der Flucht ermordet. — Die jüd. Tradition (I. Makk. 10; Jos., Ant. XIII, 2, 2) erkennt A. als echten Seleukiden an und spricht von ihm im Gegensatz zu den griechischen

Münze Alexander Balas'

Schriftstellern sehr günstig. I. Makk. 10, 47 wird er „Urheber des Friedens" genannt. Sein Bestallungsschreiben an Jonathan liegt I. Makk. 10, 18ff. vor.

Schürer I, 227ff.; *Ed. Meyer*, Ursprung d. Christentums (1921) II, 252ff.; *Volkmann*, Klio 1925, 373ff.; *A. Bouché-Leclercq*, Histoire des Seleucides I (1913), Kap. XI.

E. E. B.

ALEXANDER, BERNHARD (1850–1927), Philosoph, geb. 13. April 1850 in Budapest. Die bedeutendsten Schriften A.s (alle in ungarischer Sprache) sind: Die Idee der Geschichte der Philosophie (1878); Leben, Entwicklung und Philosophie Kants (1881); Der Pessimismus des 19. Jhts. (1884); Spinoza, das Leben und Wirken des jüd. Philosophen. Gemeinsam mit Josef Bánóczi gab er die „Bibliothek philosophischer Autoren" heraus, die u. a. seine ungarischen Übersetzungen der Werke Descartes', Humes, Diderots, Kants und Schopenhauers enthält. Sein von der Akademie der Wissenschaften preisgekröntes Werk „Die Kunst" ist auch französisch erschienen. 1916 gab A. zum 300. Todestage Shakespeares einen Zyklus von Vorträgen heraus. A. war Herausgeber der pädagogischen Zeitschriften „Magyar Tanügy" (Ungarisches Unterrichtswesen, 1882–1886) und „Országos Középiskolai Tanárok Közlönye" (Zeitschrift der Lehrer an den höheren Lehranstalten, 1891). 1919 wurde er ohne Disziplinarverfahren auf Beschluß seiner antisemitischen Kollegen von der Universität, wo er als ordentlicher Professor seit 1904 gewirkt hatte, entfernt, weil er angeblich zur Zeit der Räteherrschaft in Ungarn im „Pester Lloyd" kommunistisch gehaltene Theaterrezensionen geschrieben hätte. A. verbrachte fünf Jahre im Auslande. Die Genfer Universität verlieh ihm eine Privatdozentur. 1924 erschienen seine gesammelten Aufsätze in zwei Bänden. A. schrieb auch Beiträge für jüd. Zeitschriften. Er starb am 25. Okt. 1927 in Budapest.

W. L. S.

ALEXANDER DER GROSSE (356–323a). A. kam nach Palästina zu einer Zeit von Kämpfen um die Verfassung Nechemjas, deren Gegner bei den Samaritanern Unterstützung fanden.

A. in Palästina

Während der Belagerung von Tyrus (332), befand sich Manasse, der Führer der gegnerischen Partei, in Samaria, wo er zusammen mit seinen dorthin geflüchteten Anhängern über die Errichtung eines Tempels auf dem Berge Gerisim und über seine Ernennung zum Hohepriester dieses neuen Tempels verhandelte. Sanballat, der Führer der Samaritaner, begab sich zu diesem Zweck zu A., um die Erlaubnis zur Errichtung eines Tempels in Sichem zu erwirken. A. nahm Sanballat, der ihm eine Heeresabteilung von 8000 Mann hinzugeführt hat, günstig auf und bewilligte die Errichtung des Tempels. Nach der Eroberung von Tyrus und Gaza wendete sich A. nach Ägypten. Das innere Palästina berührte A. also im J. 332 noch nicht. Die Verwaltung dieser Gebiete unterstand wohl Parmenio, der zum Statthalter über Syrien und Palästina Andromachos ernannte (Curt. IV, 5, 9). — Während die Juden angstvoll der Rückkehr A.s aus Ägypten entgegensahen, erhob sich die Bevölkerung Samarias gegen Andromachos und verbrannte ihn bei lebendigem Leibe (Curt. IV, 8, 10). Vermutlich war der Aufstand gegen Andromachus durch Unterschlagung von Geldsummen, die für den Tempel in Sichem bestimmt waren, veranlaßt. Die Folge dieses Ereignisses war, daß A. schleunigst Ägypten verließ (im J. 331), um in Samaria Ordnung zu schaffen. Die samaritanischen Hilfstruppen, die ihm Sanballat hinzugeführt hat, ließ er in Ägypten zurück (Jos. Ant. XI, 345). Bei diesen Umständen bot sich den Juden die Gelegenheit, A. auf ihre Seite zu ziehen, die sie sehr geschickt ausnützten. Als A. nach Judäa ankam, um von dort weiter nach Samaria zu marschieren, kam ihm eine Gesandtschaft der jerusalemischen Judenheit entgegen, mit dem Hohepriester Jaddua an der Spitze. Unter anderen Zugeständnissen überließ A. den Juden steuerfrei einige samaritanische Gebiete, die schon damals völlig judaisiert waren (Jos. Ap. II, 43, vgl. I. Makk. 11, 34; 10, 30, 38). Als Treffpunkt zwischen A. und der jüdischen Gesandtschaft nennt Josephus den Berg Skopus (= צופים) in

der Nähe von Jerusalem und berichtet dabei, daß A. zur Huldigung der Gottheit des jerusalemischen Tempels sich hier vor dem Hohepriester verbeugt hat (Ant. XI, 329ff.). Die talmudischen Quellen bezeichnen Antipatris — die Durchgangsstation für marschierende Truppen an der Grenze von Judäa und Samaria als Treffpunkt (Meg. Taan. 9; Joma 69a). Der Name Antipatris ist zwar ein Anachronismus, denn erst Herodes gab der Ortschaft diesen Namen; trotzdem scheint die Angabe dieser Ortschaft als Treffpunkt auf zuverlässigen Volkstraditionen zu beruhen. In Samaria ließ A. die Rädelsführer des Aufstandes hinrichten und gründete dort eine mazedonische Kolonie (Synkellos ed. Bonn, p. 426; Euseb. Chron. II, 114 ed. Schöne). Der Tempelbau auf dem Berg Garisim war nunmehr für das jerusalemische Judentum nicht gefährlich.

Die Person A.s beeinflußte auch die jüd. Sagendichtung. Insbesondere auf die jüd. Bevölkerung Alexandrias übte sie großen Einfluß aus.

A.-Roman in der jüd. Literatur

Bei der Gründung der Stadt wird ihm die Abschaffung der Kulte aller Götter und das Bekenntnis zu dem einzigen wahren Gott zugeschrieben (Ps. Kall. II, 28, p. 84 sq. ed. Müller). Aus alexandrinischen Quellen stammt wahrscheinlich auch die Erzählung bei Jos. (vgl. ob. u. Ps. Kall. II, 24, p. 89 sq.) über die Huldigung des jüd. Gottes auf dem Skopus, wo sich alle jüd. Pilger zu verbeugen pflegten. In den talmudischen Sagen erscheint A. in sehr günstigem Licht. Meistens heben sie die sterbliche Natur A.s hervor, um seine Resignation vor dem Ewigen und Göttlichen zu zeigen. Es lassen sich zweierlei Sagengattungen unterscheiden. Zur ersten gehören solche Sagen, wie A.s Gespräch mit den Weisen des Südens (Tamid 31b) — ein Parallelstück zu dem aus der klassischen Literatur bekannten Gespräche A.s mit den indischen Gymnosophisten (vgl. z. B. Plut. Al. 66), von dem vor einigen Jahren eine neue Variante aus dem Anfang des 1. Jhts. a. hinzugekommen ist (Wilcken, Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jhrg. 1923, H. XXIII, 160ff.), oder die Erzählung von A.s Marsch nach dem Paradies (Tamid 31b f.). Das Hauptmerkmal dieser Gattung besteht darin, daß A. die Grenze des für einen Sterblichen Erreichbaren erreicht und sich gezwungen sieht, zu resignieren. Für die Erzählungen dieser Art ist die Geschichte von dem unersättlichen Auge, das ihm am Eingang des Paradieses gegeben wurde, bezeichnend. Ihr Ziel ist, zu zeigen, wie nichtig die Natur des Menschen ist, mag er auch ein A. sein. Die Erzählungen der zweiten Gattung sind von demselben Inhalt wie die ersten. Dem Stil nach sind sie aber humorvoll und bemühen sich zu zeigen, wie kleinlich A.s große Pläne auf dem Hintergrund einer einfachen Lebensart im Reiche der Amazonen oder im Lande des Königs von Kazia (Gen. r. 33) sind.

Ein A.-Roman als einheitliches Werk tritt erst in der hebr. Literatur des Mittelalters auf. Über die Editionen des A.-Romans im Mittelalter vgl. I. Lévi in Kobez al Jad II, Berlin 1886; Wesselowski, Harkavy und Gaster in Sbornik otd. russk. jas. i slowesnosti LIII, Nr. 7, Petersburg, 1892; M. Steinschneider, Hebr. Übers. des Mittelalters, Berlin 1893, 894ff.; I. Lévi in Festschrift z. 80. Geburtstag M. Steinschneiders, 1896, 235ff.; ibid. hebr. Teil, 142ff.; A. Neubauer a. A. E. Cowley, Catalogue of the hebr. Ms. in the Bodl. Libr., II Oxford 1906, 213, 10.

Schürer I, 180f.; *G. Hölscher*, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1903; *J. Spak*, Der Bericht d. Josephus über Alexander d. Großen, Königsberg (Diss.) 1911; *H. Berwe*, Das Alexander-Reich 1926; *Isr. Lévi*, *REJ* II, 236, ibid. IV, 162, ibid. VII, 78; ibid. VIII, 158; ibid. XXVIII, 149; *A. Ausfeld*, Der griech. Alexander-Roman 1907; *Archiv f. Religionwiss.* XIII, 161ff.; *I. Friedländer*, Die Chadhirlegende und der Alexander-Roman 1913; *F. Pfister*, Eine jüd. Gründungsgesch. Alexandrias, Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jhrg. 1914, 11. Abh.; *W. Kroll*, Hist. Alexandri Magni 1925; *Guttmann*, Mafteach s. v.; *M. J. Bin-Gorion*, Der Born Judas III, 143–156, 271f.; *J. Abrahams*, Campaigns in Palestine from Alexander the Great 1927.

E. J. Gu.

ALEXANDER VON HALES (HALENSIS), mit dem Ehrentitel „Doctor irrefragibilis", auch „Theologorum monarcha" genannt, wurde zu Hales in der Grafschaft Gloucester zwischen 1170 und 1180 geboren, lehrte in Paris seit 1222 und starb daselbst 1245. A. war der erste Scholastiker, der die gesamte Philosophie des Aristoteles und einen Teil seiner Kommentatoren gekannt und zur Begründung religiöser Dogmen verwertet hat. Sein Hauptwerk ist die vierbändige „Summa universae theologiae" (Venedig 1576). Viele Gedankengänge Gabirols und Maimonides', der beiden jüd. Philosophen, die einen wesentlichen Einfluß auf die christliche Scholastik im 13. Jht. ausgeübt haben, finden sich in diesem Werke. Namentlich von Gabirol-Avicebron, den A. allerdings nicht einmal erwähnt, ist er stark abhängig. In der Begründung der platonischen Lehre von der Materialität der geistigen Substanzen bei A. und in seiner Lehre, daß jede endliche Substanz durch Stoff und Form konstituiert sei, tritt der Einfluß dieses jüd. Denkers unverkennbar zutage. In Übereinstimmung mit Gabirol lehrt A., daß auch den Engeln eine Materie zuerkannt werden müsse. Die Materie besteht aber nicht für sich allein, sondern verlangt eine Form

(Summa II, 20, 2; vgl. Mekor Chajim III, 18, 118, 10, IV, 6, 223, 15). Auf Gabirol geht wohl auch der Gedanke zurück, daß jedes aktive Verhalten auf eine Form, jedes passive auf einen Stoff hinweise (Summa II, 61, 1, vgl. Mekor Chajim IV, 1, 220, 20, V, 31, 314, 12). Ebenso offenkundig sind die Beziehungen zum „More" des Maimonides, den A. an den beiden Stellen, wo er ihn ausdrücklich erwähnt (Summa I, 22, 6; III, 28, 1, vgl. More I, 72; II, 6; III, 6), mit dem Namen Rabbi Moyses bezeichnet. Von dem Einfluß des Maimonides zeugt auch die Ausführung im ersten Buch der Summa, daß begrifflich eine Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen und eine aus seinen Wirkungen zu unterscheiden sei. Gott aus seinen Wirkungen erkennen, heißt: ihn von rückwärts schauen (Exod. 33, 23); Gottes Wesen, wie es an sich ist, erkennen, heißt: ihn von Angesicht schauen (ibid.). Diese Erkenntnisform sei selbst Mose versagt gewesen (Summa I, 2, I, 4; vgl. More I, 21, I, 38). Ein Teil der von A. angeführten philosophischen Argumente für die Ewigkeit des Weltalls ist wahrscheinlich der Stelle des „Führers" entnommen, die von den hierauf bezüglichen sieben Beweisarten der Peripatetiker handelt (Summa II, 12 § 8; vgl. More II, 14, 17–18). Ebenso scheint A. auch in der Widerlegung dieser Beweise mehrfach Maimonides gefolgt zu sein. Gegenüber dem von dem Begriff der Bewegung ausgehenden Argument der Peripatetiker legt er, gleich Maimonides, das Hauptgewicht darauf, daß man von dem gegenwärtigen Ablauf der Dinge in der Welt nicht auf die Entstehung der Welt überhaupt schließen dürfe. Durch A. also ist dieser zuerst von Maimonides aufgestellte und für die Rechtfertigung der biblischen Schöpfungsgeschichte entscheidende Gesichtspunkt in die Scholastik eingeführt worden. Wenn A. an einer anderen Stelle die Ansicht vertritt, daß nicht nur die sog. natürlichen, sondern auch die übernatürlichen Vorgänge im ursprünglichen Schöpfungsplan vorherbestimmt waren und demnach die Wunder der Bibel usw. das Naturgesetz nicht durchbrächen, so ist er wohl auch hierin einer bekannten These des Maimonides gefolgt (Summa II, 42, 5; vgl. More II, 29). Besonders überzeugend erschien A. die maimonidische allgemeine Begründung der biblischen Gesetzgebung (Summa III, 54, 2; III, 28, 2; vgl. More III, 31, 52, 29), ebenso folgt er ihm in der Begründung vieler einzelner biblischer Satzungen (Summa III, 58, 56; vgl. More III, 46, 49). — In seinen theologischen Überzeugungen steht A. selbstverständlich auf dem Boden der katholischen Kirche; doch macht sich bei ihm, so streng er überall den kirchlichen Standpunkt zu wahren bemüht ist (z. B. wenn er von den Lästerungen gegen Christus und die Heilige Jungfrau, die im Talmud enthalten seien, spricht) nirgends persönliche Gehässigkeit geltend.

B. Haureau, Hist. de la Philos. scol. II, Paris 1880; *Jos. Ant. Endres*, Gesch. d. mittelalt. Philos. 1908; *J. Guttmann*, Die Scholastik des 13. Jhts. 1902; *M. Wittmann*, Die Stellung des Thomas von Aquino zu Avencebrol 1900.

K. H. R.

ALEXANDER, ISAAK, Rabbiner und Schriftsteller, geb. am 17. Aug. 1722 in Augsburg, wo er bis zu seinem Tode Rabbiner war. Er starb um den Anfang des 19. Jhts. A. war mit der Leibniz-Wolfschen Philosophie vertraut und wohl der erste Rabbiner, der deutsch (sogar deutsche Verse) schrieb; man kann ihn also gewissermaßen als einen Vorläufer Mendelssohns bezeichnen. A. wird von Nicolai, Reisen durch Deutschland und die Schweiz, Berlin 1781, II, 377, als Merkwürdigkeit erwähnt. A. verfaßte folgende Schriften: Von dem Dasein Gottes, die selbstredende Vernunft, Regensburg 1775; Wahrheiten zur göttlichen Weisheit, ibid. 1779; Anmerkungen über die erste Geschichte der Menschheit, nach dem Zeugnisse Mosis, Nürnberg 1782; Vereinigung der mosaischen Gesetze mit dem Talmud, Regensburg 1786; Einheitsgedichte aus dem Hebräischen, ibid. 1788 (Übersetzung des „Schir ha-Jichud"); Abhandlungen von der Freiheit des Menschen, ibid. 1789; Kleine Schriften, ibid. 1789.

Ad. Kohut, Gesch. d. deutsch. Juden, Berlin 1898, S. 727f.; *Fürst*, Bibl. Jud. I, 33f.

K.

ALEXANDER JAGELLO, litauischer Großfürst (1492–1506) und polnischer König (1501 — 1506), Urheber der einzigen stattgehabten Judenvertreibung in Litauen. Beim Regierungsantritt bestätigte A. zunächst den Juden ihre Privilegien; Steuern und Zölle wurden von ihm in größerem Umfange an Juden verpachtet. Unter seiner Herrschaft vermehrten die Juden ihren Landbesitz und entwickelten auch eine ausgebreitete Kredittätigkeit. A. nahm Schulden bei Juden auf (einen Teil der Schulden seines Vaters zahlte er zurück). Es war eine Epoche ungehemmter freier wirtschaftlicher Betätigung der litauischen Judenheit. Diesem Zustand machte A. plötzlich ein Ende, indem er 1495 die Juden aus dem Lande vertrieb. Maßgebend dabei waren wahrscheinlich nicht religiöse, sondern wirtschaftliche Motive. Die Finanzen Litauens waren bereits unter seinem Vorgänger zerrüttet gewesen; außerdem hatten die Kriege, die A. mit Moskau und den Tataren führte, viel Geld verschlungen. Die Vertreibung der Juden, die A. nach Rücksprache

mit seinem Rate beschlossen hatte, bot eine Möglichkeit, die Finanzen zu sanieren; der jüd. Grundbesitz ging nach der Vertreibung an die großfürstliche Kammer über, und eine zweite Einnahmequelle bildeten die Schuldforderungen der ausgewiesenen Juden, die von A. eingetrieben wurden. Nach dem Tode seines Bruders Johann Albrecht fiel auch die Krone Polens an A., und die polnische Geistlichkeit setzte die größten Hoffnungen auf seinen religiösen Eifer; doch ergriff A. keinerlei Repressivmaßnahmen gegen die Juden in Polen, in deren Mitte sich auch die Exulanten aus Litauen niedergelassen hatten, und gestattete sogar, im J. 1503, den Vertriebenen die Rückkehr in die Heimat (s. LITAUEN). Unter A. erschien der erste polnische Gesetzeskodex. Der Herausgeber desselben, Kanzler Johann Laski, nahm darin mit Zustimmung von A. das berühmte Privileg des Herzogs Boleslaw von Kalisch aus dem J. 1264 auf, änderte jedoch einen der wichtigsten Paragraphen über die Geldverleihung zu ungunsten der Juden ab und schickte dem Privileg die Bemerkung voraus, daß es vom König erlassen worden sei, um die Bevölkerung vor den Juden zu schützen. A. hatte einen jüd. Leibarzt, Jakob Isaak Hispanus, vermutlich einen spanischen Exulanten, und stand in geschäftlichen Verbindungen mit den Hofjuden Mose Fischel, Abraham Bohemus und Ozar in Opotschno, die als Kreditgeber, sowie als Steuer- und Zollpächter eine bedeutende Rolle spielten.

S. Berschadski, Litowskije Jewreji 1883, S. 241–47; *M. Wischnitzer*, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii 1914, XI, S. 34–35, 37–38; *S. Dubnow*, History of the Jews in Russia and Poland 1916, I, p. 64–65; *I. Schipper*, Studya; *idem*, Die Kulturgeschichte fun di Jiden in Pojlen 1926, S. 194 ff.

W.

ALEXANDER JANNAI (Jannai, abgekürzt aus Jonathan, griechisch Jannaios, regierte 103–76 a.), König von Judäa, wurde um das J. 126 als Sohn des Jochanan Hyrkan geboren. Da der Vater ihn nicht liebte, wurde er in Galiläa, fern vom Königshof, erzogen (Jos., Ant. XIII, 12, 1). Nach dem Tode des Vaters ließ ihn sein Bruder Aristobul I., der König wurde, ins Gefängnis werfen (Jos., Ant. XIII, 11, 1). Aristobuls kinderlose Gattin Salome Alexandra befreite nach ihres Mannes Tode den A. aus dem Gefängnis, erhob ihn zum Herrscher und Hohepriester und wurde seine Frau (s. hierzu Graetz, Schürer, Halevy usw. in ihrer Stellungnahme zu Josephus' Bericht). A.s Ziel war die Ausdehnung seiner Macht über ganz Palästina. Das verwickelte ihn in immerwährende Kämpfe nach außen und im Zusammenhang damit auch in Bürgerkriege. Sein Blick war zunächst auf die westliche Küste Palästinas gerichtet, von der bis dahin nur Jaffa und dessen Bezirk Judäa angegliedert war. Die erste kriegerische Handlung A.s war die Belagerung von Ptolemais (Akko). Zur Verteidigung riefen die Einwohner von Ptolemais den Ptolemäus Lathurus, der damals in Zypern herrschte, herbei; als er zum Entsatze der Festung herannahte, brach A. die Belagerung ab und leitete mit ihm Friedensverhandlungen ein, rief aber heimlich seine Mutter, die Königin Kleopatra III. von Ägypten, die mit ihrem Sohne in Feindschaft lebte, durch Vermittlung angesehener Juden ihres Reiches zu Hilfe. Lathurus, der von diesem Verrat erfuhr, hielt sich nicht mehr an den Vertrag gebunden und wandte sich gegen Norden; dort in Galiläa eroberte er die Stadt Asochis bei Sepphoris und brachte dann A. bei Asophon am östlichen Jordanufer eine schwere Niederlage bei. Nun besetzte Lathurus Ptolemais und Gaza an der Küste. Erst jetzt griff das ägyptische Heer unter dem Oberbefehle Chelkias und Ananias' (Chananja), der Nachkommen Onias III., ein. Lathurus wurde zurückgeschlagen. Kleopatra, die jetzt Palästina besetzt hatte,

Kampf um Ptolemais

Münzen des Alexander Jannai

hätte wahrscheinlich, dem Drängen einiger Ratgeber folgend, Palästina annektiert, doch ließ sie sich von ihrem jüd. Feldherrn Ananias überreden, beließ dem Lande die Unabhängigkeit und schloß sogar in Skythopolis ein Freundschaftsbündnis mit A. (Jos., Ant. XIII, 12 und 13). — A. ergriff nun an anderer Stelle die Offensive. Er eroberte Gadara (גדר) nach zehnmonatlicher Belagerung und bald danach auch Amathus, wo er aber durch Theodorus, den Befehlshaber der Stadt, 10000 Mann und den ganzen Troß verlor. Trotzdem wandte er sich bald darauf gegen Westen und eroberte im Gebiete der Philister die Städte Raphia, Antedon und durch Verrat auch Gaza (96 a.), dessen Belagerung ein volles Jahr dauerte. Nach fünfjährigem Kampfe hatte A. den ganzen Küstenstrich seinem Reiche angegliedert.

Im Innern bereiteten sich unterdessen folgenschwere Veränderungen vor. Im Synedrion waren seit Joh. Hyrkans Abfall vom Pharisäertum die Sadduzäer in der Mehrzahl. Unter A. scheint zunächst nur Simeon b. Schetach als Pharisäer dieser Behörde angehört zu haben. A. verhielt sich anfangs in dem Streit der Parteien neutral und nahm die von Simeon b. Schetach, wohl mit Unterstützung der Königin, die seine Schwe-

ster war, durchgeführte Ausstoßung vieler sadduzäischer Mitglieder aus dem Synedrion und ihre Ersetzung durch Pharisäer hin. Durch seine vielen Kriege aber, die den Wohlstand Judäas untergruben, erweckte er selbst die Gegnerschaft des Volkes und der pharisäischen Führer, welche sich vor allem nicht damit abfinden konnten, daß ein so blutgieriger Eroberer zugleich Hohepriester war. Als A. einmal während des Laubhüttenfestes die Libation auf die Erde statt auf den Altar goß, was den Grundsätzen der Pharisäer widersprach, entstand unter dem versammelten Volke große Unruhe; es bewarf ihn mit den mitgebrachten Etrogim (אתרוגים), während es ihm gleichzeitig zurief, er sei als Sohn einer Kriegsgefangenen des Hohepriesteramtes unwürdig. Die Darstellung des Talmud (Suk. 48b) nennt nicht den Namen A., spricht vielmehr von „einem Sadduzäer"; Josephus wiederum (Ant. XIII, 13, 5 u. BJ I, 4, 3) erwähnt nicht die Libation und die der pharisäischen Tradition zuwiderlaufende Handlung A.s. In seinem Zorn ließ der König viel Volk von seinen Söldnern niedermetzeln (Josephus spricht von 6000) und dazu ein Holzgitter rings um den Altar errichten, so daß von nun an der Zutritt zu ihm nur den Priestern möglich war (im J. 95a.). Bald darauf unternahm A. einen Kriegszug gegen die Nabatäer (und ihren König Obodas), die ihre Herrschaft über ganz Transjordanien auszudehnen begannen. Anfangs hatte er Erfolge; er eroberte Moab und Gilead und machte sie tributpflichtig; doch geriet er in der Landschaft Gaulanitis, östlich vom Genezaret-See, in einen Hinterhalt und entkam nur mit genauer Not nach Jerusalem. Nach dieser Niederlage stand ganz Judäa in hellem Aufruhr. Ein regelrechter Aufstand gegen die Person des Königs führte zu einem sechs Jahre (94—88) dauernden Bürgerkrieg. Den Kampf führte A. mit fremden Söldnern gegen sein eigenes Volk; 50000 Juden sollen in jenen Kämpfen gefallen sein. A., des ewigen Kampfes müde, war zu einem Friedensschluß mit den Pharisäern, den Führern des Volkes, bereit und ließ sie fragen, was für Forderungen sie stellten; sie aber waren unversöhnlich und antworteten, sie wünschten seinen Tod. Sie schreckten nicht davor zurück, den König von Syrien, Demetrius III. Eukärus, gegen den eigenen König zu Hilfe zu rufen. Bei Sichem kam es zu einem erbitterten Kampf, in dem A. eine schwere Niederlage erlitt (88a); er mußte ins efraimitische Gebirge flüchten. Im Volke erwachte nunmehr Mitleid mit dem König, und es traten 6000 jüd. Soldaten zu ihm über. Diejenigen, die in Feindschaft gegen A. verharrten, zogen sich in die Festung Bethome (vielleicht mit Kefar Itome identisch) oder Bemeselis zurück, die der König nach erbittertem Kampfe eroberte. Damals soll er auf Anraten des Sadduzäers Diogenes 800 führende Aufständische nach Jerusalem gebracht, dort gekreuzigt und vor den Augen der Sterbenden deren Frauen und Kinder hingeschlachtet haben; seine Feinde nannten ihn infolgedessen Thrazides (was etwa Barbar, Henkersknecht bedeuten sollte). Über diese Grausamkeit entsetzt, entflohen gegen 8000 Pharisäer heimlich aus Judäa und blieben bis zu A.s Tode an verschiedenen Orten Syriens und Ägyptens im Exil. Zu diesen Flüchtlingen gehörten auch Simeon b. Schetach und Jehuda b. Tabbai. Kaum hatte A. im Innern seines Landes die Ruhe wiederhergestellt, als er einen Verteidigungskrieg führen mußte.

A. und die Pharisäer

Kämpfe mit Antiochus und Aretas

Es war nämlich zwischen dem Nabatäerkönig Aretas und dem Syrerkönig Antiochus XII. Dionysos zu einem Kampfe gekommen, der in Judäa ausgetragen werden sollte. A. ließ darauf einen 150 Stadien langen, mit Türmen versehenen Wall von Jaffa aus landeinwärts bis Kefar Saba (כפר סבא) aufwerfen, um den Einfall des Antiochus aufzuhalten, doch verbrannten die Syrer das ganze Werk im J. 86 a. Antiochus erlitt in dem Kampf mit den Nabatäern eine Niederlage, und Aretas besetzte ganz Transjordanien, Damaskus und einen Teil von Cölesyrien. Aretas wurde dadurch der Nachbar des jüd. Reiches und ergriff bald die Offensive. Es kam zwischen Aretas und A. zu einem Treffen bei Adida, nahe Lud, wo A. besiegt wurde. In den letzten Jahren seiner Herrschaft errang A. einige Siege; 83–80 eroberte er die Städte Dium, Pella (פחל) und Gerasa (גרש) der Dekapolis. Als er nach Jerusalem zurückkehrte, wurde er mit großen Ehren empfangen. Der König hatte somit sein Lebensziel erreicht. Die Grenzen Judäas reichten von der Wüste im Osten bis zur Meeresküste im Westen, vom Meromsee im Norden bis nach Edom und zur arabischen Wüste im Süden. Auf dem Schlachtfelde, wo er einen großen Teil seines Lebens verbracht hatte, war ihm auch der Tod beschieden; er starb während der Belagerung der Festung Ragaba (רגב). Sein Tod wurde bis zur Eroberung der Festung geheim gehalten; gegen alle Erwartung wurde er mit großem Gepränge und der Anteilnahme aller, auch der Pharisäer, bestattet (unweit des Damaskustores in Jerusalem). — A. war der erste, der seine Münzen doppelsprachig, griechisch und hebräisch, prägen ließ und seinen Königstitel darauf setzte; die Vorderseite trägt die hebr. Auf-

schrift יהונתן המלך, die Rückseite ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Es existieren aber auch Münzen, die die rein hebr. Aufschrift יהונתן הכהן הגדול וחבר היהודים „Jonathan der Hohepriester und die Gemeinschaft der Judäer" tragen. Nach Strabo XVI, 2, 40 war er überhaupt der erste Hasmonäer, der sich König nannte.

Jos., Ant. XIII, 12, 15; *idem*, BJ, I, 4; *Graetz* III⁴, 122–135; *Derenbourg*, Essai 95–102; *Wellhausen*, Gesch. 264-269; *Schürer* I⁵, 276-286; *Halevy*, Dorot I, 3, 458–507; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 122–123; *Dubnow*, Weltgesch. II, 154–165.

E.

ALEXANDER HA-KOHEN SÜSSLIN s. Alexander Süsslin ha-Kohen.

ALEXANDER, LIONEL LINDO (1852–1901), Kommunalpolitiker in England, geb. 15. Mai 1852 in London. A. war Ehrensekretär des „Jewish Board of Guardians", Vizepräsident des „Jews' College" und Präsident des „Jewish Workingsmen's Club". Er gab Gutachten ab vor Ausschüssen des Oberhauses und Unterhauses über Ein- und Auswanderung, sowie über das „Sweating System". A. verfaßte: „Jewish Population Statistics". Er starb am 31. Jan. 1901 in London.

W.

ALEXANDER LYSIMACHOS, Philos Bruder, Vater des Tib. Julius Alexander, einer der vornehmsten und reichsten Juden Alexandriens in der ersten Hälfte des 1. Jhts. a. Er bekleidete das Amt des „Alabarchen" (s. d.), war Gutsverwalter der Antonia Minor, der Mutter des späteren Kaisers Claudius, die einen ausgedehnten Besitz in Ägypten hatte. Auf seine Kosten wurden die Türen des Tempels vergoldet und versilbert.

Jos., Ant. XVIII, 159; XIX, 276; XX, 100; *idem*, BJ V, 205; *Papyr. Oxyr.* II, 244.

E. E. B.

ALEXANDER, MOSE, Kaufmann und höherer Staatsbeamter in Amerika, geb. 13. Nov. 1853 in Deutschland. Er wanderte 1878 nach Amerika aus, war zweimal Bürgermeister der Stadt Boise im Staate Idaho und von 1915–1919 zweimal hintereinander Gouverneur des Staates Idaho. Nach A. wurde die Stadt Alexander im Staate Idaho benannt.

Who's who in American Jewry 1926.

W.

ALEXANDER BEN MOSE ETHAUSEN s. Ethausen, Alexander b. Mose.

ALEXANDER, SAMUEL, Philosoph, geb. in Sidney 1859, seit 1893 Professor der Philosophie in Oven's College, Manchester. A. ist evolutionistischer Ethiker und gehört der Schule der englischen „Realisten" als einer ihrer führenden Denker an. Er ist auch durch seine Biographien berühmter Philosophen bekannt; u. a. hat er die Prinzipien des Spinozismus analytisch dargestellt. A.s Werke sind: Moral order and Progress, 1891; Spinoza and Time, 1921; mehrere Abhandlungen in „Mind", „British Journal of Psychology" u. a.

Who's who 1925; *Mind* XXI; *A. Drews*, Gesch. d. Philos., Bd. IX; *Chronikon Spinozanum* 1921.

K. H. R.

ALEXANDER SCHOCHET, einer der ersten Schüler des Baal-Schem, lebte um die Mitte des 18. Jhts. A. war acht Jahre lang der vertraute Schreiber des Baal-Schem, dem er bei der Abfassung von Briefen, Amuletten u. dgl. half, und den er auf Reisen begleitete; später wurde ihm der Schreiber R. Zebi beigesellt. A. war auch Schächter und Fleischbeschauer in Belaja Zerkow und Berditschew und zuletzt in Niemirow. Er wußte viele Wundergeschichten von seinem Meister zu erzählen, die er seinem Schwiegersohne R. Bär, dem Schochet von Ilinzy, überlieferte; sie dienten als Grundlage für das von dem letzteren verfaßte Werk „Schibche ha-Bescht".

Schibche ha-Bescht, ed. Kopys 1815, S. 4; *ibid.*, ed. Berditschew 1815; *Horodezky*, ha-Chassidut weha-Chassidim I, 15; *idem*, Sefer Schibche ha-Bescht 32–35.

K. S. A. H.

ALEXANDER (SENDER) SCHOR s. Schor, Alexander.

ALEXANDER SENDER BEN ABRAHAM HA-LEVI s. Deutsch, Alexander Sender b. Abraham ha-Levi.

ALEXANDER SENDER AUS KOMARNO, chassid. Zaddik. Er war ein Schüler des chassid. Zaddiks Jakob Isaak aus Lublin (s. d.) und Bruder der bekannten Zaddikim Zebi Hirsch aus Żydaczów und Mose aus Sambor. Er verfaßte „Sichron Debarim", Predigten über biblische Themen nach kabbalistischer Art. Aussprüche von ihm werden in dem Werke „Nozer Chessed" seines Sohnes Isaak Jehuda Jechiel aus Komarno erwähnt.

Walden I, ם 5; *Seder ha-Dorot he-Chadasch* IX.

K. S. A. H.

ALEXANDER SENDER MARGALIOT s. Margaliot, Alexander Sender.

ALEXANDER SEVERUS, römischer Kaiser (222–235), hielt im Gegensatz zu der Politik seines Vorgängers Heliogabal die jüd. Privilegien aufrecht (Vita XXII, 4). In seiner Biographie wird erzählt, er habe das Bild des Abraham neben denen des Jesus, Orpheus und des Apollonius von Tyana in seinem Hausheiligtum aufgestellt

und ihnen geopfert (Vita XXIX, 2), habe gern den Spruch „was du nicht willst, daß man dir antue, das tu einem anderen auch nicht an" (quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris), den er der christlichen und der jüd. Lehre (Sab. 31a) entnommen hatte, zitiert und sogar an öffentlichen Gebäuden anbringen lassen (ibid. LI, 7), habe überdies bei der Ernennung der höheren Provinzialbeamten in bewußter Nachahmung der Ordination jüd. und christlicher religiöser Funktionäre die Namen der Designierten öffentlich bekanntgegeben, um jedem Gelegenheit zu Einwendungen zu geben (XLV, 5). Es wird dann noch erzählt, daß man ihm den Spottnamen „Synagogenvorsteher" (Archisynagogus) beilegte (XXVIII, 7). Diese Nachrichten, nebst ähnlichen über das Verhältnis des Kaisers zu den Christen (er soll geplant haben, Christus einen Tempel zu bauen usw.), wurden von neueren Geschichtschreibern vielfach verwendet; ihr historischer Wert für die jüd. und die römische Geschichtsforschung ist aber zu bezweifeln, da sie in der Biographie des Kaisers stehen, die einen Teil der „Historia Augusta" bildet, einer Kompilation, die vorgibt, von sechs Autoren um d. J. 300 verfaßt zu sein, tatsächlich aber ca. ein Jht. später von einem Redaktor kompiliert ist und viele Fälschungen aufweist. Gerade ihre religionsgeschichtlichen Nachrichten sind nicht zuverlässig (Geffcken „Hermes" 1920; Dessau, Festschr. für Lehmann-Haupt 1921). Im Talmud wird Severus (אסוירום) wiederholt genannt, gelegentlich als Sohn des Antoninus. In Nid. 45a ist von Justina, einer Tochter des Severus, die Rede, die dem „Rabbi" mitteilt, sie sei im Alter von sechs Jahren verheiratet worden. Ab. Sar. 10 a wird A. als Sohn des Antonius erwähnt; er soll von A. noch zu seinen Lebzeiten zum Nachfolger bestimmt worden sein. Hieronymus teilt in seinem Kommentar zu Daniel 11, 34 mit (Migne, Patrologia lat. XXV, 570), daß die Juden die in diesem Vers enthaltene Prophezeiung auf „Severus und Antoninus" deuten. Graetz IV³, Note 23, p. 451f. will darunter nur Alexander Severus verstehen und unter Rabbi R. Jehuda II.; vgl. dazu Frankels Standpunkt (Graetz l. c. 452). Freilich heißt A. nirgends „Antoninus". Nach Krauss, Jew. Enc. I, 356 beziehen sich die Worte des Hieronymus auf Alexander Severus und Antoninus Pius. In Wirklichkeit aber sind „Severus und Antoninus" in dem genannten Zitat Septimius Severus und Caracalla. Eine mittelalterliche Tradition (zuerst Kimchi) kennt eine Severus (= „Asverus") Synagoge (כנישתא דסוירום) in Rom und zitiert Textvarianten der dort aufbewahrten, aus Jerusalem gebrachten Torarolle (A. Epstein, MGWJ 1885, 336ff.). In den jüd. Inschriften aus Rom kommt allerdings diese Synagoge nicht vor.

K. Bihlmeyer, Die syrischen Kaiser u. d. Christentum 98ff. (1916); *Jarde*, Essai sur le règne d. Alexander Severus (1925); *N. Baynes*, The Historia Augusta (1926).

E. E. B.

ALEXANDER SÜSSKIND BEN MOSE AUS GRODNO (18. Jht.), Chassid und Kabbalist. Er starb in Grodno am 18. Adar II 5553 (1793). Die beiden Steine auf seinem Grabe enthalten, seinem Wunsche gemäß, nur die schlichte Inschrift: Alexander Süßkind, Sohn des R. Mose und seiner Frau Rebekka, Diener Gottes, gest. . . . Der Raum um sein Grab ist bis jetzt im Umkreis von vier Ellen frei. Man berichtet von ihm, daß er nicht einmal seine kleinen Kinder liebkoste (Testament § 36–45), so sehr mied er „die Freuden der Welt". Er betonte, daß die Liebe zum jüd. Volke Pflicht eines jeden Juden sein müsse (Jessod we-Schoresch ha-Aboda I 86), ebenso die Trauer über die Verbannung (Testament § 36) und die Sehnsucht nach der Heimkehr in das Land der Väter (ibid. § 46). Die beiden Grundpfeiler der Frömmigkeit sind, nach A.s Lehre, die Nächstenliebe und die liebende Gerechtigkeit in der Rechtsprechung; man habe immer milde zu urteilen, selbst wenn es einem schwer fallen sollte, beim Mitmenschen ein Verdienst zu finden (Jessod we-Schoresch ha-Aboda I, 87). Für das Studium, das immer gepflegt wird, schlägt A. die folgende Reihenfolge vor: ein Jahr Beschäftigung mit der Bibel und ihren Kommentaren, das zweite Jahr mit der Mischna, das dritte mit Talmud, Kabbala, Midraschim, Agada und ethischer Literatur (ibid. VI, 82–83). A.s Werke sind: 1. Jessod we-Schoresch ha-Aboda schel ha-Tefillot weha-Tora weha-Mizwot (zum erstenmal Nowydwor 1782 erschienen) eine leicht und flüssig geschriebene Erläuterung der Gesetze des Gottesdienstes, im Geiste das Ari (Isaak Luria) verfaßt und in 32 Pforten eingeteilt. Das Buch enthält auch exegetische Beiträge zu Josua und Ezechiel (die Abschnitte über Palästina), über den Bau des ersten Tempels und den in Ezechiel behandelten künftigen Tempelbau. Auch Fehler im Raschi-Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, besonders zum Buch Josua, stellt er richtig. In den letzten Ausgaben des Werkes haben die Drucker diese Richtigstellungen ausgelassen. 2. Testament für seine Söhne (Grodno 1793), das diese nach seiner Weisung in das Gebetbuch einzuheften hatten. Sonst sind noch Handschriften des sog. kleinen Testaments, das er zuletzt schrieb, vorhanden. Fürst schreibt ihm auch den Kommentar zur Tora „Miznefet

Bad" zu (Zolkiew 1757). Doch ist dies nicht erwiesen.

Or ha-Chajim 422; *Fünn*, Kenesset; *Friedenstein*, Ir Gibborim 62f.

K. S. A. H.

ALEXANDER SÜSSKIND BEN SAMUEL SEINWEL ZARFATI (סנטרפאר?) aus Metz, Grammatiker und Kabbalist des 18. Jhts. 1717 veröffentlichte er in Köthen (Anhalt) eine hebr. Grammatik u. d. T. „Derech ha-Kodesch" (der heilige Weg), nebst einem Anhang über die hebr. Akzente in jüd.-deutscher Sprache. Nach Steinschneider ist A. identisch mit Alexander b. Samuel Zarfati, dem Autor eines handschriftl. erhaltenen Werkes, das aus drei Teilen besteht: a) ידיעת ה' אלהים (Das Wissen von Gott), über die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele usw.; b) מלאכת המבטא, über hebräische Grammatik; c) צרי יהודים, eine hebräische Übersetzung der von Salomo Offenhausen in deutscher Sprache erschienenen Verteidigungsschrift („Jüdischer Theriac") gegen Samuel Fr. Brentz. Ein hebr. Gedicht von A., datiert vom 20. Kislew 5464 (28. Nov. 1703), befindet sich in Höttingers Chagiga, Leiden 1704. Seit 1758 lebte A. in Leiden, wo er für den Professor Philipp Puseal eine Abhandlung über die Kabbala u. d. T. „Reschit Chochma" (Anfangsgründe der Weisheit) verfaßte. Dieses Werk wird als Ms. in Frankfurt a. O. aufbewahrt.

Steinschneider, Cat. Leyden, S. 305f.; *Cat. Bodl*, 730, Nr. 4399 u. Corr. z. St.; 2377, Nr. 6962; *Fünn*, Kenesset 138; *Benjacob*, S. 118, Nr. 471.

B.

ALEXANDER SÜSSLIN HA-KOHEN, rabbinische Autorität in der ersten Hälfte des 14. Jhts. Er wurde in Erfurt geboren. A. bezeichnet den R. Isaak ha-Levi als seinen Lehrer (Agudda zu Sab. I, 6; deutlicher noch in den Chiddusche Agudda z. St.). Michaels Behauptung, daß A. auch Schüler von Isaak aus Düren gewesen sei, läßt sich aus der Belegstelle Agudda Chul. VIII, 120 nicht beweisen, denn dort heißt es ganz allgemein: ich hörte im Namen unseres Lehrers usw. A. gilt als einer der letzten Vertreter der „Rischonim" genannten klassischen Dezisoren. Sein Werk „Agudda", Krakau 1571, enthält im Anschluß an den Talmudtext in der Reihenfolge der Traktate einschließlich der ersten und sechsten Mischnaordnung eine Sammlung von älteren und eigenen Erklärungen und Entscheidungen, die für die halachische Praxis große Bedeutung erlangten. So halten sich Jakob Mölln (Maharil) und Mose Isserles an seine Entscheidungen. Zitate aus „Agudda" finden sich häufig; ein Auszug u. d. T. „Chiddusche Agudda" ist mit den Responsen Jakob Weils, Venedig 1523, gedruckt worden. Der in den Vorträgen des R. Chajim Or Sarua genannte R. Alexandri (Resp. Israel aus Brünn, Nr. 248) ist wohl mit A. identisch. Aus den Resp. Meirs aus Rothenburg, ed. Prag Nr. 934 ist ersichtlich, daß A.s Werk (vgl. Agudda f. 110c Nr. 42) denen, die ihn anfragten, (also vor 1293) vorlag. A. wirkte in Worms, Köln, Frankfurt a. M. (1344—45) und in seinem Geburtsorte Erfurt, wo er am 21. März 1349 der Schar von 100 Märtyrern in den Tod voranging. Am 1. März desselben Jahres fiel auch A.s Tochter Gutlin mit ihrem Manne, R. Samuel b. Ascher ha-Levi, und ihren Kindern den Verfolgungen in Worms zum Opfer. A.s Märtyrertod beklagt Israel b. Joel, genannt Sußlin aus Erfurt, in der Zionide ציון אריוך בכי (Landshuth, Ammude, Anhang, S. III).

Zunz, LG 509; *Or ha-Chajim*, Nr. 476; *Jaraczewsky*, Geschichte der Juden in Erfurt 1868, S. 66; *Horovitz*, Frankfurter Rabbinen I, 1882, VII u. 9; *Kroner*, Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Erfurt, 1884, 15; *Güdemann*, Erziehungswesen III, S. 15 u. 84; *Salfeld*, Martyr., S. 73, 78, 83, 248, 259, 267, 284 u. 361; *Bernfeld*, Demaot II, 121.

F.

ALEXANDER, TIBERIUS JULIUS, römischer Feldherr (1. Jht. p.), Sohn eines der einflußreichsten alexandrinischen Juden, des „Alabarchen" (oder Arabarchen) Alexander Lysimachos (s. d.). A. war Philos Neffe, der ihn in zwei Dialogen („de providentia" und „de ratione animalium") epikuräische Ansichten entwickeln läßt. A. „blieb aber den väterlichen Sitten nicht treu" (Jos., Ant. XX, 5, 2). Römischer Bürger von Geburt an, dann Ritter (Tacitus, Ann. XV, 28), gelangte er zu den höchsten Stufen dieser Laufbahn. Zuerst wird er 42 p. als Gouverneur („Epistrateg") der Thebais (Ägypten) erwähnt (Dittenberger, Or. Graec. II, 663). In den J. 46–48 p. verwaltete er als Prokurator Judäa. Er ließ die Söhne des Zeloten Judas des Galiläers kreuzigen. Das Land wurde in den Jahren seiner Verwaltung von einer großen Hungersnot heimgesucht. Dann wird er erst wieder 63 p. als hoher Stabsoffizier des Feldherrn Corbulo im parthischen Feldzuge genannt. Im J. 66 wurde er von Nero zum Statthalter Ägyptens ernannt (Jos., BJ II, 11,6); als Denkmal seiner Tätigkeit bleibt ein umfangreiches Edikt (Dittenberger, ibid. 669; Wilcken, Z. d. Savigny-Stiftung, röm. Abteil. 1921, 144 ff.) vom J. 68 p. In seiner Eigenschaft als Präfekt unterdrückte er rücksichtslos einen jüd. Aufstand in Alexandrien (Jos., BJ II, 18, § 7 und 8 spricht von einem Blutbad, bei dem etwa 50000 Juden im Delta niedergemetzelt wurden). Bald

danach schloß er sich in den Wirren des römischen Bürgerkrieges Vespasian an und rief ihn in Alexandrien als erster zum Kaiser aus, (1. Juli 69 p.). Im J. 70 wirkte er als Stabschef des Titus bei der Belagerung Jerusalems und sprach sich im Kriegsrate für die Erhaltung des Tempels aus. Sein weiteres Schicksal ist unbekannt. Seine Statue stand wohl auf dem römischen Forum (Juvenal I, 130). Einige Forscher wollen ihn mit dem Alexander, dem die pseudo-aristotelische Schrift „de mundo" gewidmet ist, identifizieren. — A., der vom Judentum abgefallen war, wird von Juvenal und Tacitus (Hist. I, 11) als „Ägypter" bezeichnet. Sein gleichnamiger Sohn oder Enkel, Consul (suffectus) im J. 117 p., gehörte u. a. der vornehmen sakralen Arvalenbruderschaft an.

Jos., Ant. XX, 5, 2; *idem*, BJ II, 11, 6; 18, 7; IV, 10, 6; V, 1, 6; VI, 4, 3; *Tacitus* Ann. XV, 28; *idem*, Hist. I, 11; II, 74, 79; *Sueton*, Vesp. 6; *OGIS* II, 586, 663, 669; *Philo*, De providentia, de animalibus (nur armenisch erhalten), latein. Übers. in Bd. 8 der Tauchnitz-Ausg.; *Graetz* III, 531; *Schürer* I, 567f., 624f.; *Dessau*, Prosopographia imper. Romani II, 164f.; *Stein-Groag* in Pauly-Wissowa X, 153ff. (1917); *Dubnow*, Weltgesch. II, 408.

E. E. B.

ALEXANDER AUS WARSCHAU, Hofbankier, lebte in der ersten Hälfte des 15. Jhts. Seine Frau Slawa war Ärztin, wohl die erste jüdische Ärztin in Polen. Über die Geschäfte A.s, die er in Gemeinschaft mit anderen jüdischen Geldverleihern führte, sind neuerdings im alten Warschauer Archiv Urkunden gefunden worden.

I. Schipper, Di Kulturgeschichte fun di Jiden in Pojlen 1926; *E. Ringelblum*, Żydzi w Warszawie, Nowe Życie 1924, I, 368, II, 42.

W.

ALEXANDER ZELOTA, Freischärler, der nach dem Tode Agrippas I. gemeinsam mit dem Zeloten Eleasar Ben Dinai um 50 p., während der Amtszeit des Prokurators Ventidius Cumanus, die Stadt Akrabat (עקרבת; Ἀκραβάττη) in Samarien überfiel, wobei er mit seiner Schar das samaritanische Gebiet brandschatzte und die samaritanische Einwohnerschaft, ohne Unterschied des Alters und des Geschlechtes, niedermetzelte. Dieses Vorgehen der Zeloten war die Rache dafür, daß Cumanus einen Mord, den die Samaritaner an einer jüdischen Pilgerschar aus Galiläa, die sich durch ihr Gebiet nach Jerusalem begeben wollte, in der samaritanischen Ortschaft Ginaea verübt hatten, ungesühnt gelassen hatte. Cumanus nahm sofort die Verfolgung der jüd. Freischärler auf und machte sie teils im Kampfe nieder, teils nahm er sie gefangen. Klausner spricht die Vermutung aus, daß Techina b. Perischa, der im Zusammenhang mit Eleasar b. Dinai in Sota IX, 9 genannt wird, mit A. identisch sei.

Jos., Ant. XX, 6, 1–3; *idem*, BJ II, 12, 3–7; *Tacitus*, Ann. XII, 54; *Schürer*, I[5], 570; *Graetz* III[4], 431; *Klausner*, Hist. Jisr. IV, 6–8.

E.

ALEXANDERSOHN, JONATHAN, Sohn des Alexander ha-Levi, Rabbiner in Ungarn, geb. zu Beginn des 19. Jhts. in Grätz (Posen), gest. am 24. Nov. 1869 in Altofen (Ungarn). Um 1830 war er Lehrer in Schwerin a. W., von dort wurde er 1833 auf Empfehlung des aus Schwerin gebürtigen R. Götz Kohen, der Rabbiner in Baja (Ungarn) war, nach Csaba (in Ungarn) berufen. Da A. ein wenig umgängliches Wesen hatte, wurde er unter den Gemeindemitgliedern wie unter den ungarischen Rabbinern sehr angefeindet. Offene Feindschaft gegen ihn brach aus, als er in der Stadt Csaba einen Scheidebrief ausfertigte, obwohl R. Eleasar Rokeach aus Szántó, die größte Autorität im Lande, es ihm nicht gestattete; bis dahin hatte man in Csaba die Ausfertigung von Scheidebriefen nicht geübt. Man wandte sich beschwerdeführend an Eleasar Rokeach, der durch eine Delegation von dreien seiner Dajjanim A.s Amtshandlungen prüfen ließ; da diese zu der Überzeugung kamen, A. verfahre in religiöser Beziehung (z. B. auch in der Angelegenheit des Schächtens) lässig und gefährde durch sein Wirken das Religionsgesetz und die Grundlagen des Glaubens, so verfügte er seine Entfernung vom Rabbinat. Der Entscheidung stimmten mehrere bedeutende Rabbiner zu, so R. Mose Sofer aus Preßburg, R. Mose Teitelbaum aus Ujhely u. a. m. A. wiederum, um die gegen ihn aufgetretenen Zeugen zu desavouieren, verfaßte seinerseits eine Anklage gegen die Stadt Csaba, indem er in einem Briefe an Mose Sofer den Mitgliedern seiner Gemeinde Sabbatentweihung, Verstöße gegen die Redlichkeit im Handel und Nachlässigkeit in den Ritualgeboten vorwarf. Nach vielen Bemühungen setzte A. es durch, daß, vornehmlich auf Betreiben von Götz Kohen aus Baja und Salomo Rosenthal aus Budapest, fünf andere Rabbiner zu einem neuen Gericht zusammentraten, vor dem A. von allen Vorwürfen freigesprochen und die Gemeinde Csaba zur Zahlung von 800 Gulden an A. verurteilt wurde. A. wies das Geld zurück und verlangte seine Wiedereinsetzung als Rabbiner, doch wurde dem nicht stattgegeben; er brachte die Angelegenheit vor die ungarischen Gerichte und zog dann durch Belgien, Frankreich, Deutschland, England und Italien, um irgendwo Hilfe zu finden. In Zacharias Frankel, der damals in Dresden Rabbiner war, fand er einen Verteidiger, der in

der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ 1839 einen Brief an R. Mose Sofer („Sendschreiben an den ehrwürdigen Oberrabbiner Herrn Mose Sofer in Preßburg über dessen Verfahren gegen einen Rabbiner in Ungarn“) richtete und ihn zu bestimmen suchte, seine Meinung über A. und sein Urteil zu ändern. Der Brief blieb aber ohne Wirkung auf den Preßburger Rabbiner. 1845 bis 1847 druckte A. in Frankfurt a. M. verschiedene Briefe (deutsch und hebräisch) in seiner Angelegenheit u. d. T. „Ehrenrettung und auf Dokumente gestützte Widerlegung der gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen und Verunglimpfungen“; der hebräische Teil trägt den Titel תומך כבוד. In diesem Werke finden sich auffallenderweise zwei Briefe von R. Akiba Eger aus dem J. 1830 an A., die gegen A. Stellung nehmen; der sonst so milde Akiba Eger riet ihm, sich nicht um eine Rabbinatsstelle zu bemühen, wie er es ihm versprochen habe, und drohte auch, falls A. seine Bestrebungen nicht aufgeben sollte, öffentlich seine Meinung über A. zu sagen. A. mußte gegen Ende seines Lebens von Ort zu Ort wandern und lebte von der Wohltätigkeit der Mitmenschen. Er starb im Krankenhaus zu Altofen.

L. Münz, Rabbi Eleasar genannt Schemen Rokeach, Trier 1895, 131f.; *S. Kohn* in Magyar Zsidó Szemle, 1898, 316–325 und 1899, 17–29.

M.

ALEXANDERSON, DANIEL, Apostat im 16. Jht., Missionar. Nachdem er in Rouen (Frankreich) im J. 1621 zum Christentum übergetreten war, veröffentlichte er einen Brief über die Gründe seines Glaubenswechsels und suchte in ihm auch die Juden zur Taufe zu überreden. Der Brief wurde ins Deutsche, Französische und später auch ins Vlämische durch Petrus Jacobus übersetzt und 1642 in Amsterdam gedruckt. Auch englisch ist er zweimal, London 1688 und 1703, erschienen.

Wolf, Bibliotheca II, 1003; *Cat. Bodl*, Col. 731.

M.

ALEXANDRA, Tochter Aristobuls II. Als Pompejus 63 a. Jerusalem eroberte, führte er Aristobul, dessen Frau, die zwei Söhne und die beiden Töchter als Gefangene fort. In Rom mußte, wie die ganze Königsfamilie, so auch A. vor dem Triumphwagen des Pompejus einherschreiten. Als Aristobul dann flüchtete und ein zweites Mal als Gefangener nach Rom gebracht wurde, wurden seine Frau und Kinder von der Gefangenschaft befreit (56 a.). Die Königsfamilie kehrte nach Jerusalem zurück. Nach der Vergiftung Aristobuls II. (49 a.) entfloh A. mit ihrer Mutter und ihrem Bruder Antigonus nach Chalkis im Libanongebirge, wo sie den Sohn des Regenten Ptolemäus Mennaei, Philippion, heiratete. Auf Betreiben ihres Schwiegervaters wurde ihr Mann ermordet, worauf er selbst sie heiratete. Philippion half ihrem Bruder Antigonus bei seinem ersten Versuch, die Herrschaft in Judäa an sich zu reißen.

Jos., Ant. XIV, 4, 5; 7, 4; 6, 1; *Graetz-Rabinowitsch* I, 481ff.; *Graetz* III⁴, 174, 186.

E.

ALEXANDRA, hasmonäische Fürstin, Tochter Hyrkans II., Gattin des in Pompejus' Auftrage hingerichteten Alexander, des Sohnes Aristobuls II., und Mutter der Mariamne und Aristobuls III. Sie war die mächtigste und klügste Vertreterin des hasmonäischen Herrschergedankens am Hofe des Herodes. Als Herodes bei Hyrkans II. Rückkehr nach Jerusalem (im J. 36a.) den bis dahin unbekannten Chanamel aus Babylonien (oder Ägypten, so Para III, 5) zum Hohepriester einsetzte (weil Hyrkan infolge seiner Verstümmelung durch Antigonus das Amt eines Hohepriesters nicht mehr ausüben durfte), erblickte A. darin eine Zurücksetzung ihrer Familie und schickte, wie ihre und Mariamnes Feinde behaupteten (Jos., BJ I, 439), die Bilder ihrer Kinder der Kleopatra mit der Bitte, auf Marcus Antoniu dahin einzuwirken, daß er ihren Sohn Aristobul durch Herodes zum Hohepriester einsetzen ließe, da er allein als Nachfolger Hyrkans Anspruch auf diese Würde hätte. Auch Mariamne, Herodes' Gemahlin, unternahm Versuche in dieser Richtung, und Herodes sah sich denn auch zum Nachgeben genötigt. Doch bald darauf verdächtigte er A., daß sie mit Kleopatra weitere Verhandlungen zu seinem eigenen Sturze und zur Erhebung ihres Sohnes auf den Königsthron geführt habe, und gab den geheimen Befehl, A. nie mehr aus dem Palast heraus zu lassen. A. ließ nun Särge für sich und ihren Sohn zimmern, um sich in ihnen an die Küste bringen zu lassen und nach Ägypten zu entfliehen. Herodes, der davon erfuhr, vereitelte den Fluchtplan und reichte A. trotz der gegenseitigen Feindschaft die Hand zur Versöhnung, um zu verhindern, daß Kleopatra davon erführe. Gleichzeitig aber beschloß er, Aristobul zu beseitigen. Als nach dem Laubhüttenfeste des J. 35 a., an dem das Volk dem Hasmonäer Aristobul im Tempel zugejubelt hatte, A. zu Ehren ihres Sohnes in Jericho ein Gastmahl veranstaltete, zu dem auch Herodes eingeladen war, wurde Aristobul während der Spiele von seinen Genossen im Bade ertränkt. A., die, wie alle, in Herodes den Urheber dieses Mordes sah, obgleich dieser den Tod für einen unglückseligen Zufall erklärte und großen Schmerz zur Schau trug, wußte sich wieder mit Kleopatra in Verbindung zu setzen und brachte Antonius

dahin, daß er Herodes in Laodicea (Kleinasien) wegen des Todes des Aristobul zur Verantwortung zog. Vor seiner Abreise übertrug Herodes die Reichsverwesung seinem Schwager Josef und beauftragte ihn, A. und Mariamne zu überwachen und letztere zu töten, falls er nicht heimkehren sollte. Kurz darauf entstand in Jerusalem das Gerücht, Herodes sei hingerichtet worden, und in der allgemeinen Unruhe wollten sich A. und Mariamne unter Josefs Schutze zur römischen Legion, die vor Jerusalem lagerte, begeben (33). Herodes, der von seiner Schwester Salome von dem Fluchtplan und der Haltung seines Schwagers gehört hatte, ließ diesen hinrichten; A. aber und Mariamne entgingen vorläufig dem Tode. Nach der Schlacht bei Actium (31) glaubte A., Herodes stürzen und ihren greisen Vater Hyrkan II. wieder auf den Thron erheben zu können; sie überredete diesen, bei den Arabern Schutz zu suchen, bis die politische Lage sich entwirrt hätte und das Verhältnis Octavians zu Herodes klar geworden wäre. Herodes erfuhr von den neuen Intrigen seiner Schwiegermutter, noch ehe er sich zu Augustus begeben hatte, und ließ Hyrkan II. rasch verurteilen und hinrichten. Die Aufsicht über A. und Mariamne übergab er diesmal dem Ituräer Soemus, der denselben Auftrag erhielt, wie einst Josef. Befriedigt kehrte Herodes bald von Rhodus, wo er Octavians Freundschaft gewonnen hatte, nach Jerusalem zurück und ließ Mariamne hinrichten, da er durch seine Schwester Salome von ihrem angeblichen Verrat überzeugt wurde. A. entging nur dadurch dem Tode, daß sie ihre Tochter unter Schimpf- und Schmähreden zum Blutgerüst begleitete. Sie wollte damit Herodes beweisen, daß sie an dem Verrat der Mariamne keinen Anteil hatte; doch konnte sie nicht die Hoffnung aufgeben, ihren Schwiegersohn zu stürzen und Mariamnens Kindern den Thron zu verschaffen. Als Herodes aus Verzweiflung über die Hinrichtung seiner Gattin in eine Krankheit verfiel und Jerusalem verließ, versuchte A., die beiden Befehlshaber der Befestigungen Jerusalems für sich zu gewinnen, um so die Regentschaft an sich zu reißen. Doch erfuhr Herodes davon nach kurzer Zeit und ließ A. ohne Verhör hinrichten (28). Mit ihr verschied das letzte Mitglied des hasmonäischen Königshauses.

Jos., Ant. XV, 2, 6; *idem*, BJ I, 22, 3–5; *Schürer* I⁴, 358, 362, 365, 378 f., 386; *Graetz*, III⁴, 187, 200, 202 f., 216 ff; *Dubnow*, Weltgesch. II, 171, 261, 270; *Klausner*, Hist. Jisr. III, 4; *W. Otto*, Pauly-Wissowa, Suppl. II, 39 ff., 50 ff.

E.

ALEXANDRA, SALOME (gr. Ἀλεξάνδρα; so lautet die Inschrift auf den Münzen; der hebr. Name ist unsicher und wird griechisch verschieden wiedergegeben: Σαλώμη, Σαλαμψιώ, Σαλίνα; hebr. שלמצה, שלציון, שלמינון; 139–67 a.), jüd. Königin, die einzige Frau, die außer der biblischen Atalja als Königin über Judäa regiert hat. Sie war zuerst mit Aristobul verheiratet; nach seinem Tode (103 a.) setzte sie seine von ihm gefangen gehaltenen Brüder in Freiheit, erhob den ältesten, Alexander Jannai, auf den Thron und übertrug ihm auch die Hohepriesterwürde; später heiratete sie ihn. Es wird übrigens nicht ausdrücklich bezeugt, daß es die Witwe Aristobuls war, die den Alexander Jannai heiratete, und deshalb meinen einige Forscher, daß es sich um zwei Personen handelt (vgl. Graetz III, 122 und Klausner, Hist. Jisr. II, 122, dagegen Halevy, Dorot I, 3, 460, der Josephus beipflichtet; auch Schürer stimmt dieser Auffassung zu). Nach Jos., Ant. XIII, 11, 1. 2 war sie die Anstifterin zu dem Mord an dem jüngeren Bruder Aristobuls I., Antigonus. Über ihr Wirken zu Lebzeiten Jannais wissen wir nichts Genaues; talmudische Anekdoten stellen sie als Vermittlerin zwischen ihrem Gatten und ihrem (angeblichen) Bruder, dem Pharisäerführer Simeon b. Schetach (vgl. Graetz IV, Note 13), hin. Während der Belagerung von Ragaba erkrankte Alexander Jannai (76 a.). Die Königin eilte auf diese Nachricht hin in das Kriegslager; dort übertrug Alexander ihr und nicht seinen Söhnen die Herrschaft und soll ihr dabei den Rat gegeben haben, mit den Pharisäern Frieden zu schließen (vgl. dazu Sota 22 b). Gewiß entsprach diese Haltung A.s Neigungen; weniger sicher ist, ob Jannai, der in größter Feindschaft mit den Pharisäern gelebt hatte, eine solche Bestimmung hat treffen können. A.s Bestreben war, das Volk, das an den Pharisäern und ihrer Lehre hing, mit dem Königshause zu versöhnen. Sie setzte ihren ältesten Sohn, den tugendhaften, aber schwachen Hyrkan, zum Hohepriester ein und übte selbst die Königsherrschaft aus; die Trennung dieser beiden Ämter trug zur Verminderung der Reibungen bei. Den jüngeren Sohn Aristobul hielt sie von den Regierungsgeschäften fern. An Stelle der Sadduzäer traten nun Pharisäer als Mitglieder in den Rat (Synedrion) ein und übernahmen die Verwaltung. Nach Josephus, Ant. XIII, 16, 2 war A. nur dem Namen nach Königin, die Macht hielten die Pharisäer in Händen. Jehuda b. Tabbai und Simeon b. Schetach kamen aus der Verbannung zurück und stellten sich an die Spitze des Rates. Die Übernahme der Macht durch die Pharisäer entlud sich bisweilen in Racheakten an den Sadduzäern. Viele Todesurteile wurden vollstreckt, und nur die Intervention des Adels unter Führung des

A.s Wirken

Aristobul bei A. setzte weiteren Verfolgungen ein Ende. Die Regierungszeit A.s (76–67) war im Innern eine Ära des Wiederaufbaus und friedlicher Zustände. Um im Kriegsfall gerüstet zu sein, vergrößerte A. die Armee und baute verschiedene Festungen aus, so besonders Hyrkania, Alexandreion und Machaerus, die nicht nur als Aufbewahrungsstätte für das Vermögen des Königshauses, sondern auch als Stapelplatz für Waffen dienten. Nur ganz vereinzelte kriegerische Handlungen sind aus der Regierungszeit A.s zu nennen: Im J. 71 wurde Aristobul zum Entsatz des vom ituräischen Fürsten Ptolemäus belagerten Damaskus ausgesandt, jedoch ohne Erfolg. Im J. 70 wurde Judäa von dem Armenierkönig Tigranes bedroht, der nach der Eroberung Syriens gegen den Süden vordrang, sich aber auf die Nachricht vom Einfall des Lucullus in

Münze der Alexandra Salome

Armenien von den Grenzen Palästinas zurückzog. Erst gegen das Lebensende A.s drohten dem Lande Gefahren, die inneren Verwicklungen entsprangen. Eine schwere Erkrankung A.s gab das Signal zu einem revolutionären Akt des Aristobul, der sich auf seine sadduzäischen Freunde stützte. Aristobul wollte, um nicht seinem Bruder Hyrkan den Thron nach dem Tode der Mutter überlassen zu müssen, sich rechtzeitig die Macht sichern. Innerhalb von 15 Tagen traten 22 Ortschaften zu ihm über. Als Truppen warb er arabische Söldner an. Die Pharisäer erschienen nun mit Hyrkan vor der kranken Königin, wurden aber von ihr darauf verwiesen, daß ihnen doch ein Heer und Geld zur Unterdrückung des Aufstandes zur Verfügung stände; eine eigentliche Entscheidung wollte sie auf dem Totenbette nicht fällen. Den neuen Bürgerkrieg erlebte sie nicht mehr. — Die Erinnerung an A. blieb im Gedächtnis des Volkes lebendig; noch in talmudischer Zeit erzählte man sich (vgl. Taan. 23a, Sifra Behar I, 110b), daß es während ihrer Regierungszeit in den Nächten zum Sabbat geregnet habe (da das Volk am Sabbat ruhte, brachte der Regen nur Segen und keinen Schaden), daß die Weizenkörner so groß wie Nieren, die Linsen wie Golddenare gewesen seien. Die Regierungszeit A.s war nur eine kurze Epoche der Ruhe vor den bald einsetzenden schweren Kämpfen.

Schürer I, 277, 286–90, 256; *Dubnow*, Weltgesch. II, 154, 165ff.; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 122, 139–151; *Halevy*, Dorot I, 3, 456. 459–460; *Graetz* III, 106, 117–129; *Wellhausen*, Gesch., 276, 280–285; *E. Meyer*, Urspr. d. Chr. II, 310f.

E.

ALEXANDRAI (רבי אלכסנדרי, אלכסנדרא, אלכסנדראי), pal. Amoräer der zweiten und dritten Generation, Agadist, lebte im 3. Jht. In einer anscheinend chronologisch geordneten Reihe von Aussprüchen über ein agadisches Thema finden wir die folgenden Autoren nacheinander aufgezählt: R. Jochanan — A. — R. Josse b. Chanina — R. Abahu (Sanh. 22a), woraus geschlossen werden kann, daß A. zu den Zeitgenossen des R. Jochanan und seiner älteren Schüler gehörte. A. tradiert einige Aussprüche im Namen des R. Josua b. Levi (Ber. 59a; Joma 53b; Sanh. 98a); er übermittelt auch einen Ausspruch R. Jochanans (Gen. r. 71, 10) sowie einen des R. Chija b. Abba (Ned. 41a). Es finden sich aber auch zwei Aussprüche, die R. Josua b. Levi im Namen A.s tradiert (j. R. H. IV, 59c, wiederholt in Pessik. r., בחדש [dort jedoch R. Jehuda b. Levi]; Tanch. Teze, 11). Hyman vermutet, daß an allen diesen Stellen eine Versetzung der Namen vorliege; die Korrektur ist aber nicht zwingend, denn R. Josua b. Levi (oder sein Gefährte R. Jehuda b. L.) konnte sehr wohl Aussprüche eines Zeitgenossen anführen, auch wenn dieser jünger war (vgl. Ket. 77b, die Erzählung über R. Josua b. Levi, R. Chanina b. Pappa und A.). Als Tradenten A.s werden noch u. a. erwähnt: R. Samuel b. Nachman (Tanch. Behar 1; jedoch scheint hier die Angabe der Namen lückenhaft zu sein, denn derselbe Ausspruch ist an mehreren Stellen unter Variierung der Namen der Autoren wiederholt, so in Joma 28b; Gen. r. 49, 6; 64, 4; 95, 3; Tanch. Lech 1; ibid. 11; Midr. Tehil. 1, 13; Agadat Bereschit 13, 1; die richtige LA scheint: R. Acha im Namen von A. und R. Samuel b. Nachman im Namen des R. Jonathan, so in Tanch. Buber Lech 1). R. Huna b. Acha (j. Maas. Sch. V, 56c), R. Huna (Midr. Tehil.. 16, 11) der den Ausspruch A.s übermittelt: Wer eine Beleidigung schweigend anhört, der ist ein „Chassid" (= Frommer); denselben Ausspruch A.s übermittelt R. Abba etwas verändert (ibid. 86, 1). Im Namen A.s tradieren ferner (Gen. r. 71 10) „die Gelehrten des Südens" (dessen Zentrum Lod war); dort war wohl auch A.s Wohnsitz, wo er mit R. Josua b. Levi verkehrte. Von A. stammen u. a. die Aussprüche: Wer hochmütig ist, dem kann auch ein leiser Wind das Glück trüben (Sota 5a). Wer sich mit der Tora beschäftigt, der stiftet Frieden im Himmel und auf der Erde (Sanh. 99b). Daraus daß Gott uns in allen Phasen des Exils immer wieder neue Kraft gibt, erkennen wir, daß er uns Treue hält (Gen.

r. 78, 1; Midr. Tehil. 25, 2). Der Lohn für das Forschen in der Lehre stellt sich erst dann ein, wenn man das erworbene Wissen an Schüler weitergegeben hat (Cant. r. 8, 14). A. wirkte für die Moral auf eigenartige Weise. So rief er einmal vor allem Volk aus: „Wer will ein Lebenselixier haben?" Als die Leute ihn danach fragten, verwies er sie auf Ps. 34, 13–15 so: „Wer da Leben wünscht ... hüte deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor trügerischer Rede. Wende dich ab vom Bösen und übe das Gute, suche den Frieden ..." (Ab. Sar. 19b). Von A. ist ein kurzes Gebet erhalten, das er seinem Hauptgebete anzufügen pflegte; es lautet nach einer Version: Es ist dir wohlbekannt, o Herr, daß es unser Wille ist, deinen Willen zu befolgen; daran hindern uns einzig der böse Trieb und die Knechtung unter Fremdherrschaft; es sei dein Wille, uns aus ihrer Hand zu befreien (Ber. 17a). — Gelegentlich des Vorfalls, daß ein Archont namens Alexandros einen ihm zur Aburteilung übergebenen Straßenräuber freiließ, weil dieser ebenfalls Alexandros hieß, bemerkte A.: Wenn einer, der den Namen eines hochgestellten Mannes führt, schon allein deshalb dem Tode entgeht, um wieviel mehr wird ein Jude bewahrt werden, der ja den Namen Gottes trägt, wie es auch heißt (Joel 3, 5): „Jeder, der den Namen Gottes führt, wird gerettet" (j. Ber. IX, 13b). Es ist wohl kein Zufall, daß die genannte Begebenheit eben durch R. Alexandrai, den Träger des gleichen Namens, erzählt wird. Von A. stammt auch der folgende Ausspruch, den er bei der Erklärung einer Bibelstelle bringt: Und wenn sich alle Menschen zusammentäten, sie vermöchten es nicht, auch nur eine Mücke zu erschaffen (Tanch. Lech, 12). Ein ähnlicher Ausspruch wird von R. Alexandrai b. Chaggai (Juchassin liest: b. Chagra) im Namen des R. Alexandrai Karoba (dem Vorbeter) gebracht: Und wenn sich alle Menschen zusammentäten, sie vermöchten es nicht, den Flügel eines Raben weiß zu machen (Lev. r. 19, 2; in der Parallelstelle Cant. r. 5, 8 sind die Tradenten R. Alexandrai b. Hadrin und R. Alexandrai Karoba). Es liegt daher nahe anzunehmen, daß A. mit R. Alexandrai Karoba oder mit R. Alexandrai b. Chaggai (b. Hadrin) identisch ist; der erwähnte Ausspruch A.s im Tanch. Lech ist jedoch in Gen. r. 39, 21 im Namen von R. Eleasar b. Simra angeführt, ebenso ibid. 84, 2, ebenso in j. Sanh. VII, 2, 5d wo der Autor als R. Eleasar im Namen des R. Josse b. Simra bezeichnet wird.

Frankel, Mebo 64a; *Hyman*, Toledot 158–159; *Bacher*, Tradition u. Guttmanns Register dazu; *id.* Pal. Am. III, 195 ff.

M. G. D. J. B.

ALEXANDRAI DI-ZEDOKA s. Amoräer.

ALEXANDRE, SELIGMANN SAMUEL (1748 bis 1794), Bankier und Industrieller, in den jüdischen Urkunden Nethanel Buchsweiler genannt, geb. 1748 in Buchsweiler (Unterelsaß). A. war in zweiter Ehe mit Rebekka, der Tochter Cerfberrs aus Bischheim, verheiratet und wie dieser als Bankier und Heereslieferant tätig. Ferner betrieb er eine Tabakfabrik in Straßburg und eine Tuchfabrik in Sennheim. 1794 wurde er verhaftet.

R. Reuß, Séligmann Alexandre, ou les tribulations d'un Israélite strasbourgeois pendant la Terreur, Straßburg 1880; *Ginsburger, M.*, Cerfberr et son époque 1908, S. 32.

W. M. Gi.

ALEXANDRENI, jüdische Ackerbaukolonie in Bessarabien, wurde 1837 gegründet. Im J. 1897 betrug die Zahl der Juden in A. 1190 (95% der Gesamtbevölkerung). Es besteht eine Kreditgenossenschaft in A., die 1926 217 Mitglieder zählte.

W.

ALEXANDRETTE (lat. Alexandria minor, arabisch Iskanderun, türkisch Skenderun), Hafen von Aleppo am Mittelmeer, 120 km nordwestlich von dieser Stadt. Alexander der Große baute die Stadt unter dem Namen Alexandrien von Syrien wieder auf. Im Mittelalter gehörte A. zum Fürstentum Antiochien, wurde 1098 von den Kreuzfahrern, 1268 von den Karamanen und 1485 vom Sultan Bajazet I. erobert. Seitdem sank die Bedeutung von A. 1832 schlug dort Mohammed-Ali Pascha die Türken, und 1840 kehrte A. unter türkische Herrschaft zurück, unter der die Stadt bis zum Weltkriege verblieb. Gegenwärtig (1928) gehört A. zum französischen Mandatsgebiet Syrien. — Die Juden leben in A. seit dem frühen Mittelalter. Sie wurden gezwungen, diese Stadt für die Dauer der Christenherrschaft (1098–1268) zu verlassen, kehrten jedoch nach ihrer Eroberung durch die Osmanen zurück. Zur Zeit des Sabbatai Zebi befand sich in A. eine kleine Gemeinde, die seine Partei ergriff; nachdem Sabbatai Zebi vom Judentum abgefallen war, erließ sein Prophet Nathan Benjamin aus Gaza, der nach Damaskus geflohen war, am 20. Nov. 1666 ein letztes Rundschreiben zugunsten des Sabbatai Zebi, zog kurz darauf in Begleitung von 36 Mann, darunter seinem Schwiegervater Samuel Lisbona, feierlich in A. ein und reiste einige Tage darauf nach Saloniki weiter. Im 19. und 20. Jht. befaßten sich die Juden von A. vorwiegend mit der Vermittlung von Handelsgeschäften zwischen den Kaufleuten von Aleppo und den Mittelmeerhäfen. Vor 1914 wohnten in A. etwa 40 jüd. Familien. Infolge des Weltkrieges ging diese

Zahl auf 20 Familien, oder 110–130 Seelen zurück. — Die Synagoge von A. wurde 1867 durch Hudaib Piciotto von Aleppo erbaut. Das Amt des Rabbiners und des Gemeindevorstehers wird vom Stadtrat und Vizepräsidenten der Handelskammer Daud Effendi Sade verwaltet. Die Gemeinde besitzt außer einer Elementarschule (Ketab) keine eigenen Schulen.

Josef ha-Kohen, Dibre ha-Jamim le-Malche Zarefat u-Malche Bet Ottoman ha-Tugar, T. I, S. 47; *Jakob Emden*, Torat ha-Kenaot, S. 21; *Der Erzbetrüger Sabetay Zewy*, Halle 1760, S. 10; *Jakob Sasportas*, Kizzur Zizat Nobel Zebi, S. 39, 43.

G. W. S. A. R.

ALEXANDRIA, Stadt im Staate Louisiana, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die erste Niederlassung von Juden in A. datiert vom J. 1846. Die Synagogengemeinde wurde 1864 gegründet, die erste Synagoge 1870 erbaut. 1884 wurde eine „Bne Brit"-Loge, 1896 eine Gruppe des „National Council of Jewish Women" begründet. 1900 betrug die Zahl der Juden 600.

JE I.
W.

ALEXANDRIEN (arabisch: Al-Iskandarija), die von Alexander dem Großen 332 a. gegründete Stadt in Unterägypten am Mittelländischen Meer, 14 Meilen von der Nilmündung Kanopos (Abukir) entfernt.

A. im Altertum. A. wurde unter den Ptolemäern nicht nur Residenz, sondern auch Mittelpunkt für den Handelsverkehr und das geistige Leben der benachbarten Länder sowie aller Kulturvölker der alten Welt. A. zählte in seiner Blütezeit nahezu 1 Million Einwohner. Nach Josephus (Ap. II, 42; BJ II, 487) siedelte schon Alexander der Große in der neugegründeten Stadt viele palästinensische Juden an; jedenfalls steht fest, daß die Juden A. „von den ersten Zeiten her", wie sich der Kaiser Claudius (Jos. Ant. XIX, 281) ausdrückt, bewohnten; aramäische Inschriften auf der Nekropole von A. sollen ihrer Schrift nach in die Zeit zurückreichen, in der A. gegründet wurde (Schürer III, 41f.).

Unter den Ptolemäern

Die Ptolemäer begünstigten ihre jüd. Untertanen; unter ihrer Regierung nahm die jüd. Bevölkerung Ägyptens rasch zu. Juden aus allen Gegenden der Diaspora strömten in die aufblühende Residenzstadt, und die materiell günstige, sozial gehobene Stellung der jüd. Kolonie führte ihr manchen Proselyten zu. Die guten Beziehungen zum Königshaus, mit dem auch die Juden Palästinas sympathisierten, wurden nur selten gestört. Die jüd. Tradition erzählt über eine Verfolgung seitens eines der Ptolemäer, von der die Juden A.s auf wunderbare Weise errettet worden seien. Obwohl die Judenschaft A.s das Andenken an dieses Ereignis durch ein besonderes Fest feierte, war man schon früh im unklaren darüber, welcher Herrscher der Urheber dieser Verfolgung gewesen sei: Ptolemäus IV. (so IV. Makk.) oder Ptolemäus VII. (so Jos. Ap. II, 5). Eine zufällige Notiz bei einem Schriftsteller des 6. Jhts. (Jordanes 81) bezeugt dagegen, daß diese Metzelei unter Ptolemäus IX (ca. 88 a.) während der Thronwirren stattgefunden habe. Im allgemeinen waren die Ptolemäer den alexandrinischen Juden wohlgesinnt und achteten ihre Rechte. Nur Kleopatra, die letzte ägyptische Herrscherin, soll es abgelehnt haben, in einem Jahre der Hungersnot jüd. Notleidende aus dem Staatsschatz zu speisen (Jos. Ap. II, 5).

Unter römischer Herrschaft

Als die Römer sich Ägyptens bemächtigten, fanden sie bei den Juden Unterstützung. Die palästinensischen und ägyptischen Juden leisteten Julius Caesar wertvolle Dienste, während er in A. belagert wurde (47 a.). Zum Lohne bestätigte der römische Machthaber die Gerechtsame der alexandrinischen Juden, verlieh ihnen neue Privilegien und ließ diesen Gnadenerlaß auf einer ehernen Stele verewigen (Jos., Ant. XIV, 10, 1; die Geschichtlichkeit des Vorganges ist allerdings zweifelhaft). Als dann die Römer Ägypten völlig unterwarfen (30 a.), erneuerte Augustus die Sonderrechte und Freiheiten der alexandrinischen Juden. In dem Briefe des Kaisers Claudius an die Alexandriner (s. weiter unten) heißt es: „Lasset sie (die Juden) nach ihren Satzungen leben wie zur Zeit des göttlichen Augustus". A. wurde zu einem wichtigen Teil des römischen Imperiums, und seine Bedeutung als Handelsemporium wurde dadurch noch erhöht.

Die Zahl der Juden in A. war im letzten Jht. vor dem Untergang des jüd. Staates auf einige Hunderttausende gestiegen. Nach Jos., BJ II, 438 wurde den Juden von den Nachfolgern Alexanders d. Gr. ein eigenes Quartier zugewiesen, und zwei von den fünf nach den ersten fünf Buchstaben des griechischen Alphabets benannten Stadtteilen wurden im 1. Jht. p. als jüd. Bezirke bezeichnet (Philo, Gegen Flaccus, 8).

Judenviertel

Hauptsächlich bewohnten sie den vierten, Delta genannten, Stadtteil (Jos., BJ II, 18, 8) an der Meeresküste, doch abseits vom Hafen (Jos. Ap. II, 4). Dieses Stadtviertel war in der Nähe der Burg nach Osten zu gelegen und sehr dicht bevölkert. Ein Ghetto war es aber nicht, denn viele Juden hatten sich außerhalb dieses Stadtbezirks niedergelassen, namentlich waren

die Geschäftsläden der Juden und ihre Synagogen auf das gesamte Gebiet der Stadt verteilt (Philo, Gesandtschaft an Gajus, 20; Gegen Flaccus, 8). Die alexandrinischen Juden trieben die verschiedensten Gewerbe; es gab unter ihnen allerlei Handwerker (in Tossef. Sukka IV, 6 werden beispielsweise Gold- und Silberschmiede, Weber, Metallarbeiter erwähnt), die sich in ihrem Fach durch große Kunstfertigkeit auszeichneten und selbst nach Palästina berufen wurden, um Ausbesserungsarbeiten im jerusalemischen Tempel vorzunehmen (Arach. 10b), ferner Kaufleute (Getreide-, Vieh-, Sklaven-, Manufakturwarenhändler, Gewürzkrämer), Hausierer, Geldwechsler und Geldverleiher, Reeder und Seeleute, auch Grundbesitzer, Beamte, Unternehmer, Steuerpächter und Zolleinnehmer. Das eigentliche alexandrinische Bürgerrecht besaßen die Juden nicht und suchten es wohl auch längere Zeit gar nicht zu erwerben. Sie bildeten eine selbständige, staatsrechtlich anerkannte Gemeinde (πολίτευμα) mit eigener Gerichtsbarkeit und eigener Verwaltung. Die Gemeinde war autonom und unterstand nicht den bürgerlichen Behörden und deren Jurisdiktion; sie besaß ein eigenes ἀρχεῖον (Gemeindearchiv), faßte eigene Beschlüsse (ψηφίσματα) usw. Dieser jüd. Gemeinde stand ein Ältestenrat (Gerusia) vor, nach dem Muster des großen Synedrions in Jerusalem, der einer tannaitischen Überlieferung zufolge 71 Mitglieder zählte. An der Spitze der Gerusia stand der (anscheinend von den Geronten gewählte) Ethnarch, der das gesamte jüd. Gemeinwesen leitete, oberster Richter der Juden war und die Befugnis hatte, die jüd. Bevölkerung für Gemeindezwecke zu besteuern. Kaiser Augustus hob zeitweilig das Amt des Ethnarchen auf und übertrug die Leitung der Gemeinde dem Ältestenrat (Philo, Gegen Flaccus, 4). Aus Josephus (Ant. XIX, 5, 2) wissen wir jedoch, daß Augustus den Juden gestattete, nach dem Tode ihres Ethnarchen einen Nachfolger zu wählen. Die Quellen nennen für die Zeit nach Augustus keinen Ethnarchen der alexandrinischen Juden, sprechen vielmehr nur von Archonten, die an der Spitze des Ältestenrats standen.

Sprache

Schon im 3. Jht. a. hatten sich die alexandrinischen Juden die griechische Sprache angeeignet und bedienten sich ihrer auch im Verkehr untereinander, obgleich manche von ihnen auch noch des Hebräischen und Aramäischen kundig geblieben waren. Die Gebildeten unter ihnen waren in allen Zweigen des griechischen Schrifttums bewandert. Auf diesem Boden erwuchs eine ausgedehnte geistige und literarische Produktion, in der sich jüdische und griechische Geistesart gegenseitig durchdrangen (s. weiter unten). In A. wurde auch der Pentateuch ins Griechische übersetzt, und der Tag, an dem diese Übersetzung vollendet wurde, galt den alexandrinischen Juden als ein Festtag (s. Septuaginta), während die palästinensischen Juden darin einen Anlaß zu nationaler Trauer sahen. In den alexandrinischen Synagogen (Proseuchen) wurden das „Höre Israel" und alle Gebete in griechischer Übersetzung vorgetragen; selbst die sabbatliche Toravorlesung fand in griechischer Sprache statt. Jedoch blieben die alexandrinischen Juden, ungeachtet ihrer griechischen Bildung, der jüd. Religion und Sitte treu.

Verhältnis zu Palästina

Die große Synagoge in A. war in der Form einer mächtigen Basilika mit doppeltem Säulengang gebaut (Tossef., Sukka a. a. O.); daneben gab es in A. noch viele kleinere Synagogen. Das Verhältnis der alexandrinischen Juden zum Oniastempel (s. d.) ist nicht genügend erforscht. Wir wissen aber, daß die alexandrinischen Juden mit großer Verehrung an Jerusalem und dem dortigen Tempel hingen und in den Juden Palästinas ihre Brüder sahen. Als Alexander Jannai den Pharisäern nachstellte, floh Juda b. Tabbai nach A., und Simon b. Schetach schrieb darauf an die jüd. Gemeinde in A.: „Von mir, der heiligen Stadt Jerusalem, an Dich, meine Schwester Alexandrien. Mein Gatte weilt bei Dir, ich aber sitze verlassen da" (Sota 47b in der Sammlung der Zensurlücken; Sanh. 107a; eine andere LA in j. Chag. 2b). Der alexandrinische Gerichtshof galt auch den Tannaiten als autoritativ (vgl. Tossef. Pea 4, 6); die alexandrinischen Aaronidenfamilien waren ihrer einwandfreien priesterlichen Abstammung wegen so angesehen, daß aus ihrer Mitte sogar ein Hohepriester hervorgehen konnte (Simon b. Boëthos, Jos., Ant. XV, 9, 3). Die reichen alexandrinischen Juden suchten durch Stiftung von Schmuck ihren Namen in Jerusalem zu verewigen; so ließ der Alabarch Alexander die Pfosten des Tempels mit Gold überziehen (Jos., BJ V, 5, 3), und Nikanor brachte aus A. korinthisches Erz und ließ das nach ihm benannte Tempeltor damit beschlagen (Tossef. Joma II, 4). Philo aus A. unternahm zum Wochenfeste die vorgeschriebene Wallfahrt nach Jerusalem und hielt die Erinnerung daran in einem besonderen Buche fest. Viele Juden aus A. machten sich in Jerusalem ansässig, und sie hatten dort ihre eigene Synagoge (Tossef. Meg. III, 6). Auch wird in der Mischna überliefert, daß die Alexandriner ihre Teighebe nach Jerusalem führten, um sie den dortigen Priestern zu übergeben (Chal. IV, 11).

Der Einfluß der alexandrinischen Juden auf ihre griechischen und ägyptischen Mitbürger war außerordentlich groß. Das jüd. Schrifttum hinterließ tiefe Spuren im Geistesleben der heidnischen Stadtbevölkerung und wirkte zersetzend auf die herrschenden polytheistischen Kulte, so daß viele Heiden jüd. Sitten und Lebensformen annahmen. Anderseits gaben auch die Juden dem griechischen Einfluß nach: Philo eifert gegen die Mischehen (de spec. leg. III, 72 ff.) und die Teilnahme der Juden an Mysterien (ibid. I, 319 ff.).

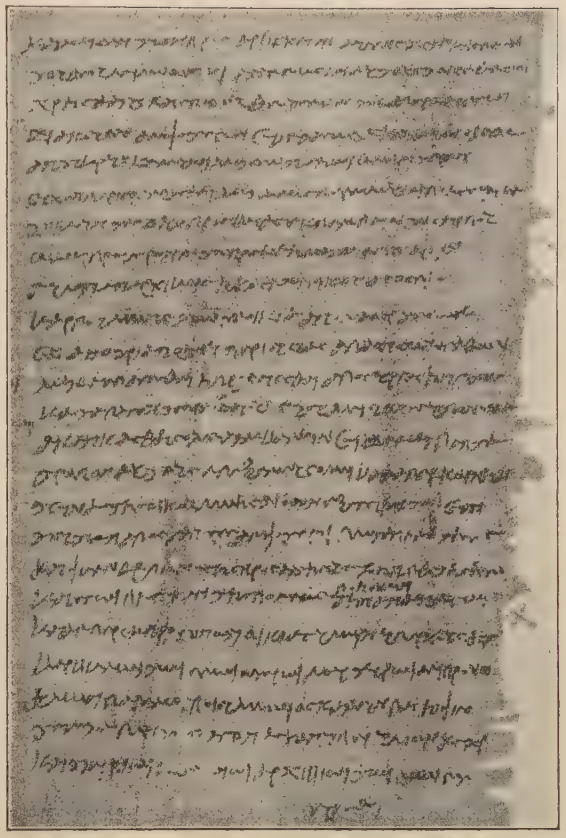
A. ist aber auch die älteste Heimat der judenfeindlichen Bewegung. Die eingeborenen Ägypter waren von altersher den Juden feindlich gesinnt (s. Ägypten), und bereits zu Beginn der Ptolemäerherrschaft veröffentlichte der ägyptische Priester Manetho in griechischer Sprache eine „Ägyptische Geschichte", in der die jüd. Urgeschichte in gehässiger Weise dargestellt ist.

Plan von Alexandrien
Nach Guthe, Bibelatlas, Taf. 19, IV (Wagner & Debes, Leipzig 1926)

Später breitete sich der Judenhaß unter den Bewohnern Ägyptens in dem Maße aus, wie die jüd. Bevölkerung des Landes zunahm. Besonders wurde der Judenhaß der autochthonen Ägypter durch den Umstand genährt, daß die im Gefolge der griechischen Fremdherrschaft ins Land gekommenen Juden von seiten der ptolemäischen Herrscher begünstigt wurden und manche Vorrechte genossen. Im Laufe der Zeit verschmolz das griechisch-makedonische Bevölkerungselement zu einer ethnischen Einheit, während die Juden ihre nationale und religiöse Sonderart bewahrten und sich von ihrer Umgebung unterschieden. Deshalb machte sich ihr Wettbewerb auf allen Gebieten des wirtschaftlichen Lebens fühlbar und rief Mißgunst und Reibungen hervor. In der riesigen, dichtbevölkerten Stadt gab es allerlei Gesindel, das zu Gewalttaten und Plünderungen geneigt war, und dieser Pöbel wurde von den Judenfeinden zu Überfällen auf die jüd. Bevölkerung angestiftet. Schon unter den letzten Ptolemäern soll ein Pöbelhaufe die Juden überfallen und unter ihnen ein Blutbad angerichtet haben (in der Regierungszeit des Ptolemäus IX. Alexander, 88 a.; diese Angabe, die sich bei einem sehr späten Schriftsteller findet, ist fragwürdig; s. oben). Als die Römer die Stadt unterworfen hatten, herrschte in der Bürgerschaft große Erbitterung über den harten Druck der römischen Machthaber, und der lange unterdrückte Groll entlud sich schließlich auf das Haupt der Juden. In der Regierungszeit der ersten friedund ordnungsliebenden Cäsaren wagten die Alexandriner noch nicht, ihre jüd. Nachbarn zu überfallen. Als jedoch Gajus Caligula den Thron bestieg, wurden alle wilden Triebe der Menge entfesselt. An der Spitze der Judenhasser stand damals der Schriftsteller Apion, der eine Schmähschrift gegen die Juden veröffentlichte und unwahre Beschuldigungen gegen sie erhob. Auch der Gymnasiarch Isidorus hielt Brandreden gegen die Juden und schürte den Haß der Menge gegen sie. Im Sommer 38 kam Agrippa I. auf der Durchreise zu der ihm von Caligula geschenkten Tetrarchie nach A. und wurde von der jüd. Bevölkerung mit Jubel empfangen. Dies erregte die Wut der heidnischen Bürgerschaft. Unter der stillschweigenden Duldung des Statthalters Flaccus verhöhnten sie Agrippa öffentlich, stürmten hierauf die Synagogen und stellten in ihnen die Bildsäulen des Kaisers Caligula auf, deren göttliche Verehrung der Kaiser von allen seinen Völkern gefordert hatte. Einzelne Synagogen wurden vom Pöbel eingeäschert (Philo, Gesandtschaft an Gajus 11–15). Flaccus, der sich bei Caligula mißliebig gemacht hatte, glaubte durch Begünstigung der judenfeindlichen Ausschreitungen das Wohlwollen des Kaisers wiedergewinnen zu können, und ordnete an, daß die kaiserlichen Standbilder in den Synagogen verbleiben sollten. Auch ließ er verkünden, die Juden in A. seien als Fremde anzusehen und besäßen keine Bürgerrechte (Philo, Gegen Flaccus 4, 6, 8; Gesandtschaft 17, 45). Damit waren die Juden für vogelfrei erklärt worden. Man trieb sie aus allen Teilen der Stadt in ihren Wohnbezirk (s. oben), plünderte ihre Läden und setzte diese dann in Brand. Viele Juden wurden in die Flammen geschleudert. Sie konnten ihr Stadtviertel nicht verlassen; wer von ihnen in den nichtjüdischen Stadtteilen betroffen wurde, erlitt einen qualvollen Tod. Selbst heidnische Ägypter, die aus Mitleid Juden bei sich aufgenommen und vor der Wut der Menge geschützt hatten, wurden zu Tode mißhandelt. Der Statthalter ließ 38 jüdische Geronten festnehmen und in Gegenwart des Pöbels geißeln. Viele von ihnen erlagen der schweren Züchtigung (Gegen Fl. 10). Ferner entsandte Flaccus unter dem Vorwande der Durchsuchung nach Waffen, deren Tragen von ihm einige Jahre vorher bei Todesstrafe verboten worden war (Wilcken, Chr. 13), Soldaten ins jüd. Stadtviertel, die dort wüste Ausschreitungen begingen. Agrippa setzte den Kaiser durch Eilboten von allen diesen Ereignissen in Kenntnis, und Flaccus wurde daraufhin nach Rom beschieden, wo er früherer Verfehlungen wegen zur Verbannung verurteilt und danach im Auftrage des Kaisers hingerichtet wurde. Der neue Statthalter Pollio konnte zwar die Ruhe einigermaßen wiederherstellen, wagte es jedoch aus Furcht vor dem Kaiser nicht, die Bitte der Juden um Entfernung der kaiserlichen Bildsäulen aus den Synagogen zu erfüllen. Die Juden schickten eine Gesandtschaft an den Kaiser, an deren Spitze der Philosoph Philo stand. Um einen etwaigen Erfolg dieser Gesandtschaft zu hintertreiben, begab sich gleichzeitig eine Abordnung der heidnischen Bürgerschaft zu Caligula, unter der auch der Judenfeind Apion sich befand. Am Hofe Caligulas gewannen die Judenfeinde die Oberhand (Philo, Gesandtschaft 44–46; Jos., Ant. XVIII, 8, 1). Diese „Disputation" fand im Sommer d. J. 39 p., nach anderen 40 p., statt. Die alexandrinischen Juden mußten nunmehr das Schlimmste befürchten. Aus ihrer Not befreite sie erst der gewaltsame Tod Caligulas (Anf. 41 p.). Dessen Nachfolger, der Kaiser Claudius, war dem König Agrippa I., der zwischen ihm und dem römischen Senat Frieden gestiftet hatte, zu Dank verpflichtet und nahm die Juden in Schutz. Er erließ ein Edikt, das die Rechte und Privilegien der alexandrinischen Juden von neuem bekräftigte (Jos., Ant. XIX, 5, 2). Diese griffen nun

Judenfeinde

ihrerseits ihre Feinde an und nahmen an ihnen Rache. Die griechische Bürgerschaft sandte eine Abordnung an den neuen Kaiser, um ihn zu seinem Regierungsantritt zu beglückwünschen und sich zugleich über die jüd. Bevölkerung zu beschweren. Der Kaiser antwortete (Ende 41) mit einem Schreiben, dessen vollständigen Wortlaut eine Papyrusurkunde aufbewahrt hat, die an der Stelle der alten mittelägyptischen Stadt Philadelphia zutage gefördert wurde. Im J. 53 p. wurden die Führer der Judenfeinde, der oben genannte Gymnasiarch Isidorus und sein Genosse Lampon, vor das kaiserliche Gericht nach Rom geladen, zum Tode verurteilt und hingerichtet. Die Judenfeinde in A. sahen in ihnen Märtyrer einer heiligen Sache. Unter den aufgefundenen Papyri befindet sich ein im J. 41 geschriebener Brief eines griechischen Kaufmanns aus A. an einen griechischen Geschäftsfreund, worin dieser ermahnt wird, „sich vor den Juden in acht zu nehmen, wie sich alle Welt vor ihnen in acht nimmt", und sich mit seinem Gläubiger zu vergleichen, damit er nicht gezwungen sei, zur Tilgung seiner Schuld eine Anleihe bei einem Juden aufzunehmen. — Als der große Aufstand der palästinensischen Juden gegen Rom begann (66), ergriff die alexandrinische Bürgerschaft die Gelegenheit und berief eine große Volksversammlung nach dem Amphitheater ein, um Abgeordnete zu wählen, die bei Kaiser Nero vorstellig werden sollten, er möchte den Juden ihre Rechte entziehen. Einige Juden hatten es gewagt, die Versammlung zu besuchen, wurden erkannt und von der erbosten Menge durch die Straßen der Stadt geschleift, um auf einem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Die jüd. Bevölkerung kam ihnen zu Hilfe, rüstete sich mit Fackeln aus und schickte sich an, das Amphitheater, worin die judenfeindliche Bürgerschaft versammelt war, in Brand zu stecken. Der Statthalter Tiberius Julius Alexander, ein abtrünniger Jude (Neffe Philos), befahl den Juden heimzukehren, diese leisteten der Anordnung jedoch keine Folge. Da entsandte der Statthalter die gesamte römische Besatzung nach dem jüd. Stadtviertel (dem Stadtbezirk Delta), und nach kurzem Straßenkampf überwältigte das Militär die jüd. Bewohnerschaft, setzte die Häuser in Brand und richtete unter den Juden ein Blutbad an. Die Zahl der jüdischen Toten betrug, wie angegeben wird, 50–60000; erst danach befahl der Statthalter den Truppen, das Stadtviertel zu räumen. Darauf drang noch der Pöbel in die Häuser der Juden ein und beraubte und plünderte die Leichen. Nur mit Mühe und Not gelang es dem Statthalter, das Viertel von dem Gesindel zu säubern (Jos., BJ II, 18, 7–8; s. d. VII, 8, 7).



Schlußkolumne des Schreibens des Kaisers Claudius an die Alexandriner

Nach Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandreia, 1926

Übersetzung des Wortlautes:

. . . sie (die Juden) in der Ausübung ihres herkömmlichen Gottesdienstes nicht zu verhöhnen, sondern ihnen die Beobachtung ihrer Sitten zu erlauben wie zur Zeit des seligen Augustus, deren Beobachtung auch ich nach Anhörung beider Parteien bestätigt habe. Und den Juden andererseits gebiete ich, nicht über das hinauszustreben, was sie bisher besaßen und nicht künftighin, als ob sie in zwei verschiedenen Städten lebten, zwei Gesandtschaften zu schicken, was früher niemals vorgekommen ist, noch sich in die Kampfspiele der Gymnasiarchen und Kosmeten einzudrängen, sondern daraus, was sie besitzen, Vorteil zu ziehen und in einer fremden Stadt den Überfluß aller Güter zu genießen; auch nicht Juden einzuführen oder zuzulassen, die aus Syrien oder Ägypten herabsegeln und mich dadurch zu nötigen, um so mehr Verdacht zu schöpfen; anderenfalls werde ich mit allen Mitteln gegen sie vorgehen als Menschen, die in der ganzen Welt eine allgemeine Seuche erregen. Wenn ihr auf beiden Seiten von solchen Vorgehen absteht und bereit seid, im gegenseitigen Frieden und Freundschaftlichkeit zu leben, so will ich meinerseits auch weiterhin die altbewährte Sorge für die Stadt beweisen, die meinem Hause seit altersher freundschaftlich verbunden ist. Meinem Freund Barbillus, der auch jetzt allen Eifer bei dem Kampf für euch angewandt hat, bezeuge ich für immer meine Fürsorge für eure Sache wie auch meinem Freunde Tiberius Claudius Aretubius. Lebet wohl!

Nach der Zerstörung Jerusalems

Nach der Zerstörung Jerusalems flohen viele Zeloten und Sikarier nach A. und wollten nach Josephus (BJ VII, 10, 1; die Glaubwürdigkeit des Berichts unterliegt jedoch manchem Bedenken) die jüd. Bevölkerung A.s zum Aufstand gegen die Römer anstiften. Die verantwortungsbewußten Führer der Judenschaft kamen jedoch der Gefahr zuvor und lieferten die judäischen Aufrührer den römischen Behörden aus (72). Im selben Jahre ordnete Kaiser Vespasian die Schließung des Oniastempels an und belegte die Judenschaft mit einer Kopfsteuer in Höhe des halben Schekels, den sie bis dahin für die Zwecke des Tempels herzugeben pflegte. (Wie es scheint, war dies die in Ägypten Ἰουδαίων τέλεσμα genannte Abgabe). Dies bedeutete für die Juden eine wesentliche Rechtsverkürzung. Die Privilegien der Juden in A. ließ aber Vespasian, trotz des Drängens der Alexandriner ungeschmälert bestehen (Jos. Ant. XII, 3, 1). Auch vermieden es die Römer, die Glaubensfreiheit der Juden anzutasten. Nach dem Untergang des jüdischen Staates gestalteten sich die Beziehungen zwischen dem Überrest der palästinensischen Juden und den jüd. Alexandrinern noch freundschaftlicher. Der Tannaite R. Josua b. Chananja, der halachische Anfragen der „Alexandriner" beantwortet (Neg. XIV, 13; Nid. 69b), scheint während seiner Reisen nach Rom wiederholt in A. geweilt zu haben. Aus A. kamen Schüler zum Besuch der tannaitischen Lehrhäuser nach Palästina, darunter der nachmals unter dem Namen R. Jochanan ha-Sandelar bekannte hervorragende Gelehrte des 2. Jhts. Längere Zeit hindurch hatten die alexandrinischen Juden von seiten der Römer keine Verfolgungen zu erleiden. Hingegen steigerte sich der Haß zwischen ihnen und den griechischen Bürgern immer mehr. Im J. 113 sandte die alexandrinische Bürgerschaft wiederum eine Abordnung nach Rom, die sich bei Kaiser Trajan über die Juden beschwerte, während die Juden ihrerseits sechs Delegierte beauftragten, den Alexandrinern gegenüber die jüd. Sache vor dem Kaiser zu vertreten. Plotina, die Gemahlin Trajans, und viele römische Senatoren nahmen für die Juden Partei, und unter ihrem Einflusse setzte der kaiserliche Gerichtshof die griechischen Alexandriner ins Unrecht. Der Sprecher der griechischen Abordnung rief hierauf dem Kaiser zu: „Dein Gerichtshof ist voll rebellischer Juden!" (Oxyrhynchos-Papyrus X, 1242). Im J. 115 zog Trajan zum Kampf gegen die Parther aus, und als Folge dieses Kriegszugs entstand unter den Juden der Diaspora eine messianische Bewegung, die zu dem unglücklichen Aufstand der Juden gegen die römische Macht in Kyrene und in Ägypten führte. Der römische Statthalter in Ägypten, Lupus, wurde geschlagen und mußte sich mit seinen Truppen nach A. zurückziehen, wo sein Heer sich auf die Juden stürzte. Es entspannen sich erbitterte Straßenkämpfe, die zur Zerstörung ganzer Stadtteile, namentlich des Judenviertels, führten. Auch das stolze Bauwerk der großen alexandrinischen Synagoge sank zu jener Zeit in Trümmer (zw. 114 u. 117). Eine Baraita (j. Sukka V, 1) kleidet den nationalen Schmerz um jenes Ereignis in folgende Worte: „In jener Stunde wurde die Kraft Israels gebrochen, und sie wird nicht wiederkehren, bis dereinst der Davidssproß (der Messias) erscheint." Der Statthalter Lupus scheint jedoch die völlige Ausrottung der alexandrinischen Juden nicht gewünscht zu haben. Er ließ die zerstörten Stadtteile und auch das jüd. Viertel rasch wieder aufbauen und befahl der hellenischen Bevölkerung, die in ihrem Besitze befindlichen Waffen abzuliefern. Den Juden wurde wieder ein besonderes Stadtviertel zugewiesen. Auch scheint der Statthalter die jüd. Bevölkerung ermuntert zu haben, vor dem neuen Kaiser Hadrian über das ihnen von den Alexandrinern zugefügte Unrecht Klage zu führen. Die Griechen sandten zu ihrer Rechtfertigung ebenfalls Abgeordnete nach Rom. Die Entscheidung des Kaisers ist nicht näher bekannt; doch wird angenommen, daß einer der griechischen Abgesandten festgehalten und zum Tode verurteilt worden ist. Die jüd. Gemeinde in A. geriet nach diesen aufreibenden Kämpfen in Verfall. In späterer Zeit aber hob sich der Wohlstand offenbar wieder (vgl. Synesius Epist. 4). Die griechische Bildung der alexandrinischen Juden nahm ebenso wie die der anderen Bevölkerungsteile in dem Maße ab, als das Christentum sich ausbreitete. Die literarische Produktion des alexandrinischen Judentums hörte um die Mitte des 2. Jhts. gänzlich auf. In religiöser Beziehung waren die Juden A.s von Palästina abhängig, hielten jedoch an ihren alten Bräuchen fest. R. Jose sandte (Mitte des 4. Jhts.?) den Alexandrinern die gültige Festordnung und ermahnte sie, den für die Diaspora eingeführten zweiten Festtag heilig zu halten. Daneben ahmten die jüd. Massen die Lebensweise ihrer nichtjüdischen Nachbarschaft nach: mit dieser füllten sie Theater, Zirkus und sonstige Vergnügungsstätten, und oft genug kam es hier zu ernsten Streitigkeiten zwischen den beiden Volksteilen. Als das Christentum im 4. Jht. zur Herrschaft gelangte, nahm der Judenhaß einen religiösen Charakter an, der seine Gefährlichkeit noch steigerte. Der christliche Klerus stachelte häufig den städtischen Pöbel

gegen die „verworfenen" Juden, die „Mörder des Heilands", auf. Die Juden nahmen ihrerseits Anteil an den Kirchenwirren der Zeit (Athanasius, patrol. graece 25, 227ff.; Theodoret, hist. eccl. 4, 21 und 25); unter Julian sollen sie eine christliche Kirche verbrannt haben (Ambrosius, Epist. 40, 15).

Unter christlicher Herrschaft

Zur Zeit des Patriarchen Cyrill, des bekannten alexandrinischen Kirchenvaters, entstand ein heftiger Konflikt zwischen der jüd. und der christlichen Bevölkerung. Nach dem Bericht eines christlichen Schriftstellers (Sokrates, Kirchengeschichte VII, Kap. 13) hätten sich die Juden an einem Sabbat zugleich mit den Christen im Theater eingefunden. Als sie unter den Versammelten einen Lieblingsjünger Cyrills bemerkten, sollen sie dem Statthalter zugerufen haben, dieser Jünger sei nur erschienen, um in der Menge Streit zu entfachen; worauf der Statthalter den Jünger ergreifen und foltern ließ. Cyrill habe nunmehr den Juden Vergeltungsmaßnahmen angedroht, die unter den jüd. Massen große Erregung hervorgerufen und sie veranlaßt hätten, einen nächtlichen Überfall auf die Christen zu veranstalten. Des Nachts alarmierten sie die Stadt mit der Schreckensnachricht, in einer christlichen Kirche sei Feuer ausgebrochen. Als die Christen zur Löschung des Brandes herbeieilten, seien die Juden über sie hergefallen und hätten viele von ihnen getötet. Cyrill habe tags darauf mit einer großen christlichen Menge die Synagogen, in denen die Juden versammelt waren, gestürmt, einen Teil der Juden umgebracht und den Rest aus der Stadt vertrieben. Der historische Gehalt dieses tendenziösen Berichtes ist sehr zweifelhaft, immerhin scheint die Vertreibung der Juden aus A. (ca. 415) tatsächlich stattgefunden zu haben. Später aber müssen die Juden zurückgekehrt sein, denn im 7. Jht. sind einige einflußreiche Juden in A. bekannt (Juster II, 328), und im Kapitulationsvertrag A.s vom J. 642 ist ausdrücklich das Wohnrecht der alexandrinischen Juden stipuliert.

Rapoport, Erech, s. v.; *Graetz* II, III, IV, passim; *Schürer* I³, 65–70, 495–507, 640, 664–667; III⁴, 35ff., 76–79, 139, 420ff.; *v. Dobschütz*, Jews and Antisem. in ancient Alex., Chicago 1904; *A. Bludau*, Juden und Judenverfolg. im alten Alexandrien, Münster 1906; *Wilcken*, Zum alexandrin. Antisemitismus, Abhandl. d. sächsischen Ges. d. Wiss. 57, 1909; *L. Blau*, Papyri u. Talmud, Leipzig 1911; *Juster*, passim; *W. Weber*, Hermes, L. 1915, 44ff.; *v. Premerstein*, Hermes, LVII, 1922, 266ff.; *idem*, Philologus, Suppl. XVI; *Neppi Madona*, Aegyptus II, 1920–21, 253ff.; III, 1922, 17ff.; *Leo Fuchs*, Die Juden Ägyptens in ptolem. u. röm. Zeit, Wien 1924; *W. O. Gray*, Americ. Journ. of Semit. Lang. and Liter., XL, 1923–24, 14–29; *H. Idris Bell*, Jews and Christians in Egypt (London, Brit. Mus. 1924), p. 10ff.; *idem*, Juden und Griechen im römischen Alexandreia, AO, Beiheft IX, 1926; *S. Reinach*, Comptes rendus de l'académie des inscriptions 1924, 313ff.; *Th. Reinach*, REJ 1924, 113ff.; *R. Laqueur*, Klio 1925, 95–106; *M. Engero*, ibid. 165ff.; *Willrich*, Hermes, LX, 1925, 482ff.

Kultur und Schrifttum der Juden in A. — A., die Metropole des Hellenismus, ist zugleich die Heimat der sogenannten jüd.-hellenistischen Kultur. Infolge der engen Berührung mit der hellenischen Umwelt eigneten sich die Juden griechische Sitten und Bräuche an; durch das Medium der griechischen Umgangssprache gelangten sie zu der griechischen Gedankenwelt. Die hellenische Kultur galt auch den Juden als die Kultur schlechthin, und die um jene Zeit bereits zum Gemeingut der gebildeten Welt gewordenen alten griechischen Dichter und Denker wurden von ihnen ebenfalls verehrt und in ihren Schöpfungen vielfach nachgeahmt. Allein ungeachtet des innigen Kontaktes mit griechischer Weisheit und Gesittung konnten die Juden A.s die auf dem Polytheismus beruhende hellenische Kultur als Ganzes nicht anerkennen; sie hielten vielmehr an der eigenen Tradition fest und waren bestrebt, die neuen geistigen Errungenschaften in den Rahmen der jüd. Überlieferung einzufügen. So entstand das eigenartige Gebilde der hellenistisch-jüdischen Kultur, dem Wesen nach eine Erweiterung der ursprünglichen jüd. Weltanschauung durch Auseinandersetzung mit der hellenistischen Weltkultur und gleich dieser von universalistischem Gepräge. Diese beiden Spielarten der hellenistischen Kultur, die heidnische und die monotheistisch-jüdische, nahmen nun miteinander den Wettbewerb um die Weltgeltung auf. A. war der Hauptschauplatz dieses weltgeschichtlichen Ringens, das mit großer Erbitterung ausgefochten wurde. Die Heiden warfen den Juden ihre nationalreligiöse Absonderung vor, die der kosmopolitischen Tendenz des Hellenismus zuwiderlief und als unberechtigter nationaler Dünkel empfunden wurde. Demgegenüber beriefen sich die Juden auf ihre geläuterte Gottesvorstellung und höhere Moral und begründeten die traditionelle Absonderung mit der Notwendigkeit, ihre eigenen Kulturgüter in ungetrübter Reinheit zu erhalten. Mit besonderem Nachdruck betonten die Juden A.s ihre Mission, die monotheistischen Anschauungen, ethischen Grundsätze und religiösen Vorschriften des Judentums in der andersgesinnten Welt zu verbreiten und dadurch das Seelenheil der Heiden zu fördern. Im Kampfe der Meinungen waren die Heiden zahlenmäßig überlegen, und ihre Ansichten besaßen vom hellenistischen Standpunkte aus die größere Legitimität; deshalb mußten sich die

Juden auf die Defensive beschränken. Doch führte dieser zähe Verteidigungskampf schließlich zur völligen Zersetzung der heidnischen Gedankenwelt. In geschickter Form spielten die Juden die führenden Geister der hellenistischen Welt, die alten Dichter und Philosophen, gegen die jüngere heidnische Kultur aus: sie behaupteten, daß die großen Hellenen der Vorzeit mit den landläufigen heidnischen Vorstellungen nichts gemein gehabt hätten; ihre Ansichten seien vielmehr mittelbar oder unmittelbar jüdischen Quellen entlehnt. Den Hellenen gegenüber waren die Juden darauf bedacht, die universalen Momente des Gesetzes und der prophetischen Schriften in den Vordergrund zu rücken und die partikularistischen nationalen Züge zu mildern bzw. umzudeuten. Die hervorragenden Persönlichkeiten des Judentums wurden von ihnen häufig als Männer von der Art der hellenischen Weisen dargestellt, die, von prophetischem Geiste erfüllt, einen gottgefälligen Lebenswandel geführt hätten. Das auf diese Weise zustande gekommene Kompromis zwischen jüdischer Lehre und griechischer Weisheit hatte eine doppelte Funktion: eine innerjüdische und eine nach außen gerichtete. Die jüdische Lehre sollte den Heiden in möglichst günstigem Licht gezeigt, dem Judentume selbst sollten neue geistige Inhalte zugeführt werden, die es gegen den Ansturm der Außenwelt wirksam schützten.

Die jüdisch-hellenistische Kultur fand ihren nachhaltigsten Ausdruck im alexandrinisch-jüdischen Schrifttum. Die Grundlage dieses Schrifttums bildete die griechische Bibelübersetzung, die sogenannte Septuaginta. Bereits in deren ältestem Teil, der Pentateuchübersetzung, ist die apologetische Tendenz deutlich wahrnehmbar, die die gesamte jüdisch-hellenistische Literatur kennzeichnet; es wurden darin mehrere Interpolationen vorgenommen, die dem griechischen Geschmack Rechnung trugen. Die griechische Bibelübersetzung bedeutet einen Wendepunkt in der Kulturgeschichte. Einerseits wurde mit ihr das wichtigste geistige Fundament des Diasporajudentums gelegt, andererseits machte sie die jüdische Lehre der ganzen damaligen Kulturwelt zugänglich und wurde in der Folgezeit zum Eckstein einer neuen Weltkultur.

Septuaginta

Auf der Bibelübersetzung fußt das spätere jüd.-alexandrinische Schrifttum in griechischer Sprache. Demetrius, anscheinend ein jüd. Alexandriner, verfaßte auf Grund biblischer Angaben und eigener chronologischer Kombinationen einen Abriß der jüd. Urgeschichte mit genauer Datierung aller Ereignisse. Andere versuchten den biblischen Stoff in der Form griechischer Dichtung zu bearbeiten: Philo, der Epiker, verfaßte eine größere Dichtung „Jerusalem" nach Art des homerischen Heldenepos; Ezechiel, der Tragiker, schrieb eine Tragödie „Der Auszug (aus Ägypten)"; möglicherweise dachte er an die Schaffung einer jüd. Bühne mit nationalem Repertoire. Autoren, die hauptsächlich für jüd. Leser schrieben, gab es wohl genug; noch zahlreicher waren die Schriftsteller, die ein fremdes Publikum vor Augen hatten. Zu diesen letzteren gehört wohl der in der stoischen Ethik und platonischen Psychologie bewanderte Verfasser der „Weisheit Salomos". Das sogenannte vierte Makkabäerbuch (fälschlich dem Jos. zugeschrieben, wahrscheinlich in A. entstanden) bedient sich des Beispiels der jüdischen Märtyrer, um stoische Lehrsätze zu illustrieren, scheint also ebenfalls in propagandistischer Absicht geschrieben zu sein. Im Kampfe zwischen Judentum und hellenistischem Heidentum wurde häufig die Frage nach dem Alter des jüdischen Volkes und seiner Lehre aufgeworfen. Die Ägypter und Griechen beanspruchten für sich das höhere Alter und schlossen daraus, daß ihre Kulturen die größere Legitimität besäßen. Als Beweis führten sie an, daß die Juden in älteren schriftlichen Denkmälern fremder Völker gar nicht erwähnt seien; woraus zu schließen sei, daß sie in früheren Zeiten nicht existiert hätten oder wenigstens völlig unbekannt geblieben seien. Demgegenüber waren die Juden bemüht, das hohe Alter ihrer Nation und ihres eigenen Schrifttums nachzuweisen. Ein großer Teil der apologetischen jüdisch-alexandrinischen Literatur ist pseudepigraphisch, d. h. älteren und bekannteren Persönlichkeiten zugeschrieben. Dieser Gattung gehört der „Aristeasbrief" an, in dem ein hoher Beamter des Königs Ptolemäus II. das Lob der Juden und ihres Gesetzes verkündet. Ein Buch „Über Abraham" oder „Über die Juden", in A. entstanden, wurde als Werk des Hekatäos aus Chios (oder Abdera) ausgegeben. Ebenfalls apologetisch und stark propagandistisch sind die jüdischen Teile der unter dem Namen der Sibylle erschienenen Gesänge. Verschiedene gut nachgeahmte Verse und Sentenzen zur Verherrlichung des jüdischen Volkes wurden den großen griechischen Dichtern (Homer, Hesiod, den Tragikern u. a.) in den Mund gelegt. Die meisten jüdischen Schriftsteller waren nicht nur von dem höheren Alter des Judentums überzeugt, sondern auch davon, daß alles Lobenswerte im Leben und Schaffen anderer Völker jüdischen Quellen entsprungen sei. Manche gingen so weit, sämtliche Kulturformen der heidnischen Völker auf jüd. Ursprung zurückzuführen. Der mit

Dichtung

Apologetik

dem Namen Artapanus bezeichnete Historiker trug kein Bedenken, die jüdische Tradition zu diesem Zweck auf merkwürdige Weise zu entstellen. Nach seiner Behauptung war der Erzvater Abraham Vater aller ägyptischen Künste, alles Glaubens und Aberglaubens, Jakob Stifter des Sonnenkultus zu Heliopolis und Mose Begründer des ägyptischen Tier- und Apisdienstes wie auch Urheber der alten griechischen Religion und Kunstübung usw.

Philosophie

Den stärksten Ausdruck fand die jüdisch-hellenistische Synthese in der alexandrinischen Religionsphilosophie, dem ersten Versuch einer systematischen Verknüpfung jüdischer und fremder Lehren. Die jüdisch-alexandrinischen Philosophen läuterten die Gottesvorstellung durch eine weitgehende, konsequent durchgeführte Abstraktion, zogen das Verhältnis zwischen Gott und Welt in das Gebiet metaphysischer Spekulation und waren bestrebt, die religiösen Satzungen des Judentums auf Vernunftgründe zurückzuführen und nach logischen Gesichtspunkten zu klassifizieren. Die Bibel wurde von ihnen entsprechend ihren Zwecken in einer Art interpretiert, die von neueren Forschern „hellenistischer Midrasch" genannt wird. Bereits Aristobulus (ca. 160 a.), vielleicht der älteste jüdisch-alexandrinische Philosoph, scheint ein Meister in dieser Art der Exegese gewesen zu sein. Die ihm zugeschriebenen Fragmente (bei den Kirchenvätern) weisen darauf hin, daß er in der Bibel viele Analogien zu den Ansichten und Sentenzen griechischer Philosophen entdeckte und daraus zu der Schlußfolgerung gelangte, die griechische Philosophie sei von der Bibel entscheidend beeinflußt. Nach seiner Meinung muß es eine uralte griechische Bibelübersetzung gegeben haben, die bereits viele Jahrhunderte vor der sogenannten Septuaginta den großen hellenischen Dichtern und später auch den Philosophen vorgelegen hatte. Die Annahme, daß die griechische Philosophie, namentlich die platonische, letzten Endes auf das jüdische heilige Schrifttum zurückgehe, dessen Kenntnis bei ihren Meistern vorauszusetzen sei, drang in die Werke sämtlicher jüdisch-hellenistischen Schriftsteller ein, ja sogar Nichtjuden schlossen sich ihr in der Folgezeit an (so Numenius aus Apamea, 2. Jht. p., der Plato einen „attizisierenden Mose" genannt hat); auch bei neueren Forschern fand sie mehrfach Zustimmung. Das Wort Gottes, durch welches die Welt nach dem Berichte der Genesis erschaffen worden ist, wird in dem aristobulischen Fragment als „Kraft", „Aktion" (δύναμις) gedeutet, unter Berufung auf griechische Philosophen, die ähnliche Ansichten aussprechen. Die Aristobulusfragmente werden übrigens von manchen Gelehrten als Produkt eines späteren Zeitalters betrachtet.

Philo

Der bedeutendste Schriftsteller der jüdisch-alexandrinischen Epoche war Philo aus A. (Philo Judaeus). Er schrieb mehrere Werke über die jüdische Lehre und die jüdischen Gesetze, über das Leben der Erzväter und Mose, apologetische Abhandlungen und einige Schriften über die Schicksale der alexandrinischen Gemeinde seiner Zeit. Neben seiner gediegenen Kenntnis der Originalwerke der griechischen Philosophen (vor allem der Schriften Platos), die er als „göttliche Männer" verehrte, war Philo in den kanonischen jüd. Schriften gründlich bewandert und auch mit der palästinensischen Halacha und den jüd. exegetischen Methoden vertraut. Ein Neuplatoniker mit stoischem und pythagoräischem Einschlag, zugleich überzeugter Jude, fand Philo einen eigenen Weg, die griechischen und jüd. Ideen zu harmonischer Einheit zu verschmelzen. Dazu diente ihm die ebenso den griechischen Philosophen wie den damaligen jüd. Gesetzeslehrern geläufige Methode der allegorischen und symbolischen Interpretation des alten anerkannten und heilig gehaltenen Schrifttums. Auf diese Weise gelang es Philo, in die Bibel philosophische Gedankengänge hineinzudeuten und andererseits aus griechischen Lehren praktische Folgerungen im Sinne der jüd. Gesetze, Bräuche und Sitten zu ziehen. Die Kluft zwischen Geist (Gott) und Wirklichkeit (Welt) wurde durch ihn vermittels der nach platonischer Art hypostasierten und nach stoischem Vorbild mit lebendiger Wirksamkeit ausgestatteten Ideen überbrückt. Diese Ideen, die er „logoi" nannte, identifizierte er mit den Engeln der heiligen Schrift und stellte an ihre Spitze den Λόγος (Logos) schlechthin, das schöpferische Gotteswort, als selbständige aktive Wesenheit, die die Entstehung alles Materiellen und Vergänglichen bewirke. Philo war der größte, aber auch der letzte namhafte jüdische Alexandriner. Nach ihm begann der Rückgang, später der Verfall der jüdisch-alexandrinischen Kultur. Ihre Saat erntete das Christentum. Die christlichen Missionare kamen zu den Heiden mit der Septuaginta in der Hand und redeten mit ihren Gelehrten in der Sprache Philos. Das Evangelium Johannis beginnt mit dem Logos, die ältesten Kirchenväter studierten fleißig die alexandrinische Religionsphilosophie; noch stärker ist die Wirkung Philos auf die verschiedenen gnostischen Sekten gewesen. Die Juden sahen mit Befremden die historische Konsequenz des Alexandrinertums und kehrten diesem den Rücken; sie sagten sich von der Septuaginta los, und der große Philo geriet bei ihnen in Vergessenheit.

Immerhin blieb auch dem Judentum ein ansehnlicher Teil des alexandrinischen Erbgutes erhalten. Die spätere jüdische Angelologie trägt das Gepräge Philos, und manche Anschauungen dieses Philosophen gelangten auf unsichtbaren Wegen in die mittelalterliche mystische Literatur (Kabbala). Die Hauptprobleme der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erwachten zu neuem Leben in der unter arabischem Einflusse neu entstandenen mittelalterlichen Philosophie der Juden.

Graetz III, passim; *Karpeles*, Gesch. Lit. I, 135–262; *Herzfeld*, Gesch. d. Volkes Israel III, 425–579; *Freudenthal*, Alexander Polyhistor (1875), passim; *Alfred v. Gutschmidt*, Kleine Schriften IV, 377 ff., 419–462; *Gfrörer*, Philo u. die alexandrinische Theologie 1831; *Dähne*, Geschichtliche Darstellung d. jüd. alex. Religionsphilosophie 1834; *Siegfried*, Philo v. Alexandria, Jena 1875; *Zeller*, Philosophie d. Griechen III³, 277–296, 385–467; *M. Friedländer*, Gesch. d. jüd. Apologetik 1903; *Drummond*, Philo Judaeus, London 1888; *L. Cohn*, Neue Jahrb. für das klassische Altertum I, 1898, 514 ff.; *W. Bousset*, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom 1915; *Gronau*, Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegese 1914; *S. Heinemann*, Poseidonios I u. II, 1922, 1924; *C. Wendland*, Hellen.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1912; *Bousset-Gressmann*, Religion des Judentums³ 1926; *Thackerey*, Septuaginta and jewish Worship 1921; *Schürer*, III⁴, 1909, 420–716; *Wendland*, JE I (Alexandrian Philosophy); *Meyer*, Urspr. d. Chr. passim.

A. unter arabischer Herrschaft (641–1517). Der arabische Historiker Abu Al-Kassim Abd al-Rachman Ibn Abd al-Hakkam aus Fostat (9. Jht.) erzählt in seiner Geschichte der Eroberung Ägyptens und der anderen Provinzen Afrikas durch die Araber (כתאב פתוח אלמצר ואלמגרב), daß der Eroberer Ägyptens Amr ibn al-Assi nach seinem Einzuge in A. (641) dem Kalifen Omar ibn al-Chattab einen Bericht über die Beute geschickt habe, in dem auch die Tributleistung der 40000 jüd. Einwohner A.s erwähnt wird. Auch Makrisi (15. Jht.) erwähnt diese Tatsache und fügt hinzu, daß während der Belagerung 70000 Juden aus Furcht vor den Arabern die Stadt verlassen hätten; diese Zahl ist natürlich stark übertrieben. Vermutlich legten die Araber nach der Eroberung den Juden eine Kopf- und Bodensteuer auf. Die jüdische Gemeinde in A. erhielt sich trotz aller Stürme, die die fortwährenden Kriege und der religiöse Fanatismus der Araber mit sich brachten. Ihre Rückkehr zur hebr. Sprache war bereits in der Epoche der Schreckensherrschaft der byzantinischen Kaiser und der christlichen Geistlichkeit nach 900jähriger unumstrittener Geltung des Griechischen im täglichen Leben und in der Synagoge (selbst die Tora wurde nicht im Original gelesen) erfolgt. Auch als Umgangssprache verschwand das Griechische, statt dessen wurde in Briefen neben dem Arabischen auch das Hebräische üblich. A. nannten sie (neben der alten, arabisch abgewandelten, Bezeichnung Iskandarija) No-Ammon (vgl. das Nach. 3, 8 erwähnte נא־אמון, das Targ. Jonat. אלכסנדריא רבתא übersetzt). In religiöser Beziehung waren sie anfangs von Palästina, dann von Babylonien abhängig, besonders seit Saadja Gaon, der selbst aus Ägypten stammte. In geistiger Hinsicht erreichte A. nicht mehr seine alte Bedeutung als Zentrum der Diasporajudenheit und als Stätte autoritativer Forschung; es stand Fostat und Kairo nach, obgleich A. beide Städte gelegentlich an Einwohnerzahl übertraf. Die ersten Jahrhunderte nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber sind in Dunkel gehüllt. Erst über die Zeit der Fatimiden hat sich aus den Responsen des Maimonides und seines Sohnes Abraham manches erhalten, ebenso aus den Genisa-Bruchstücken. 1012 begannen unter dem Kalifen al-Hakim Religionsverfolungen und Zwangsbekehrungen, nach deren Beendigung (1020) sich die jüdischen Gemeinden wieder zu ihrem Gesetz bekennen konnten. Damals stand an der Spitze der Gemeinde von A. R. Jeschua ha-Kohen b. R. Josef ha-Dajjan (einer seiner Briefe stammt von 1028, ein anderer von 1060, er hat also lange gewirkt; Mann I, 88, II, 241), R. Netanel b. Eleasar ha-Kohen und R. David b. Isaak ha-Liv (ibid. I, 88-90; II, 87); die zwei Letztgenannten hatten offenbar Staatsstellen inne. Auch war ein Jude hoher Beamter am Hafen von A. (Mann II, 274). Aus einem Responsum des Maimonides (Ms. Oxford 814, Nr. 12 und Ms. Simonsen 1, Nr. 5) geht hervor, daß in A. zwei Bethäuser waren, das große (אלכניסה אלכבירה) und das kleine (אלכניסה אלצגירה).—Um jene Zeit (11. Jht.) nahm das Seeräuberwesen im Mittelländischen Meer überhand. Die Juden von A., vor allem R. Netanel und R. David (s. o.) beteiligten sich trotz ihrer Armut ganz besonders an dem Loskaufen jüdischer Sklaven, da A. der Hauptsklavenmarkt war. Als später der Sklavenhandel überhand nahm, waren die Juden A.s außerstande, die religiöse Pflicht der Auslösung Gefangener (Pidjon Schebujim) zu erfüllen und wandten sich deshalb an die Gemeinde in Fostat um Unterstützung. Zu den hervorragenden Persönlichkeiten jener Zeit gehört auch R. Salomo ha-Chasan b. Mose (gest. um 1051), der in einem Briefe des R. Salomo b. Jehuda Gaon aus Jerusalem an die Gemeinde A. erwähnt wird (Mann II, 116). Völlig mangelhaft sind

Nach der Eroberung durch die Araber

Fatimidenzeit

unsere Kenntnisse von den zwei Generationen, die auf diese Männer folgten. Als um die Mitte des 12. Jhts. Jehuda ha-Levi nach A. kam, stand an der Spitze der Gemeinde der Gelehrte und Arzt R. Aaron Ben-Zion b. Jeschua Alamani, der gleichzeitig Rabbiner war. Seine liturgischen Poesien haben in Nordafrika und im Jemen Eingang gefunden (sie finden sich im Siddur „Sifte Renanot"). Von seinen fünf Söhnen taten sich besonders R. Zadok ha-Pajtan und R. Jehuda ha-Melammed hervor. Aus jener Zeit sind ferner zu nennen: R. Samuel he-Chassid, der Dajjan R. Eleasar, der in der Synagoge in A. eine Neuerung einführte (Maimonides, Responsen in Peer ha-Dor, Nr. 90, Kobez Nr. 87; hier ist die Lesart verstümmelt, die richtige findet sich im arabischen Urtext, Ms. Oxford 814, Nr. 37); sein Nachfolger R. Pinchas erhob gegen die Verfügung Einspruch. Maimonides weilte 1166 vorübergehend in A. Benjamin von Tudela nennt um 1170 außer anderen Persönlichkeiten auch R. Pinchas b. Meschullam aus der Provence. Damals herrschte Ruhe und gesicherter Wohlstand in der jüd. Gemeinde; es war die Regierungszeit Saladins, der, ebenso wie seine Söhne, sich den Juden gegenüber wohlwollend verhielt. Die Juden trieben vorwiegend Handel, der sich auch auf ferne Länder, selbst bis nach Indien, erstreckte (Maimonides, Responsen, Ms. Simonsen 1, Nr. 70, 71, 92). Josef Sambari, ein Historiker des 17. Jhts., erwähnt folgende Gelehrte aus jener Zeit: R. Chisdai ha-Levi aus Spanien, R. Simcha ha-Kohen b. R. Salomo, der noch mit Alcharisi (1210) in A. verkehrte (Tachkemoni, Abschn. 46), R. Josef b. R. Secharja, R. Elieser b. R. Chalfon, R. Saadja Melammed, der vielleicht mit dem Schüler des Maimonides, R. Saadja b. R. Berachja, identisch ist (im Peer ha-Dor erwähnt; in einem Responsum des Maimonides an R. Pinechas steht, daß er im Besitz des Sefer ha-Mizwot des Maimonides sei), R. Daniel b. R. Josef ha-Melammed (Maimonides, Briefe IV, Amsterdam 18a), und R. Salomo b. Sakkai. Unter den vielen Fragen, die von der Gemeinde A. an Maimonides gerichtet wurden, verdient jene Hervorhebung, die von der Rezitation des Achtzehngebetes am Sabbat und an den Feiertagen handelt. Maimonides verbot, daß die leise zu sprechende Tefilla mit Rücksicht auf die Unwissenden vom Vorbeter laut vorgetragen werde. (Dieses Responsum veröffentlichte Friedländer JQR, NS, V, 1–15, nach dem Ms. Oxford 814, Nr. 11). Noch ein Dajjan von Ansehen wirkte in A. zur Zeit des Maimonides: R. Anatoli b. R. Josef (offenbar aus Lunel), der von der Gemeinde Syrakus eine Anfrage erhielt und sich wegen der Antwort mit Maimonides verständigte (Delmedigo, Mazref le-Chochma 90–91; Chemda genusa 24–25). Zur Zeit R. Abrahams, des Sohnes Maimonides', wurde R. Josef b. Gerschom aus Frankreich mit Zustimmung des Nagid zum Dajjan in A. (1230) gewählt. Ohne erkennbare Ursache tat ihn Hodaja b. Jischai ha-Nassi, ein Nachkomme des Exilarchen, in den Bann und verfluchte ihn unter Schmähungen gegen alle französischen Juden. R. Abraham entschied, daß dieser Bann zu Unrecht verhängt war (Simonsen in Guttmanns Festschr. 218–224). — Am Ende des 13. Jhts. begann die Herrschaft der Mameluken in Ägypten, die bis zur Eroberung durch die Ottomanen währte. Infolge der Kämpfe mit den Kypriensern und der Religionsverfolgungen verarmte A. Meschullam b. Menachem Volterra verglich es bei einem Besuch (1481) an Größe mit Florenz, schilderte aber auch seinen traurigen Zustand. Die jüd. Bevölkerung soll damals in kurzer Zeit von 4000 (wohl übertrieben) auf 60 Familien gesunken sein. Obadja von Bertinoro fand (1486) nur 25 Familien in A. vor. Im Vergleich zu den Christen wurden die Juden von den Mameluken gut behandelt. Steuern und Abgaben brauchten sie nur in geringerer Höhe zu zahlen. Die beiden Reisenden sahen die zwei Synagogen A.s, doch war die große fast vollständig zerstört; in der kleinen, der „Kenesset Elijahu" sah Volterra eine Bibel, die angeblich von Esra selbst geschrieben war. An einer Wand der großen Synagoge, die noch besteht, befindet sich eine Inschrift, aus der zu ersehen ist, daß das Haus von einem gewissen R. Jehuda b. Saul aus Spanien im J. 1380 erbaut wurde. — Bis zum 13. Jht. befand sich auch eine karäische Gemeinde in A. Noch Alcharisi verkehrte mit dem Karäer Obadja, einem königlichen Schreiber. Diese Gemeinde wurde zur Zeit der Mamelukenherrschaft vollständig vernichtet; bereits R. Meschullam traf in A. keinen Karäer mehr an.

Zeit des Maimonides

Unter den Mameluken

Neubauer, Anecdota Oxoniensia I, 133; *Meschullam v. Volterra*, Reisebrief, Jeruschalajim (Luncz) 1882, 173–177; *Obadja v. Bertinoro*, Reisebrief, I, zuerst erschienen im Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden 1863, im Separatdruck, Berlin 1922; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine usw., 1920 – 1921.

J. N. S.

A. in der Neuzeit. Auch nach der Eroberung A.s durch die Türken (1517) blieb die jüd. Gemeinde von A. klein; sie setzte sich hauptsächlich aus berberischen und magrebinischen Juden zusammen. Die Ausweisung der Juden aus Spanien (1492) und Portugal (1497) führte einen Zustrom von jüd. Einwanderern nach

A.; unter ihnen waren R. Abraham ha-Sofer und sein Sohn, der Arzt Josef (die jedoch bald nach Kairo zogen und sich dort den Zunamen „Iskandari" d. h. „aus A." zulegten), die Rabbiner Mose Ibn Schoschan, Jair Abudarbi, Jakob Lebana, Josef Sagis und Nissim Agostri.

Unter türkischer Herrschaft

Trotz der noch immer geringen Zahl der Juden entwickelte sich in A. bald ein reger Handel mit den spanischen Auswanderern in den türkischen und griechischen Hafenstädten. Aus dem 16. Jht. sind folgende Rabbiner in A. zu nennen: R. Salomo ha-Levi, Samuel Ibn Jachja, Asus Nachmani, Baruch Ibn Chabib, Jom Tob di Trani und Samuel Barhum; ihnen folgten R. Mose ha-Kohen aus Konstantinopel, Oberrabbiner der spanischen und mustarabischen Juden, Abraham Arragel, Mordechai Mejuchas, Israel Benjamin u. a. Als im Januar 1602 die Pest in A. ausbrach, flohen die meisten Juden nach Ramleh, ein Teil von ihnen kehrte später nach A. zurück, während andere nach Kairo, Konstantinopel, Jerusalem und Brussa zogen. 1642 fand der karäische Reisende Samuel b. David aus der Krim den größten Teil A.s zerstört und leer; es gab dort drei Synagogen. Zur Zeit des Kosakenaufstandes in der Ukraine kamen viele Juden als Sklaven nach dem Orient, wo sie von ihren Glaubensgenossen ausgelöst wurden; viele von ihnen ließen sich in A. nieder, darunter R. David Kolon mit seiner Familie (1648). Im 17. Jht. waren folgende Rabbiner in A.: Oberrabbiner Refua Schalom, der vom Verfasser des Kore ha-Dorot, R. David Conforte, rühmend erwähnt wird; ihm folgte R. Josua di Mantua, ein Anhänger des Sabbatai Zebi, der 1666 ein begeistertes Schreiben über den falschen Messias an die Rabbiner von Livorno sandte. Nach dem Sturz des Sabbatai Zebi wandten sich Josef ha-Levi und R. Jakob Sasportas mit einem offenen Brief an R. Josua, in dem sie ihn scharf verurteilten; er wurde, wie es scheint, seines Amtes enthoben, und an seiner Stelle R. Jehuda Havillo ernannt, der 1667–1730 Rabbiner in A. war. Am Anfang des 18. Jhts. blühte der Handel unter den Juden A.s, die ihre Waren hauptsächlich nach Syrien, Palästina und der europäischen Türkei, auch nach den anderen europäischen Ländern und nach Indien ausführten. Viele Juden pachteten Steuern und Ernten; auch gab es eine große Zahl jüd. Dolmetscher bei den europäischen Handelskonsulaten in A. Die Gemeinde hatte zu jener Zeit einen besonderen Vertreter bei der Regierung (מעלם), welches Amt Abraham Perachja ha-Kohen aus Saloniki anvertraut war. Nach dem Tode R. Jehuda Havillos wurde als sein Nachfolger der Rabbiner von Rhodos, R. Elijahu b. Mose Israel, berufen, der sein Amt bis 1784 versah; nach ihm wurde sein Neffe Mose b. Abraham Israel ernannt. Im 18. Jht. finden wir folgende Gelehrte in A.: den Grammatiker R. Jakob Praga (aus Prag), seinen Schüler Samuel Laniado, Jeschua Lopez, Jonathan Galante aus Safed und den blindgeborenen Talmudisten Baruch Zani, der seine Vorträge den Schülern diktierte. Am Ende des 18. Jhts. sank die Bedeutung A.s als Handelszentrum, da die meisten Schiffe nach Indien nunmehr den Weg über das Kap der Guten Hoffnung nahmen. Bonaparte fand in A. höchstens 7000 Einwohner vor. Nach dem Abzug der französischen Truppen aus Ägypten sank diese Zahl noch mehr; 1808 betrug die Gesamteinwohnerzahl A.s 5000; die Juden zählten einige Familien und hatten keinen Oberrabbiner. In den folgenden Jahren begann A. wieder größer zu werden. Infolge des Griechenaufstandes von 1820 erhielt A. großen Zuwachs durch mohammedanische und jüdische Flüchtlinge, so daß die Gesamteinwohnerzahl 1825 auf 25 000 und 1849 auf über 100 000 stieg; die jüd. Gemeinde wurde stärker, sie bestand hauptsächlich aus sefardischen Kaufleuten, die aus der europäischen Türkei gekommen waren. Während des Aufstandes des Mohammed Ali Pascha (1834) wurde A. die Versorgungsbasis seines Heeres, was einen großen Aufschwung des Handels hervorrief. 1840 kamen Sir Mose Montefiore, Salomo Munk und Adolphe Crémieux, in Zusammenhang mit der Ritualmordaffäre von Damaskus, nach A.

Am 14. Juli 1882 wurde während des Aufstandes das Europäerviertel in A. von der Menge geplündert, wobei die dort ansässigen Juden ebenfalls betroffen wurden, bis der englische Admiral Lord Seymour der Meuterei ein Ende machte.

Neueste Zeit

Ende des 19. Jhts. waren Rabbiner in A.: Mose Chasan und Elijahu Chasa (ab 1887), der viele Reformen zum Nutzen der Gemeinde einführte. Elijahus Bruder war Salomo Chasan, der Verfasser von „Schaar ha-Kadim" und „Otijot Machkimot" (Jerusalem 1895). Danach amtierte der Rabbiner Rafael de la Pergola aus Italien, der eine gründliche Kenntnis der älteren und neueren jüd. Literatur besaß und ebenfalls im Geiste der neuen Zeit wirkte. 1900 belief sich die Zahl der Juden in A. auf 10 000, 1920 auf 29 207 (6,5% der Gesamtbevölkerung). Die Gemeinde von A. wird von einem Vorstand von 16 Mitgliedern verwaltet; die Amtsdauer beträgt vier Jahre, alljährlich werden vier Mitglieder neu gewählt. An den Wahlen nehmen alle Mitglieder der Gemeinde teil, die eine Gemeindesteuer von mindestens einem ägypt. Pfund entrichten.

Die Hauptsynagoge, die bereits R. Obadja von Bertinoro (1487) erwähnt, trägt den Namen „Kenesset Elijahu" (s. o.), da nach einer Überlieferung an jener Stelle der Prophet Elijahu erschienen sein soll; sie ist 1870 umgebaut worden. Die zweite große Synagoge, genannt „Zeradel", wurde nach der Gemeindechronik 1370 von R. Jehuda b. Saul aus Spanien erbaut und ist vor einigen Jahren renoviert worden. Andere Bethäuser sind: die Asus-Synagoge, die Franco-Synagoge (1840 erbaut), die aschkenasische Synagoge (von russischen Flüchtlingen errichtet), das magrebinische (marokkanische) Bethaus, das Menasce-Bethaus (vom Baron Jacques de Menasce erbaut). Von den Unterrichtsanstalten sind zu erwähnen: die Menasce-Schule (1872 aus der Stiftung des Baron Menasce begründet), die über 300 Schüler zählt, die von den Brüdern Agion 1880 begründete Talmud-Tora und das 1899 von der Alliance Israélite begründete Lehrer- und Lehrerinnenseminar. Außerdem besteht in A.: ein 1880 von Baron Menasce gestiftetes Krankenhaus, eine 1892 gegründete Bene-Berit Loge des „Propheten Elijahu", die Vereine „Hachnassat Orechim", „Hachnassat Kalla", „Esrat Achim" sowie ein Altersheim. In der 1874 von Chajim Misrachi errichteten Druckerei ist unter anderem das „Nehar Mizrajim" des Oberrabbiners von Kairo, R. Rafael Aaron b. Simeon, gedruckt worden. — Viele Juden in A. nehmen eine hervorragende Stellung im Wirtschaftsleben ein, darunter vor allem Baron Jacques de Menasce. Auch werden viele Regierungsämter von Juden bekleidet; so wurde 1925 Picciotti zum Senator ernannt. Während des Weltkrieges flüchtete ein großer Teil der Juden aus Jaffa nach A.

Wirtschaftsleben

Jakob Castro, Ohole Jaakob; *Josef Sambari*, Dibre Jossef; *Ginse Peterburg* I; *Abraham ha-Levi*, Ginnat Weradim; *David Conforte*, Kore ha-Dorot; *Azulai*, Schaare Beracha; *Jakob Sasportas*, Kizzur Zizat Nobel Zebi; *Mordechai ha-Levi*, Darche Noam; *Elijahu Israel*, Kol Elijahu; *Josef ha-Levi*, Matte Jossef; *Rafael Aaron b. Simeon*, Nehar Mizrajim; *idem*, Tub Mizrajim; *La Grande Encyclopédie*, s. v.

W. S. A. R.

ALEXANDRIJA (ehemals Betscha), Stadt im Bezirk Krementschug, früher Kreisstadt des Gouvernements Cherson, in der Ukrainischen Sowjetrepublik; A. wurde im 18. Jht. gegründet. 1799 gab es in A. und in den übrigen Ortschaften des Kreises 20 Juden, Frauen und Kinder nicht mitgerechnet. 1864 betrug die Zahl der Juden 2474 und 1897 — 3795 (26,6 % der Gesamtbevölkerung). Zu Beginn des 20. Jhts. war die Hauptbeschäftigung der Juden in A. die Kleiderkonfektion. 1904 fand am Versöhnungstage (6. Sept.) ein Pogrom statt, bei welchem drei Juden getötet und mehrere verwundet wurden. 1910 betrug die Zahl der jüd. Bevölkerung 6000 (29,2 % der Gesamtbevölkerung) und im J. 1923 5679.

Bolschaja Sowietskaja Enz. II; *Jewrejskoje Nasselenje Rossii* 1917, S. 69; *Jewr. Enz.* I.

W.

ALEXANDRIJA, Städtchen in Polen, in der Wojewodschaft Wolhynien. 1847 betrug die Zahl der Juden in A. 728, im J. 1897 — 2154 (bei einer Gesamtbevölkerung von 3189).

Jewr. Enz. I. W.

ALEXANDRINER (Juden) in Jerusalem. Viele in Alexandrien ansässige oder dort geborene Juden übersiedelten zur Zeit des zweiten Tempels nach Jerusalem. So war z. B. der unter Herodes amtierende Hohepriester Simeon, selbst schon ein „Hierosolymiter", Sohn eines alexandrinischen Juden (Jos., Ant. XV, 9, 3). Ein alexandriner Jude, und zwar ein Trödler, ist auf einer Inschrift in Jaffa genannt (Clermont-Ganneau, Rec. d'archéol. orient. 4, 147), ein in Jerusalem begrabener Alexandriner bei Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. II, 599. Da die A. bereits an fremde Sitten und an vom palästinensischen Ritus abweichende Zeremonialgebräuche gewöhnt waren, wie an die Vorlesung aus der Tora in griechischer Übersetzung, erbauten sie sich in Jerusalem eine eigene Synagoge. In Tosef. Meg. III, 6 wird erzählt, daß R. Eleasar b. Zadok eine Synagoge der Alexandriner angekauft hatte; ähnlich j. Meg. III, 73d. Hingegen wird in Meg. 26a von einer Synagoge der טורסיים gesprochen, was neueren inschriftlichen Funden zufolge „Verfertiger tarsischer Webereien" bedeutet und mit den A. identisch sein dürfte, da sie dieses Gewerbe eifrig pflegten (Kraus, TA II, 625). Auch in der Apostelgesch. 6, 9 wird die Synagoge der Alexandriner (und anderer Gruppen: Cyrenäer, Cilicier usw.) erwähnt. Eine Inschrift aus dem 1. Jht. p. (REJ LXXI, 46; S. Klein, Jüd. pal. corp. inscr. [1920] 101ff.; Deissman, Licht vom Osten, 378) nennt eine von einem gewissen Theodotos für die Fremden „zur Vorlesung des Gesetzes und für den Unterricht in den Geboten" erbaute Synagoge und Herberge.

Schürer in JE I, 37–172; *Klein*, Jüd. pal. corp. insev. passin.

E.

ALEXANDRIUM (Ἀλεξανδρεῖον), hasmonäische Festung am westlichen Jordanufer, nach Josephus südlich von Koreae (Ant. XIV, XVI,

2,40, § 3,4 Κορέαι, Κορέους jetzt Karawa), nach Strabo unweit von Jericho gelegen. Stimmt die letztere Behauptung, dann kann A. unmöglich auf dem Gipfel des Berges Sartaba (סרטבא Mi. R. H. II, 4), der eine Tagesreise von Jericho entfernt ist, gelegen haben; vielmehr ist A. mit dem Schelomi der jüdischen Quellen (Tossef. Bech. VII, 3 = b. Bik. 55a, j. B. Bat. IV, 14a) identisch und trug als Festung der Salome Alexandra den Namen Schelomi. Nach der Baraita lagen die Ortschaften Schelomi und Nimri (in der Bibel Nimra [Num. 32, 3] oder Bet Nimra [ibid. 32, 36] genannt, in der talmudischen Literatur auch Nimrin und Bet Nimrin) einander gegenüber, Nimri östlich, Schelomi westlich des Jordans; die Entfernung beider Ortschaften beträgt 16 Mil. Unter diesen Voraussetzungen muß A. mit dem jetzigen Dschebel Karantal, der sich über Jericho 348 m erhebt und von dort einen Ausblick ins transjordanische Gebiet bietet, identisch sein; der Berg liegt etwa 10 km westl. vom Jordan. Nach Dalman stand tatsächlich auf dem Dschebel Karantal in makkabäischer Zeit eine Festung, die als Schutz der Straße, die von Transjordanien nach Judäa führte, gedient haben dürfte. In der Geschichte der Hasmonäer spielte diese Festung eine sehr wichtige Rolle. Sie wurde (nach der gewöhnlichen Annahme) von Alexander Jannai erbaut (MGWJ 1880, 14). Der Königin Alexandra diente diese Festung als Schatz- und Waffenkammer (Josephus, Ant. XIII, § 16, 3; Graetz III[4], 134, 148, 160, 167, 438a; Schürer, Gesch. I[4], 297, 338f., 390f.). Aristobul II. zog sich vor Pompejus in die Festung zurück und wurde von ihm gezwungen, sie kampflos zu übergeben (Ant. XIV, 3, 3–4). Sein Sohn Alexander suchte dort Schutz vor Marcus Antonius, mußte die Festung aber dem Gabinius ausliefern, der sie schleifen ließ. Später wurde sie von Pheroras, Herodes' Bruder, wieder erbaut (Ant. XIV, § 15, 4; BJ I, 16, 3). Herodes zeigte sie dem Agrippa, Augustus' Schwiegersohn, als Merkwürdigkeit (Ant. XVI, § 2, 1).

Klein, Zur Palästinakunde, 1913, 3 ff.; *Loew*, OLZ 1914, 368; *Nestle*, ZDPV 34, 106; *Thiersch*, ibid. 37, 73; *Jacoby*, Das geogr. Mosaik von Madaba 91.

E. S. Kl.

ALEXANDROW, Stadt in Polen, in der Wojewodschaft Lodz, gegründet im J. 1818. Die dort wohnenden Juden waren zunächst dem Kahal in Lutomiersk unterstellt. 1830 wurde in A. eine eigene Gemeinde gegründet, von Juden, die aus Lutomiersk nach A. übersiedelt waren. Die Stadt erwirkte von dem Statthalter Kongreßpolens 1826 ein Privileg, laut welchem die Juden in bestimmten Straßen und Plätzen ausschließlich wohnen und Grundbesitz erwerben durften. In den 50er Jahren des 19. Jhts. lebten in A. etwa 1000 Juden, 1897 — 1673 (27,9 % der Gesamtbevölkerung), 1909 — 3061 (34,7 %) und 1921 — 2635 (31,9 %).

Jewr. Enz. I; *Rocznik Statystyczny Król. Polskiego* 1914, 1915.

W.

ALEXANDROW, CHAJIM, (1869–1909), jidd. Schriftsteller (sein eigentlicher Name war William Müller), geb. 1869 in Petersburg. A. absolvierte das jüd. Lehrerinstitut in Wilna. Er betätigte sich bereits in der Jugend als aktives Mitglied der russ.-sozialistischen Partei. 1889 wanderte er nach Amerika aus, wo er anfangs in der allgemeinen Arbeiterpartei und seit der Begründung des „Bund" als führendes Mitglied des letzteren bis zu seinem am 25. Juni 1909 erfolgten Tode tätig war. Er war Mitarbeiter einer Reihe jidd. Zeitschriften in Rußland und in Amerika, in denen er Bilder aus dem jüd.-amerikanischen Leben veröffentlichte. A. verfaßte auch einige Dramen und populär-wissenschaftliche Schriften.

Reisen, Lexikon 1926.

I. Sch.

ALEXANDROW, SAMUEL, hebr. Schriftsteller, geb. 1865 in Borissow (Gouv. Minsk). Seine schriftstellerische Tätigkeit begann er 1886 in der Zeitschrift „ha-Zefira". In demselben Jahre gab A. sein Werk „Massechet Negaim" heraus, eine Kritik der Jahrbücher „he-Assif". Von anderen Werken A.s sind zu nennen: „Pach ha-Schemen" und „Agadat Esch min ha-Schamajim" (über Agadot), „Tal Techija" (Kommentar zu Abot), „Agadat Schemuel" (Kritiken) u. a. m. Die meisten seiner Abhandlungen befassen sich mit Forschungen über talmudische Probleme und mit Kritik und wurden im „ha-Maggid", „ha-Eschkol" und „ha-Meliz" u. a. veröffentlicht. So schrieb er eine Kritik zu dem Werke von Weiß: „Dor Dor we-Dorschaw", die 1888 im Sammelbuch „Kenesset Jisrael" gedruckt wurde.

Jewr. Enz. I, 767; *Zeitlin*, Bibliotheca 4; *M. Schwab*, Répertoire etc. 1923, p. 5.

M. E.

ALEXANDROWKA, Städtchen im Bezirk von Tschigirin, im Gouvernement Kiew in der ukrainischen Sowjetrepublik. 1847 lebten in A. 356 Juden, 1897 — 3213 (bei einer Gesamtbevölkerung von 4366).

Jewr. Enz. I.

W.

ALEXAS (Ἀλεξᾶς), Schwager des Herodes, im 1. Jht. a. und p., nach Josef und Kostobar der dritte Gatte von Herodes' Schwester Salome.

Wenige Tage vor seinem Ende befahl Herodes A. und seiner Schwester, die angesehensten Männer nach Jericho zu versammeln, sie im Stadion festzuhalten und gleich nach seinem Tode niedermachen zu lassen, damit jeder im Volk irgendeinen teueren Toten zu beweinen und so keine Gelegenheit hätte, sich über seinen Tod zu freuen. Kaum aber war Herodes gestorben, als sich A. und Salome zum Obersten der herodianischen Leibwache begaben und ihm mitteilten, der König hätte unmittelbar vor seinem Ableben verfügt, von der Massenhinrichtung abzusehen. Rapoport identifiziert A. mit dem Chag. 18a erwähnten Alexas; doch ist dies abzulehnen.

Jos., BJ I, 33; *idem*, Ant. XVII, § 6, 5; *Rapoport*, Erech, s. v.; *Hyman*, Toledot 157; *Graetz* III⁴, 245, 248; *Wellhausen*, Gesch. 325, Note 1; *Otto*, Herodes 148–149.

E.

ALEXEJ MICHAJLOWITSCH, zweiter Zar aus dem Hause Romanow, Sohn des Michail Feodorowitsch; regierte 1645–1676. Unter seiner Herrschaft kamen Juden nach Rußland in größerer Zahl als vorher, und zwar nicht nur zu vorübergehendem Aufenthalt, um Waren, hauptsächlich für den Zarenhof, zu liefern, sondern auch zwecks dauernder Niederlassung. Während der Invasion der Moskauer Truppen in Weißrußland und Litauen in den J. 1654–56 wurden auch Juden gefangen genommen und nach dem Innern Rußlands verschleppt. Unter anderem ordnete der Zar im Sept. 1654, auf Ansuchen der nichtjüdischen Bevölkerung, die Vertreibung der Juden aus Mohilew an. Der Friede von Andrussowo (1667), der dem 13jährigen russisch-polnischen Kriege ein Ende setzte, bestimmte, daß die beiderseitigen Gefangenen auf Wunsch in ihren neuen Heimatländern verbleiben durften. Daraufhin ließen sich auch Juden in Moskau nieder. Der Engländer Collins berichtet in seinem 1666 erschienenen Buche über Rußland, daß die Zahl der Juden in letzter Zeit in Moskau und am Hofe gestiegen sei. Durch den Vertrag von Andrussowo kam die Ukraine links des Dnjepr an Rußland. Zwar waren die Juden aus diesem Gebiet während der Chmielnicki-Verfolgung geflohen, aber in den 60er Jahren des 17. Jhts. teilweise dorthin zurückgekehrt. Sie konnten dem Friedensvertrage gemäß dort wohnen bleiben, oder, falls sie es vorzogen, in den polnischen Teil der Ukraine übersiedeln. Nur die getauften Jüdinnen mußten bei ihren russischen Männern verbleiben. Das Moskauer Zarenreich erhielt somit zum erstenmal eine kompakte Ansiedlung jüdischer Untertanen. Der Archimandrit Goliatowski kannte wohl die Geistesart des Zaren, wenn er ihm seine antijüdische Schrift „Prawdiwyj Messija" (der wahrhafte Messias, 1669) widmete. A. hatte einen Arzt am Hofe, namens Daniel Gaden, einen Juden, der zum evangelischen Glauben übergetreten war, aber seinen früheren Glaubensgenossen beistand.

Regesty i Nadpissi I, S. 479; *J. Hessen*, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii (1916) I, 46 ff.

W.

ALEXEJ PROTOPOP, Führer der russischen judaisierenden Ketzerbewegung in Nowgorod im 15. Jht. Die häretischen Anschauungen hat A. von gelehrten Juden übernommen, die im J. 1470 aus Kiew nach Nowgorod gekommen waren. Im J. 1480 übersiedelte A. nach Moskau auf Einladung des Großfürsten Iwan III., auf den er einen großen Einfluß ausübte. Erst nach dem Tode A.s, im J. 1490, wurde ein Konzil einberufen, das viele Judaizanten (Shidowstwujuschtschije) zum Tode verurteilte.

Regesty i Nadpissi I, 1899, S. 87, 88, 93, 94.

W. J. B.

ALEXEJEW, ALEXANDER, Apostat und polemischer Schriftsteller, geb. 1820 in Podolien, in einer armen chassidischen Familie. A. wurde als Kind in die Kantonistenschule nach Wolsk im Saratowschen Gouvernement gebracht, wo er, wie die meisten aufgegriffenen und für den Militärdienst bestimmten jüd. Kinder, im griechisch-orthodoxen Glauben erzogen wurde. 1845 wurde er getauft; als Jude hatte er Wulf Nachlas geheißen, er nahm nunmehr die Namen Alexander Alexejew an. Er bekehrte andere jüd. Kantonisten, wofür er zum Unteroffizier befördert und mit Geld beschenkt wurde. Als Sachverständiger in der Saratower Ritualmordaffäre bekämpfte A. die Blutbeschuldigung mit großer Standhaftigkeit. 1886 veröffentlichte er eine Broschüre „Upotrebljajut li jewreji christianskuju krow s religiosnoj zelju?" (Verwenden Juden Christenblut zu religiösen Zwecken?), worin er ebenfalls gegen die Blutlüge entschieden Stellung nahm. Zum Judentum selbst verhielt er sich ablehnend. Er bekämpfte in mehreren Schriften den Talmud sowie das jüd. Religionsgesetz überhaupt und war bemüht, die Juden zum Christentum zu bekehren. Die Schriften A.s verraten in ihrem Stil den halbgebildeten Autor, waren aber gerade deswegen dem einfachen russischen Leser zugänglich.

Sistematitscheskij Ukasatelj Literatury o Jewrejach 1893; *Zitron*, Meschummadim (jid.) I, 91 f.

W.

ALFACAR (אלפכאר, arab. „Töpfer"), angesehene jüdische Familie, die im 12. Jht. aus Granada nach Toledo einwanderte. In der politischen Ge-

schichte wird als erster R. Joce b. A., der Arzt Alfonsos VIII. von Kastilien, genannt; er soll 1178 seinen Einfluß zur endgültigen Unterdrückung der spanischen Karäer verwandt haben. In desselben Königs Dienst stand Abraham A., von dem Herrscher mit einer Gesandtschaft an einen Sultan in Afrika betraut; er war selbst Dichter und Gönner des Jehuda Alcharisi und Jehuda b. Isaak b. Sabbatai ha-Levi, der ihm 1218 seine Satire „Minchat Jehuda" widmete. Ein Fragment von A.s Grabschrift ist durch eine Kopie erhalten; das Todesjahr ist aber in ihr nicht zu erkennen. Ein jüngerer Zeitgenosse des Abraham A. ist der Arzt Jehuda b. Josef A., der durch sein Eingreifen in den Kampf um die Schriften des Mose b. Maimon bekannt ist. Von späteren Vertretern der Familie ist der zuerst im J. 1358 nachweisbare Steuerpächter Don Zulema b. Alfacar aus Sevilla zu nennen. Diesem sprach König Pedro I. von Kastilien im J. 1363 das Haus eines auf des Königs Befehl ermordeten, früher einflußreichen Günstlings in Salamanca samt seinem großen Grundbesitz in der Nähe der Stadt zu, und zwar auf Grund rückständiger Steuern, auf die Zulema Anspruch hatte. Zulema A., dessen Geschäfte offensichtlich den Umfang einer lokalen Steuerpacht weit überschritten, ist möglicherweise identisch mit dem gleichnamigen Oberrabbiner (Rab) der Juden im Erzbistum Toledo, der 1388 infolge seiner Übersiedlung nach Sevilla durch einen Nachfolger ersetzt werden mußte. Auch im 15. Jht. sind aus dem Kreise dieser Familie eine Reihe von angesehenen Finanzmännern hervorgegangen wie z. B. Don Meir b. A., Schwiegersohn des Meir Alguades u. a.

Zunz, ZG 428; *Graetz* VII; *REJ* 18, 62; *Orient. Litbl.* 2 (1841) 250f.; *Elieser Aschkenasi*, Taam Sekenim, Frankfurt a. M. 1854, S. 12; *M. Villar y Macias*, Historia de Salamanca I (S. 1887), 509f.; *Amador de los Rios*, Hist. de los judios de España II, 577 (mit verdrucktem Namen).

W. F. B.

ALFACAR, JEHUDA, Nassi und Arzt in Toledo, Sohn des Josef, der Nassi und Arzt daselbst war, lebte am Hofe Ferdinands III., gest. 1235. Bekannt ist sein Briefwechsel mit David Kimchi, in dem sich A. gegen die Philosophie des Maimonides wendet. Kimchi wollte ihn durch ein Sendschreiben: „Jehuda, dir huldigen deine Brüder" für die Partei der Maimunisten gewinnen und durch ihn die Gemeinde Toledo zum Anschluß an den Bann gegen Salomo von Montpellier bewegen. Doch sprach sich A. in seinen drei Antwortschreiben mit Entschiedenheit gegen Maimonides' Lehren aus; denn nach seiner Ansicht wollte Maimonides zwei unverträgliche Gegensätze, das Judentum und die griechische Philosophie, miteinander verquicken, was zur Aufhebung der jüd. Tradition führen müßte. Er verargte es Samuel Ibn Tibbon, daß er Maimonides' „Führer" ins Hebräische übersetzt und dadurch die Verbreitung dieses Werkes verschuldet habe; auch griff er Kimchi wegen einzelner freisinniger Äußerungen und wegen seines Verhaltens in der Streitsache heftig an.

Zunz, ZG 429; *Ozar Nechmad* II, 172; *Geiger*, Das Judenthum u. s. Gesch. III, 46f.; *Graetz* VII³, S. 46, 50ff., 55 und Note 1; *Or ha-Chajim*, Nr. 961; Briefwechsel zwischen David Kimchi, Abraham b. Samuel b. Chasdai ha-Levi und Alfacar in *Kobez Teschubot ha-Rambam*, ed. Leipzig III, S. 1 ff.

B. M. We.

ALFADSCHI, ELIJAHU, Astronom und Astrolog aus Konstantinopel, verfaßte ein astronomisches Werk u. d. T. „Sefer Schiure Schamajim", das Zunz als Hs. vorlag. Man hat ihm auch ein astrologisches Buch „Michtab Elijahu" zugeschrieben. Möglicherweise ist er mit Elijahu b. David Alfadschi ha-Levi, der 1518 in Konstantinopel ein Gutachten unterschrieb, zu identifizieren. Viele Bibliographen (Bartolocci, Sabbatai Bass, Benjacob) haben ihn fälschlicherweise mit Elijahu Hapsali הפשלי (es soll jedenfalls Kapsali קפשלי heißen) in Zusammenhang bringen wollen.

Zunz, ZG 234, 547; *Bartolocci*, Bibliotheca rabbinica I, 181; *Bass*, Sifte Jeschenim, ט 165, ם 84; *Or ha-Chajim*, Nr. 372; *Benjacob* 327, Nr. 1181; 468, Nr. 400; *HB* XIX, 114.

K. U. C.

ALFAIATES, Ortschaft in Portugal (Beira Alta). Das Stadtrecht von A. (zwischen 1188 und 1230 entstanden) enthält einige Paragraphen zur Regelung der Rechtsverhältnisse zwischen Juden und Christen, die indessen nach anderen Vorbildern abgefaßt sind. Im Pfand- und Beweisrecht sind die Juden den Christen gleichgestellt (als Zeugen haben immer Vertreter beider Bekenntnisse zu dienen); auch die Strafgelder bei Verletzungen sind gleich. Außerdem wird ein besonderer Zinsfuß für die Leihgeschäfte der Juden festgesetzt und der Schutz des rechtmäßigen Erwerbs der Juden vorgesehen.

Portugaliae monumenta historica, Leges I, 793, 812, 823f.

W. F. B.

AL-FAJJUM s. Fajjum.

AL-FAJJUMI, JAKOB BEN NETANEL, Führer der jemenitischen Juden in der zweiten Hälfte des 12. Jhts., an den das 1172 verfaßte „Iggeret Teman" des Maimonides gerichtet ist. Wie aus

dieser Schrift hervorgeht, hatte sich A. an Maimonides, von dem er durch dessen Schüler und Freund Salomo ha-Kohen Kenntnis erhalten hatte, mit der Bitte um Rat und Belehrung wegen einer durch einen Pseudomessias unter den jemenitischen Juden hervorgerufenen Bewegung gewandt. Das Unheil, das den jemenitischen Juden durch diese pseudomessianische Schwärmerei drohte, wurde noch durch Religionsverfolgungen von seiten der schiitischen Machthaber des Landes gesteigert, die die Juden zur Annahme des Islam zwingen wollten. Die Befürchtung lag nahe, daß die Menge der unwissenden Juden auf dem Umwege über die neue messianische Lehre vom Judentum ganz abfallen würde. Darum bat A., der der angesehenste Gelehrte unter den jemenitischen Juden war, Maimonides um ein Gutachten, das die unter den dortigen Juden herrschenden Zweifel und Irrlehren zerstreuen und die Schwankenden zum Festhalten am altüberlieferten jüd. Glauben ermutigen sollte. Maimonides' Sendschreiben erfüllte denn auch diesen Zweck und trug zur Stärkung der jüd. Lehre in Jemen bei (vgl. den Brief des Nachmanides an die französischen Gelehrten). Manche halten Jakob A. für den Sohn des Netanel A. (s. d.). Die Tibbon'sche Übersetzung hat für A. die LA „ben Fajjumi".

Maimonides, Iggeret Teman (hebr. Übers.: von Nachum Maarabi in Kobez Teschubot ha-Rambam, ed. Leipzig II; von Samuel Ibn Tibbon ed. Holub); *idem*, Brief an die Gelehrten von Marseille in Kobez etc. II, 26b; *Graetz* VI³, 250, 278ff; *Harkavy*, Studien V, 154 (vgl. MGWJ XLIV, 508); *Neubauer*, Med. Jew. Chr. I, 122 und 124; *Cat. Bodl.*, Col. 1911 ff.; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids I, 24; II, 315.

G. W. I. Ch.

AL-FAJJUMI (?), NETANEL (נתנאל בירב פיומי), Verfasser des religionsphilosophischen Werkes „Bustan al-Ukul" (Garten der Intellekte). Das Werk zerfällt in 7 Kapitel: 1. Einheit Gottes; 2. Mensch als Mikrokosmos; 3. Gottesdienst; 4. Reue und Unterwerfung; 5. Vertrauen auf Gott in allen Dingen, Vortrefflichkeit des Todes; 6. Vorzüge des Messias, Argumente gegen die Möglichkeit einer Abänderung des Tora-Gesetzes; 7. Zukünftige Welt. Gottheil hat in der Steinschneider-Festschrift die Vorrede des Werkes nach einer in seinem Besitze befindlichen Hs. veröffentlicht; 1908 wurde das ganze Werk von Levine in New-York herausgegeben. Über die Person des Verfassers und sein Leben ist nichts bekannt. Sowohl Gottheil als Levine nehmen an, daß er mit dem Vater des Zeitgenossen von Maimonides, Jakob b. Netanel A. (s. d.), identisch ist; doch liegen in dem Buche selbst keinerlei Anhaltspunkte für diese Annahme vor. Steinschneider hat die Vermutung ausgesprochen, A. sei möglicherweise mit Netanel b. Mose ha-Levi (Gaon in Fostat 1160—1165) identisch; doch gibt es auch hierfür keinerlei Beweisstellen. Nach Mann dürfte A. der Sohn des פיומי בירב סעדיה sein, von dem in der Bodleiana ein wahrscheinlich an Maimonides gerichtetes Schreiben vorhanden ist.

Gottheil in Steinschneiders Festschrift, S. 144 ff.; *Steinschneider*, JQR X, 22; *idem*, Arab. Lit., S. 182; *Cat. Bodl.*, Col. 1912; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids I, 244; II, 315f.

G. W. I. Ch.

AL-FAJJUMI, SAADJA, s. Saadja b. Josef Gaon.

ALFALAS, MOSE, Prediger in Saloniki um die Mitte des 16. Jhts. Der Name A. ist arabisch und bedeutet „obolorum venditor", Münzenhändler, Geldwechsler. A. verfaßte zwei Predigtsammlungen: „Hoil Mosche", gedr. Venedig 1597 (den ersten Teil verfaßte er 1595 in Tetuan in Marokko; dem zweiten gab er den Untertitel „Ba Gad") und „Wa-jakhel Mosche" (Venedig 1597). Ferner verfaßte er „Alai Ahaba", das er in „Wa-jakhel Mosche" erwähnt; es blieb ungedruckt und ist anscheinend verloren gegangen.

Zunz, GV 443; *Cat. Bodl.*, Col. 1768–69, Nr. 6427–28; *Freytag*, JQR XI, 591; *Benjacob* 135, Nr. 253; 149, Nr. 70.

M.

ALFANDARI, Familie spanischen Ursprungs, deren Name wohl auf die Stadt Alfama zurückzuführen ist. Der erste bekannte Träger dieses Namens ist der 1241 gestorbene Isaak b. Jehuda A. Um 1367 lebte Salomo A. in Valencia. Sein Sohn Jakob übertrug zusammen mit R. Samuel Zarza das Abr. Ibn Esra zugeschriebene „Sefer ha-Azamim" aus dem Arabischen ins Hebräische. Der Name Alphandéry taucht 1506 in Paris und Avignon und 1558 in Lyon auf. Von den Trägern des Namens A., die nach dem Orient zogen, sind außer den in besonderen Stichwörtern behandelten Gelehrten noch folgende bekannt: Isaak Rafael b. Chajim A. (des Älteren), Talmudgelehrter in Konstantinopel (gestorben um 1690), dessen Responsen im Werke „Maggid me-Reschit" von seinem Sohne Chajim veröffentlicht wurden; Mordechai b. Sabbatai A., Neffe und Schwiegersohn von Elijahu b. Jakob A. und Herausgeber seiner Werke; die Söhne Elijahus, die Rabbiner Sabbatai und Jakob A.; Salomo b. Chajim A. (d. Jüngeren), Rabbiner, Adjunkt des Großrabbiners R. Elijahu Palombo ab 1762; dessen Nachkomme Elieser A., Talmudgelehrter in Dubniza (Bulgarien), dann

in Sofia (ca. 1810–1860); Josef A., Rabbiner in Konstantinopel (1868).

Zunz, ZG 425; *REJ* XXXIV; *Neubauer*, CB, Nr. 108, 2129; *Steinschneider*, HÜ 448; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III.

G. W. S. A. R.

ALFANDARI, AARON BEN MOSE (1680 bis 1744), Talmudgelehrter, Enkel des Chajim A. (des Älteren), geb. in Smyrna um 1680. A. war Schüler der Rabbiner Barsillai Jaabez und Benjamin ha-Levi in Smyrna. Später wurde er Mitglied des dortigen Rabbinats. In seiner Jugend brachte er einige Zeit auf Rhodos zu, wo er mit dem Rabbiner Mose Israel verkehrte und halachische Fragen diskutierte; er wird auch in dessen Schriften rühmend erwähnt. Neben seiner Amtstätigkeit befaßte sich A. mit der Bearbeitung und Ergänzung des von R. Chajim Benveniste verfaßten Werkes „Kenesset ha-gedola"; doch wurden durch den Brand des Judenviertels von Smyrna im Jahre 1735 die meisten seiner Schriften vernichtet. A. starb 1744 in Hebron. Von seinen Werken sind gedruckt: 1. Jad Aharon, Teil I, über Orach Chajim, Smyrna 1735 (vor dem Brande); Teil II, beigedruckt dem Buche „Matte Efraim" von Efraim Ardit, Saloniki 1791; Teil III, über Eben ha-Eser, mit einem Anhang von 13 Responsen, Smyrna 1756. 2. Mirkebet ha-Mischne über Maimonides' „Mischne Tora", Smyrna 1742. Ein Werk von A. über die Agadot im Talmud befand sich handschriftlich im Besitze von J. Badhab in Jerusalem. Den Heimgang A.s beklagt Isaak Ardit in einer Trauerrede.

Azulai, s. v. und unter Mirkebet ha-Mischne; *Or ha-Chajim*, Nr. 302; *Barsillai Jaabez*, Leschon Arumim; *Mose Israel aus Rhodos*, Massat Mosche; *Ardit*, Jekar ha-Erech, Deraschot, Nr. 1; *Fünn*, Kenesset, S. 74; *Badhab*, Pardes, Nr. 2.

B. S. A. R.

ALFANDARI, CHAJIM BEN ISAAK RAFAEL (1660–1733), Talmudgelehrter, Rabbiner in Safed, Jerusalem und Konstantinopel, geb. 1660 in Konstantinopel. Er war ein Enkel von Chajim b. Jakob A. Seine Ausbildung erhielt er in den Lehrhäusern seines Vaters und seines Onkels Jakob b. Chajim A. Ferner war er ein Schüler des Abraham Rosanes d. Ä. A. gehörte zu den hervorragendsten Rabbinern seiner Vaterstadt. Er war begütert und förderte bedürftige Gelehrte. 1713 reiste er über Ägypten nach Palästina und weilte unterwegs einige Monate in Kairo. Etwa vier Jahre blieb er in Safed und Jerusalem. Neben seiner rabbinischen und literarischen Wirksamkeit in Palästina betätigte er sich hier auch als Mäcen und Wohltäter. 1718 kehrte A. nach Konstantinopel zurück. Um jene Zeit hielt sich dort auf der Durchreise nach Palästina der bekannte Rabbiner Naftali Kohen auf, und da gerade der berüchtigte sabbatianische Betrüger Nechemja Chajjun nach Konstantinopel gekommen war und es verstanden hatte, die Gunst des Großvesiers und mehrerer Rabbiner zu erlangen, bemühte sich auch A. für ihn und versuchte, ihn mit seinem alten Gegner Naftali Kohen auszusöhnen, was ihm freilich nicht gelang (s. „Scheber Poscheim" von Mose Chagis).

A. verfaßte folgende Schriften: 1. Esch Dat, Homilien zum Pentateuch (Konstantinopel 1718); im Anhange „Muzzal me-Esch", enthaltend 13 eigene Responsen, 55 Responsen seines Onkels Jakob b. Chajim A. und 1 Responsum seines Vetters Elijahu b. Jakob A. — 2. Derech ha-Kodesch, Erläuterungen zur Mischna Kelim I, 6–9 (über die Heiligkeit Palästinas), gedruckt als Anhang zu der von A. herausgegebenen Responsensammlung „Maggid me-Reschit" (Konstantinopel 1710), enthaltend Responsen seines Vaters und seines Großvaters. — 3. Neben den Responsen in „Muzzal me-Esch" (s. o.) finden sich zwei Responsen von A. in der genannten Sammlung „Maggid me-Reschit" und zwei weitere Responsen im Anhange zur Schrift „Rab Jossef" von Josef Kazabi (Konstantinopel 1736). — 4. Kiduscha de-Be Schimscha, über die mit dem Anbruch der Abenddämmerung (bei Sabbateingang usw.) zusammenhängenden Vorschriften, geschrieben in Safed und gedruckt im Anhang zur Schrift „Rab Jossef" (s. o.). — 5. Glossen zur Schrift „Bene Chajje" von R. Chajim b. Menachem Algasi (Ortaköi bei Konstantinopel 1712). — 6. Or ha-Chajim, Homilien, gleichfalls im Anhang zu „Rab Jossef" abgedruckt. — 7. Vorwort zu einer neuen Ausgabe der „Tikkune ha-Sohar" (Ortaköi 1719). Diese Ausgabe beruht auf einer alten, angeblich aus dem Lehrhause des R. Chajim Vital stammenden Handschrift, die A. aus Kairo mitgebracht hatte. A. starb 1733.

Mose Ibn Chabib, Get Paschut 140; *Mose Israel aus Rhodos*, Resp. Massat Mosche zu Jor. D., § 25, zu Eben ha-Eser, § 35; *Israel Meir Misrachi*, Peri ha-Arez I, Einleitung; *Mose Chagis*, Scheber Poscheim; *Azulai*, s. v.; *Or ha-Chajim*, Nr. 854; *Fünn*, Kenesset 343; *Cat. Bodl.*, Col. 821; *Graetz* X³ 326; *Benjacob* 54, Nr. 1022; 542, Nr. 56; *Löwenstein*, Index Approbationum 135, 138; *Scholem*, Bibliographia cabbalistica, S. 177.

G. W. S. A. R.

ALFANDARI, CHAJIM BEN JAKOB (1588 bis 1640), Rabbiner, geb. in Konstantinopel 1588. Er war Schüler des R. Aaron b. Josef Sasson und des R. Josef di Trani. A. schrieb zahlreiche Responsen, von denen aber nur wenige durch seinen Enkel in der Sammlung „Maggid

me-Reschit" (Konstantinopel 1710) veröffentlicht wurden; von seinen Söhnen waren Isaak Rafael und Jakob Rabbiner in Konstantinopel. Unediert blieben Novellen A.s zum Talmud und zu dem Turim.

Azulai, s. v.; *Or ha-Chajim*, Nr. 853.

G. W. S. A. R.

ALFANDARI, ELIJAHU BEN JAKOB (1670 bis 1717), Rabbiner und Autor, geb. 1670 in Konstantinopel, A.s Lehrer waren: sein Verwandter Jakob b. Chajim A. (Seder Elijahu Rabba we-Suta, S. 9) und Mose Benveniste. A. war wegen seiner tiefgründigen Kenntnis der rabbinischen Literatur berühmt (Josef Kazabi Muzzal me-Esch, Nr. 11, S. 39); er war Mitglied des Rabbinats in Konstantinopel, dem damals u. a. Abraham Kimchi, Aaron Rosanes (Seder Elijahu, § 7), Jehuda Rosanes (ibid., § 11) angehörten. A. hat das Sendschreiben gegen Chajim Malach mitunterzeichnet (Emden, Torat ha-Kenaot, Lemberg 1870, S. 60). Vor ihn kam auch der verwickelte Fall des Mose Dschuklal, der sich nach seinem Übertritt zum Islam Mustafa-Aga nannte; diesen hatte der Sultan verhaften und zum Tode verurteilen lassen; da Mose einen bedeutenden Einfluß bei der Regierung ausübte und außerdem ein Schwager des angesehenen Arztes Josef Foa war, erregte der Erlaß des Sultans großes Aufsehen in der jüd. Gemeinde; es gelang A., die Hinrichtung Dschuklals zu verhindern. — A.s Werke wurden nach seinem Tode von seinem Neffen und Schwiegersohn Mordechai b. Sabbatai A. herausgegeben. Es sind dies: 1. Seder Elijahu Rabba we-Suta (2 Teile), ein Werk über Agunot; zum Schluß befinden sich Responsen zu Sch. Ar. Eben ha-Eser (Konstantinopel 1719). 2. Michtab me-Elijahu, eine Fortsetzung des ersten Werkes (8 Teile) über Ehescheidungsvorschriften; zum Schluß befindet sich eine Zusammenstellung aller Entscheidungen der Dezisoren über Agunot (erst 1723 gedruckt). A. starb 1717 in Konstantinopel.

Azulai, s. v.; *Josef Kazabi*, Muzzal me-Esch; *Cat. Bodl.*, Col. 926; *Or ha-Chajim*, Nr. 385; *Löwenstein*, Ind. Approb., S. 10, Nr. 137.

F. S. A. R.

ALFANDARI, JAKOB BEN CHAJIM (1650 bis 1738), Rabbiner in Konstantinopel. Nach Azulai soll er ein Dichter gewesen sein, jedoch ist von seinen Dichtungen nichts erhalten. Seine Responsen werden in dem Werk „Kehunnat Olam" des Mose Kohen (I, § 25; II, §§ 60 u. 80, Konstantinopel 1735) zitiert; außerdem schrieb er eine Einleitung zum Responsenbuch „Rab Jossef" des Josef Kazabi (1736) und zur Schrift „Netibot Mischpat" des Chajim Algazi. Seine meisten Responsen sind unter dem Namen „Muzzal me-Esch", als Anhang zum „Esch Dat" von seinem Neffen R. Chajim A. (dem Jüngeren), veröffentlicht (Konstantinopel 1718).

Fünn, Kenesset 533; *Benjacob* 54, Nr. 1022; 542, Nr. 56; *Cat. Bodl.*, Nr. 1179.

G. W. S. A. R.

ALFANIJA, jüdische (karäische?) Sekte im 9. und 10. Jht. Sie wird von Abu Issa al-Warrak in seinem „Kitab al-Makalat" und von Al-Biruni in seinem Werke über die Chronologie der Völker erwähnt. Diese Sekte wollte den jüd. Kalender und die empirische Feststellung des Neumondes nicht anerkennen und glaubte deswegen auch die Festtage nicht feiern zu sollen, „bis der Prophet Elijahu erscheinen wird"; sie hatte nur die Feier des Sabbates beibehalten.

Al-Beruni, Chronologie orientalischer Völker, ed. Sachau, Leipzig 1878, S. 284f. (englische Übers. von Sachau, London 1879, S. 278f.).

J. N. S.

ALFAQUIM (אלפכים, arab. Hakim), im christlichen Spanien des späteren Mittelalters übliche Bezeichnung für den Dolmetscher, den man im Verkehr mit den Arabern gebrauchte; daher auch Beiname verschiedener Juden, die diese Funktion ausübten, und schließlich jüd. Familienname.

W. F. B.

ALFARABI, ABU NASR MOHAMMED IBN MOHAMMED (870–950), mohammedanischer Philosoph, geb. um 870 in einem kleinen Orte des Bezirks Farab in Turkestan. A. ist der tiefsinnigste, wenn auch nicht der populärste Denker des arabischen Orients und der Begründer der arabisch-peripatetischen Philosophie, die im Morgen- wie im Abendlande vom 9. bis zum 13. Jht. vorherrschte. Der Orient nannte ihn den „zweiten Meister", d. h. den zweiten Aristoteles.

Leben und Werke

Er genoß eine vielseitige Ausbildung in Bagdad und wurde später an den Hof des Prinzen Seif-ad-Daula nach Haleb (Aleppo) berufen, wo er als Sufi gekleidet, ein asketisches, philosophisch-beschauliches Leben führte. A. war auch hervorragender Sprachenkenner, Mathematiker, Musiker und Mediziner, scheint aber die medizinische Praxis nicht ausgeübt zu haben. Er verfaßte nicht weniger als 103 Schriften, von denen aber nur einige Abhandlungen z. T. arabisch, z. T. in hebräischer Übersetzung auf uns gekommen sind. Der größte Teil seiner Werke besteht aus Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles, hauptsächlich zum „Organon". Von diesen

Kommentaren hat sich nichts im arabischen Original erhalten. Von den Schriften, in denen A. sein eigenes System darlegt, sind besonders hervorzuheben: 1. das Buch der Staatsleitung (hebr. „Hanhagat ha-Medina") mit dem Untertitel: Die Anfänge (Prinzipien) der vorhandenen Dinge (hebr. „Hatchalot ha-Nimzaim"). Der erste Teil, der die Hauptgedanken des Werkes bringt, enthält A.s Metaphysik; der zweite Teil behandelt die Konstitution der verschiedenen menschlichen Staats- und Gesellschaftsformen und untersucht, inwieweit die einzelnen Staatsformen die höheren Ziele der menschlichen Gesittung fördern und zum höchsten Wohl führen; 2. Vom Intellekt und dem Intelligiblen (hebr. „Sefer ha-Sechel weha-Muskalot"), A.s Erkenntnistheorie enthaltend; 3. der Musterstaat; 4. Harmonie zwischen Plato und Aristoteles; 5. Antworten auf vorgelegte Fragen (sämtlich ins Deutsche übertragen von Fr. Dieterici); 6. eine ethische Schrift „Über die Leitung" (deutsch von G. Graf, Jhrb. f. Philosophie und spekulat. Theologie XVI, 4); 7. die Aufzählung der Wissenschaften, auch Enzyklopädie genannt (nicht vollständig erhalten, doch vielfach in Auszügen bei A.s nächsten Nachfolgern vorhanden); 8. vom Wesen der Seele (hebr. „Maamar be-Mahut ha-Nefesch). A. ist ein sehr schwieriger Autor, seine Sprache oft sehr dunkel. Seine Werke sind deshalb zum größten Teil von denen seines Nachfolgers Avicenna, welcher die meist A. entlehnten Theorien in klarerer Form darlegte, verdrängt worden.

A.s Lehre

A.s philosophisches System ist konsequenter Intellektualismus. Indem er die aristotelische Philosophie mit neuplatonischen Ideen durchsetzt, gelingt es ihm, den Aristotelismus mit den Grundlehren des Islams in Einklang zu bringen. Dabei bewahrt er sich eine gewisse Selbständigkeit, sowohl gegenüber Aristoteles wie gegenüber Plotin und modifiziert ihre Lehren in verschiedenen Punkten. Abgesehen von der Logik, in der er z. T. eigene Wege geht, tritt seine Originalität auch in der Metaphysik und Erkenntnislehre hervor. In Anlehnung an Aristoteles und die ptolemäische Sphärenlehre baut er die bereits von seinem Vorgänger Alkindi angebahnte Emanationstheorie aus, die, eine Modifikation der plotinischen, scharfsinnig und formvollendet ist, wenn auch die Grenze des Mythologischen streifend. Nach ihr ist der Schöpfungsakt als ein Überquellen (hebr. „Schefa") der sich selbst denkenden Gottheit zu begreifen. Da aus einem absolut Einfachen, wie der Gottheit, keine Vielheit hervorgehen kann, so wird die Entstehung des Weltalls auf die Weise erklärt, daß es nicht direkt aus Gott emaniert, sondern aus zwischenstufigen intelligiblen Substanzen, den sogenannten separaten Intelligenzen (hebr. „sechalim nibdalim"), die zwar immateriell sind wie Gott, aber zusammengesetzt aus ihrem eigenen Wesen und ihrer Ursache. Aus Gott, dem höchsten Intellekt, geht der erste geschaffene Geist hervor, der aus sich die zweite Intelligenz und gleichzeitig die äußerste Himmelssphäre emanieren läßt und Ursache ihrer kreisförmigen Bewegung ist. Es folgen nun die weiteren acht Sphärengeister, von denen jeder den nächstfolgenden Geist und gleichzeitig den ihm zugehörigen Himmelskörper aus sich hervorgehen läßt. Diese neun Geister sind die himmlischen Engel der Bibel und des Korans. Aus dem vorletzten Geist, dem der Mondsphäre, entströmt der zehnte Geist, der „tätige Intellekt" (intellectus agens, hebr. „ha-Sechel ha-poël"), welcher der sublunarischen Welt vorsteht. Dieser ist der „heilige Geist" der Bibel und der „wahre Geist" des Korans. Wahrscheinlich ist auch der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes zum erstenmal von A. aufgestellt worden und von seinen Schriften in die spätere arabische und jüdische Philosophie übergegangen (s. More II, 19 gegen Schluß; Guide p. 162 n. 2).

Gleich Alexander von Aphrodisias und Alkindi unterscheidet A. beim Menschen einen dreifachen Intellekt: den potentiellen (hylischen), den aktuellen und den erworbenen (νοῦς ἐπίκτητος). Der potentielle Intellekt ist nur Anlage. Mit dem Erkennen der Formen, d. h. des eigentlichen Wesens der Dinge, geht der potentielle Intellekt in den aktuellen über. Dieses Erkennen geschieht aber nicht von selbst, sondern wird vom kosmischen tätigen Intellekt, dem 10. Sphärengeist, bewirkt, der zum potentiellen Intellekt in demselben Verhältnis steht wie die Sonne zum Auge. Erkennt der menschliche Geist die intelligiblen Formen in völliger Abstraktion vom Stoffe, so wird der aktuelle Intellekt zum erworbenen. Erstreckt sich dieses Erkennen bis zur Erfassung aller oder doch wenigstens der Mehrheit der intelligiblen Formen, so erlangt der Mensch die Fähigkeit, auch die intelligiblen Substanzen der überirdischen Welt zu erkennen. Dadurch wird der Mensch dem tätigen Intellekt möglichst nahe gebracht, und hierin besteht das höchste Glück. Durch Aufnahme der Abbilder des Intelligiblen im Geiste solcher Menschen entsteht, wenn bei ihnen zugleich die Vorstellungskraft sehr stark entwickelt ist, die Gabe der Prophetie, die sich in verschiedene Stufen gliedert. Indem A. die aristotelische Philosophie mit dem Koran in Einklang zu bringen sucht, gerät er häufig in Widersprüche. Am krassesten tritt dies in seiner Unsterblichkeits-

lehre zutage. Während er in seinem Kommentar zur „Nikomachischen Ethik" den Glauben an das Leben im Jenseits als „Altweibergeschwätz" abtut, da das zeitlich Entstandene, die Seele, nicht ewig sein könne, lehrt er in den „Prinzipien" und im „Musterstaat" die individuelle (nach Munk unindividuelle) Fortdauer der Seelen derjenigen Menschen, die den Grad der „erworbenen Vernunft" im Leben erreicht haben, und bekennt sich in den „Hauptfragen" sogar zum Glauben an die Vergeltung im Jenseits. Fast ganz aus dem Rahmen der peripatetischen Philosophie fällt sein sufisch-mystisch angehauchtes „Buch der Ringsteine". Es ist aber nicht sicher, ob dieses Buch von A. selbst herrührt. Die Grundidee der Ethik und Politik A.s ist die, daß die Glückseligkeit des Einzelnen und das Heil des Staatsganzen von der Vollkommenheit der spekulativen Erkenntnis abhängen.

A. und die jüd. Religionsphilosophie

A.s Einfluß auf das jüdische Denken im Mittelalter ist sehr groß; namentlich hat er auf Maimonides und Abraham ibn Daud stark eingewirkt, wenn auch seine Lehren z. T. indirekt, über die Schriften Avicennas, zu ihnen gelangten. A. wird von den jüdischen Schriftstellern gewöhnlich אבו נצר (Abu Nasr), oder übersetzt אבי ישע genannt. Maimonides sagt in seinem Brief an Samuel Ibn Tibbon (Kobez II, 28b): „Überhaupt empfehle ich dir, keine anderen Schriften über Logik zu lesen als die des Weisen Abu Nasr Alfarabi, denn alles, was er geschrieben hat, und besonders sein Werk über die Anfänge der vorhandenen Dinge, ist reines Feinmehl". Die von A. aufgestellte Emanationstheorie, die die sekundären Sphärengeister als die Engel der Bibel ansieht, ist von Maimonides (vgl. More II, 4, 6, 12 und Munk z. St.) und Abraham ibn Daud (Emuna rama 60–68) wie auch von anderen jüd. Philosophen (z. B. Abraham Ibn Esra) übernommen worden. Danach ist der wirkende Intellekt (Sechel ha-Poël) der eigentliche Urheber der in der sublunarischen Welt sich offenbarenden Naturerscheinungen. Trotzdem erstrecke sich das Wissen und die Vorsehung Gottes — was aber Abraham Ibn Esra nicht zugibt — auch auf die singulären Dinge (providentia specialissima, hebr. השגחה פרטית). Dabei wird von den jüdischen Religionsphilosophen die Lehre A.s, daß die göttliche Fürsorge sich nicht auf alle Menschen in gleichem Maße erstrecke, ebenfalls akzeptiert (s. More III, 18 u. Gersonides, Milchamot IV, 4, ed. Leipzig 164). A.s Anschauung von dem Anteil des tätigen Intellekts an der Prophetie wird von den meisten jüdischen Philosophen übernommen; so schon von Isaak Israeli, dem Zeitgenossen A.s, ferner von Maimonides, dessen Theorie der Prophetie (More II, 32, 36) sich eng an die Gedankengänge A.s anschließt. Auch Abraham b. Chija (s. dessen Megillat ha-Megalle, Berlin 1924, Einleitung von Julius Guttmann, XVIII) scheint hierin von A. beeinflußt zu sein. Abraham ibn Daud (Emuna rama 58) identifiziert den tätigen Intellekt völlig mit dem „heiligen Geist" (רוח הקדש) des Judentums, ebenso Schem-Tob Falaquera in seiner Enzyklopädie (s. Steinschneider, HÜ I, 290). Der tätige Intellekt wird von manchen muslimischen und jüdischen Autoren mit dem Erzengel Gabriel identifiziert (vgl. Kusari I, 87) und trägt in der jüdischen Religionsphilosophie auch die Bezeichnung אישים (s. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre 203, A. 181, u. J. Klatzkin, „Antologija schel ha-Pilosofia ha-Ibrit" 336). Nach Narboni (s. Steinschneider, Alfarabi 65, A. 11) ist auch Maimonides' Unterscheidung zwischen der Prophetie Moses und der anderer Propheten von A. beeinflußt. Eine große Ähnlichkeit zwischen A. und Maimonides ergibt sich in bezug auf die Unsterblichkeitslehre. Auch Maimonides erkennt die Unsterblichkeit nur dem erworbenen Intellekt der Seele zu (More II, 27; s. Munk, Mélanges 365 u. Joel, Maimonides 25, A. 1; vgl. auch Gersonides, Milchamot I, 10), vertritt aber in seinem späteren „Maamar Techijat ha-Metim", ebenso wie der spätere A., den traditionellen Standpunkt. Aus A.s Erkenntnistheorie, die sich Maimonides zu eigen gemacht hat, zieht dieser die (übrigens im wesentlichen ebenfalls dem A. entlehnte) wichtige Schlußfolgerung, daß wie beim aktiven Intellekt des Menschen, so auch bei Gott, der der aktive Intellekt in Permanenz ist, Denkender, Denken und Gedachtes eine Einheit bilden (More I, 68; vgl. auch Abraham Ibn Esra, Kommentar zu Ex. 34, 6). Stark von A. abhängig ist auch die Ethik des Maimonides (s. D. Rosin, Die Ethik d. Maimonides, passim). Die letzten Kapitel des More über die Stufen der Gotteserkenntnis und Glückseligkeit gehen ebenfalls auf Gedankengänge A.s zurück (s. Munk, Guide III, 438, n. 4).

Hebr. Übersetzungen von A.s Schriften

Von A.s Werken haben sich einige nur in ihren hebräischen Übersetzungen erhalten. Von diesen Übersetzungen (die hebr. Titel sind bereits oben genannt) seien hervorgehoben: 1. Die Staatsleitung oder die Anfänge der vorhandenen Dinge, übersetzt von Mose b. Samuel Ibn Tibbon, ed. Filipowski in der Sammelschrift „ha-Assif" 1849. Das Buch war in jüdischen Kreisen sehr verbreitet und wird oft zitiert. 2. Über den Intellekt und das Intelligible, dreimal übersetzt: a) von einem Anony-

mus (ed. M. Rosenstein); b) von Jedaja ha-Penini (u. d. T. „Ketab ha-Daat"); c) von Kalonymos b. Kalonymos. 3. Aufzählung der Wissenschaften, gekürzte Übersetzung der Enzyklopädie A.s, wurde ebenfalls von Kalonymos b. Kalonymos angefertigt. 4. Antworten auf vorgelegte Fragen, übersetzt von Todros Todrosi u. d. T. עין משפט הדרושים. 5. Abhandlung über das Wesen der Seele, übersetzt von Serachja b. Isaak b. Schealtiel (ed. Edelmann in der Sammelschrift Chemda Genusa, Königsberg 1856). Die genannten Übersetzungen sind (mit Ausnahme von Nr. 4) auszugsweise, die Abhandlung über den Intellekt und das Intelligible vollständig auch in Klatzkins „Antologija" (Berlin 1926) erschienen. Ferner existieren handschriftlich hebräische Übersetzungen von A.s Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles, die im Original verlorengegangen sind.

Schmölders, Documenta Philosophorum Araborum, Bonn 1836; *F. Dieterici*, Alfarabis phil. Abhandl.; *idem*, Der Musterstaat; *idem*, Die Staatsleitung, herausg. von P. Brönnle, sämtl. Leiden 1892, 1900, 1904; *T. de Boer*, Gesch. d. Phil. im Islam, Stuttgart 1901; *S. Munk*, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, 341 ff.; *idem*, Guide des égarés, Paris 1856–66, passim; *Jacob Guttmann*, Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud, Göttingen 1879; *M. Joel*, Beiträge z. Gesch. d. Phil.: I. Die Religionsphilosophie des Mose b. Maimon, II. Levi b. Gerson, Breslau 1876; *D. Rosin*, Die Ethik des Maimonides, Breslau 1876; *idem*, Die Religionsphilosophie d. Abraham Ibn Esra, MGWJ 1898 u. 1899; *M. Steinschneider*, Al-Farabi, Petersburg 1869; *idem*, HÜ passim (s. Register); *Brockelmann*, Gesch. arab. Lit. 1898, I, 210; *D. Neumark*, Gesch. d. jüd. Phil. im Mittelalter I, passim, Berlin 1907; *M. Horten*, Das Buch der Ringsteine Farabis, Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. V, Heft 3, Münster 1906; *Julius Guttmann*, Religion u. Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken, Kap. 3, Berlin 1922; *Enzykl. d. Islam* s. v.

G. W. B. S.

ALFARANDSCHI, JOSEF BEN JEHUDA, rabbinischer Autor, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. Er verfaßte: „Toledot Aharon Chadasch", Realindex zum Talmud, mit Berücksichtigung der Kommentare, Saloniki 1776. — Über den Namen A. und seine Träger vgl. Gross, Gall. Jud., S. 488. (Bei Steinschneider in JQR XI, 593 ist Chajim A. zu streichen, und die durch falsche Zeichensetzung in Verwirrung geratenen Nachweise über Mose A., der Leiter eines Lehrhauses in Valadolid war [s. Toledano, Ner ha-Maarab, S. 67], sind zu berichtigen.)

Benjacob, S. 618, Nr. 116. B.

ALFARANDSCHI, MOSE, Talmudgelehrter in Spanien, lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jhts. Er war Schüler des Isaak de Leon und Studienkollege des Isaak Aboab II., des „letzten Gaon von Kastilien". Mit diesem stand er in gelehrtem Briefwechsel. Eine halachische Anfrage A.s an Isaak Aboab und dessen Antwort sind in der Responsensammlung des Mose b. Josef di Trani III, 58 (ed. Venedig, S. 127 f.) abgedruckt. Nach Josef Sambari befand sich A. 1492 unter den Exulanten, die aus Spanien auswanderten. Sambari nennt ihn in der Liste der versprengten Gelehrten, von denen man nicht weiß, wo sie sich nach der Vertreibung niedergelassen haben. (Der von Sambari S. 161 unter den Rabbinern in Kairo aufgeführte Mose Alfarandschi ist wohl nicht mit A. identisch.) Azulai scheint anzunehmen, daß A. ein Verwandter des R. Salomo Alfarandschi war, der gegen Ende des 16. Jhts. in Ägypten lebte.

Azulai, s. v. (ed. Benjacob I, 131); *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, S. 28a; *Abraham aus Torrutiel*, Sefer ha-Kabbala, Med. Jew. Chr. I, 107; *Josef Sambari*, Chronik, ibid. I, 140, 161; *Gall, Jud.* 488; *Toledano*, Ner ha-Maarab 67; *Steinschneider*, JQR XI, 593.

B. M. Z.

ALFARANDSCHI, SALOMO, Talmudgelehrter, lebte in Ägypten gegen Ende des 16. Jhts. A. verfaßte Rechtsgutachten, die in der Responsensammlung „Ginnat Weradim" des Abraham b. Mordechai ha-Levi (Eben ha-Eser a. A.) rühmend erwähnt werden. Erhalten geblieben ist jedoch nur ein einziges Responsum A.s, abgedruckt in der Responsensammlung „Ohole Jaakob" seines Landsmannes und Zeitgenossen Jakob Castro (Livorno 1774, Nr. 131). In diesem Responsum bezeichnet sich A. als Angehörigen der Familie des Meir ha-Levi Abulafia (רמ"ה) und zitiert dessen talmudische Novellen u. d. T. „Perate Peratin".

Azulai s. v.; *ibid.* unter Meir b. Todros ha-Levi und unter Mose Alfarandschi; *Gall, Jud.* 488.

B. M. Z.

ALFARO, Ortschaft in Spanien, Prov. Logroño. In A. bestand eine jüd. Gemeinde, die u. a. in einer Steuerliste vom Jahre 1474 erwähnt wird.

Amador de los Rios, Hist. de los judios de Esp. III.

W. F. B.

ALFAS, BENZION, hebr. u. jidd. Autor, geb. in Wilna 1851. A. veröffentlichte eine große Anzahl populärer Schriften religiös-ethischen Inhalts, die er zuweilen in die Form von Romanen, Novellen oder gereimten „Poemen" kleidete. Besonders bekannt ist sein mehrbändiges Werk „Maasse Alfas". A. ist auch als Über-

setzer und Herausgeber tätig. Gegenwärtig wohnt A. in Palästina.

Reisen, Lexikon 1926. I. Sch.

ALFASSI, CHAJIM, s. Alfassi, Masud Rafael.

ALFASSI, DAVID (ABU SULEIMAN) BEN ABRAHAM, karäischer Lexikograph, Grammatiker und Bibelexeget, lebte vermutlich um die Mitte des 10. Jhts. Sein Name weist darauf hin, daß er aus Fes stammte, das zu jener Zeit ein Mittelpunkt der hebräischen Philologie war. Die älteren Forscher hatten A.s Lebenszeit später angesetzt, u. a. hat Schorr die Vermutung ausgesprochen, A. hätte bereits die Kommentare von Raschi und Abraham Ibn Esra gekannt. Nachdem aber die Reste des 1026 verfaßten „Muschtamil" von Abu al-Faradsch Harun (s. d.), der an einer Stelle A. zitiert, aufgefunden worden sind, kann als erwiesen gelten, daß A. noch vor dem 11. Jht. gelebt hat (s. Bacher, REJ XXX, 252). Andererseits zitiert A. den Gaon Saadja. A. war zweifellos Karäer, denn er bezeichnet die Talmudweisen als „Rabbaniten" (רבונין), nennt die Karäer „Maskilim" und legt die Gebote der Tora oft im karäischen Sinne aus, so das Verbot des Feueranzündens am Sabbat (Ex. 35, 3), die Stellen Lev. 5, 8 (Tötungsart des Taubensündopfers) und Deut. 6, 8 (die er in karäischer Art figürlich deutet). A. zieht häufig die Mischna-Sprache zur Erklärung von biblischen Wortstämmen heran, bezeichnet aber auch die Sprache der aramäischen Targumim und der nachtalmudischen Literatur als Mischna-Sprache. Er zitiert des öfteren die Erklärungen des Targum Onkelos und des Prophetentargum, deren Sprache er, wie alle arabisch schreibenden Autoren, als „Syrisch" bezeichnet, polemisiert aber meist gegen die aramäischen Bibelübersetzer. Er hebt die Ähnlichkeit zwischen manchen hebräischen und arabischen Wortstämmen (nicht den grammatischen Formen) hervor, worin er offenbar der „Rissala" des Jehuda b. Kureisch folgt, die er zweifellos kannte und benutzte, wenn er den Autor auch nicht nennt. A. nimmt an, daß Wörter, die in den beiden Sprachen vorkommen, in der Bibel nicht ursprünglich, sondern aus dem Arabischen entlehnt sind. Er bedient sich einer festen Terminologie, die sich auf alle Gebiete der Grammatik erstreckt. Die hebräischen Stämme teilt er in einradikalige (ויז, ויט, ויך usw.), zweiradikalige (zu denen seiner Meinung nach die meisten zählen), und drei- und mehrradikalige ein. Hinsichtlich der Vokalisation und der Akzente folgt er dem tiberiensischen System und den Lesarten Ben Aschers; er erwähnt auch die „große Massora" (demnach hat es zu seiner Zeit bereits eine „kleine Massora" gegeben). Interessant ist A.s Auslegung der geographischen Namen in der Bibel, die z. T. mit der Erklärung der verschiedenen Targumim übereinstimmt, so z. B.: Ufas (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5) = China; Ofir = Serendib (Ceylon); Ellassar (Gen. 14, 1) = Tustar (in Persien); Argob (Deut. 3, 4) = Trachonitis; Ararat (Gen. 8, 4) = Armenien oder Kurdistan; Aschkenas (Gen. 10, 3) = Chasaren, die er den Europäern gleichsetzt; Gojim (Gen. 14, 1) = Georgien; No Amon (Nah. 3, 8) = Alexandrien; Pischon (Gen. 2, 11) = der Nil, der durch den Sudan fließt; Zarefat (Ob 20) = Sarafand oder Sarepta (in Palästina); Pitom (Exod. 1, 11) = Fajjum; Perat (Jer. 13, 4–5) = die Quelle Fara bei Jerusalem (die letzte Erklärung stimmt mit den Ergebnissen der neuesten Forschung überein). — A. erwähnt auch die Sekte Al-Karaija (אלקרעיה), die angeblich von den Nachkommen der Männer, die mit Jochanan b. Kareach (Jer. 40, 16 usw.) nach Ägypten auswanderten, begründet wurde. In seiner Exegese ist A. offensichtlich bestrebt, anthropomorphistisch klingende Stellen der Bibel symbolisch zu deuten. Er greift auch den Islam und den Koran heftig an, wobei er, wie es in solchen Fällen die meisten karäischen Autoren tun, von der arabischen Sprache zur hebräischen übergeht. Andererseits bezeichnet er die Bibel oft als קראן (Koran = Mikra). — Im Laufe der Zeit ist A.s Name selbst bei den Karäern in Vergessenheit geraten und nicht einmal mehr in ihren synagogalen Gedächtnislisten zu finden. Auch die karäischen Chroniken und Gelehrtenverzeichnisse von Ibn al-Hiti, Mordechai b. Nissan aus Kukisow und Simcha Isaak Luzki erwähnen ihn nicht. Nur in der von einem Karäer gefälschten Einleitung zum „Kitab al-Bajan" von R. Tanchum Jeruschalmi wird R. David, Verfasser des „Agron", unter den hebräischen Grammatikern erwähnt, aber nicht an hervorragender Stelle, wie man erwarten sollte (Harkavy, Sichron la-Rischonim V, 131). In der gefälschten „Mukaddima" des Salmon b. Jerucham ist ein Verfasser namens Mose b. Abraham Alfassi erwähnt, der nach Fürst ein Bruder A.s sein soll; diese Einleitung ist jedoch in ihren Angaben durchaus unzuverlässig.

Werke

Die Werke A.s sind: 1. ein großes arabisch geschriebenes Werk über die hebr. Wurzeln unter dem (wohl Saadja Gaon entlehnten) hebr. Titel „Agron" (אגרון, arabisch Kitab dschami al-Alfas), Ms. Petersb. (früher Firkowitsch) 609, Ms. Bodl. Neubauer-Cowley 1451. Eine von Pinsker angefertigte Kopie der Petersburger Hs. befindet sich in der Bi-

bliothek des Wiener Bet ha-Midrasch (Nr. 21). Das Buch ist in 22 Teile, entsprechend den Buchstaben des hebr. Alphabets, eingeteilt, von denen ein jeder in einer kurzen Einleitung die Funktionen des betr. Lauts bzw. Buchstaben behandelt. Große Abschnitte aus diesem Werk sind enthalten bei Pinsker (Lik. Kadm. 223 ff.), bei Neubauer (Notice sur la léxicographie hébraïque 27–55), sowie am Ende der Ausgabe des Kitab al-Ussul von R. Jona b. Dschannach (Oxford 1876, S. 772 bis 780). Ein Kompendium dieses Werkes hat der Karäer Levi b. Jefet verfaßt, und daraus hat wiederum Ali b. Suleiman (zweite Hälfte des 11. Jhts.) ein Subkompendium u. d. T. des Stammwerkes „Agron" herausgegeben. 2. Hebr. Kommentare zu den Psalmen und dem Hohenliede, die mehrmals im „Agron" erwähnt sind. Ein Werk über die Vokalisation, das dem A. in der erwähnten „Mukaddima" von Salmon b. Jerucham zugeschrieben wird, existiert allem Anscheine nach überhaupt nicht.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 117 ff.; *Schorr*, he-Chaluz VI, 63 ff.; *Neubauer*, Notice etc. (s. im Text) 25 ff.; *Fürst*, Kar. II, 114 ff.; *Gottlober*, Bikkoret 163; *Fünn*, Kenesset 225; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 47; *idem*, Polem. Lit. 349; *Bacher*, Die hebr. Sprachforschung des Abulwalid Merwan Ibn Gannah 11 ff.; *idem*, Terminologie, passim; *idem*, Hebr. arab. Sprachvergl. 71 ff.; *idem*, Hebr. Sprachw. 22; *idem*, REJ XXX; *Poznański*, Ibn Chiquitilla 49; *idem*, The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon, Nr. 10; *idem*, ha-Zefira 1903, Nr. 4; *idem*, Nachgelassene Hss; *Eppenstein*, Übersicht üb. d. hebr.-arab. Sprachvergleichung 10.

J. N. S.

ALFASSI, ISAAK BEN JAKOB HA-KOHEN (abgekürzt ha-Rif, ha-Riaf genannt) (1013 bis 1103), Kodifikator der talmudischen Halacha, geb. 1013 in Kalat el-Hamad bei Fez (daher sein Beiname „Alfassi"). Unter den fünf großen Gelehrten der damaligen Zeit, die den Namens Isaak trugen, war A. der bedeutendste (Abraham ibn Daud „Sefer ha-Kabbala" 75). Über seinen Studiengang wissen wir nur, daß er Schüler von R. Chananel war. 1088 wurde A. als siebzigjähriger Greis infolge einer Denunziation des Chalfa b. Aladschab und seines Sohnes Chajim gezwungen, nach Spanien auszuwandern; die Annahme, daß diese Angelegenheit einen politischen Hintergrund gehabt habe, entbehrt jeder Grundlage, denn A. hielt sich sein ganzes Leben lang allem fern, was nicht mit dem Talmudstudium zusammenhing. Da die afrikanischen Gelehrten seit langem in ständigem Meinungsaustausch mit den spanischen standen, fand A. in Spanien freundliche Aufnahme. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Cordova ließ sich A. in Lucena nieder. Dort kam es zu Unstimmigkeiten zwischen ihm und den Gelehrten Isaak b. Albalia und Isaak Ibn Gajat, wahrscheinlich weil diese befürchteten, A.s halachisches Hauptwerk könne vom Studium des Talmuds ablenken; A.s Stellung wurde übrigens hierdurch nicht erschüttert. Die literarische Polemik zwischen A. und den beiden Männern hörte erst mit dem Tode der letzteren auf. Dessenungeachtet empfahl Isaak Albalia kurz vor seinem Ableben seinem Sohne Baruch, unter A.s Leitung zu studieren; A., der nach dem Tode des Isaak Albalia dessen Nachfolger als Rabbiner von Lucena wurde, nahm sich des Baruch Albalia an, und dieser gehörte später zu seinen hervorragendsten Schülern. A.s Größe wird auch durch die Tatsache gekennzeichnet, daß er vor seinem Tode nicht seinen gelehrten Sohn, sondern seinen Schüler Josef ha-Levi Ibn Migasch zum Nachfolger bestimmte (Chemda Genusa 30a, Maamar Seder ha-Dorot von R. Saadja Ibn Danan). A. starb am 19. Mai 1103 (10. Siwan 4863) in Lucerna (Spanien). Über seinen Tod s. Harkavy, „Chadaschim gam Jeschanim" VII, 27; Luzzatto, Denksteine, S. 72; Toledano, Ner ha-Maarab, S. 23 Anm. 6. Wie hoch A. bei seinen Zeitgenossen geachtet wurde, ist aus dem Trauergedicht von Jehuda ha-Levi ersichtlich (Brody, Divan II, 100) und aus der Inschrift auf A.s Grabstein von Mose Ibn Esra (Ker. Chem. IV, 39). A. verfaßte einen Machsor zum Neujahrs- und Sühnfest (Toledano, Ner ha-Maarab, S. 221, 224).

Die „Halachot"

Die Hauptbedeutung A.s liegt in seinen „Halachot", die als eine Art Kompendium des Talmud gedacht waren. A.s Ziel war dabei, die Grundgedanken der Halacha aus den oft sehr komplizierten Abhandlungen und kasuistischen Debatten der Gemara herauszuschälen; daher läßt er alles weg, was nicht zum Kern der Halacha gehört. Während jedoch andere Kodifikatoren, wie Maimonides, stets die halachische Entscheidung bringen, führt A. sehr oft nur den Wortlaut des Talmud an, ohne die Entscheidung ausdrücklich mitzuteilen; ebenso läßt er meistens alle Fragen unberücksichtigt, die zu seiner Zeit nicht mehr praktische Bedeutung, sondern nur rein akademischen Wert hatten; auch läßt er oft solche Stellen fortfallen, die ihrem Inhalte nach nicht in den betr. Traktat oder das betr. Kapitel gehören. Außerdem nimmt er Halachot der Geonim auf (Auszüge bei Müller, Einleitung in die gaon. Responsen), wenn er sie auch kritisch prüft (z. B. Jeb. VI, VII; Kid. II; Sab. II; Ber. V). Die Geonim werden oft anonym zitiert; meistens sind R. Hai Gaon oder

R. Samuel b. Chofni gemeint (Maleachi b. Jakob ha-Kohen in „Jad Maleachi", S. 124, Nr. 14; Harkavy, „Chadaschim gam Jeschanim" VII, 18); wo die Geonim untereinander nicht einig sind, zitiert A. oft seinen Lehrer R. Chananel, dessen Meinung er sich anschließt (Sab. III, XXII, XVII), auch wenn sie der Ansicht des R. Hai Gaon zuwiderläuft (Sab. II). Es steht übrigens nicht fest, ob A. bei der Abfassung seiner Halachot die Werke des R. Chananel vor Augen hatte, wie Rappaport (Bikkure ha-Ittim, XII, 2632) annimmt. Gelegentlich entscheidet A. auf Grund selbständiger Auslegung des Talmud, ohne sich auf eine Autorität zu berufen (Sab. III; „Milchamot"). Vielfach dürften ihm jedoch in solchen Fällen gaonäische Traditionen und Überlieferungen des R. Chananel vorgelegen haben, die dieser von seinem Vater empfangen hatte (Jad Maleachi 123, Nr. 6; Weiß, Dor IV, 269; Halevy, Dorot III, 292f).

A. zitiert sonst regelmäßig die Quelle, der er die Entscheidung der Halacha entnommen hat, doch finden wir auch Ausnahmen. Hervorgehoben sei, daß A. zuweilen der Rechtspraxis den Vorzug vor der Entscheidung der Gemara gibt (Jeb. VII; Kid. II; „Milchamot"); doch richtet er sich nicht nach den gefällten Urteilen, wenn in ihnen ein Fehler ist (Sab. II). Die Halachot, deren Verbreitung er nicht wünschte, läßt A. weg (Sab. XV, „ha-Maor"). Zwischendurch bringt A. auch Dinge, die mit der Halacha in keinem Zusammenhange stehen, Sagen und zum Aberglauben Gehöriges. A. begnügt sich nicht, Halachot zu zitieren, sondern er erklärt sie auch. Er setzt ferner die Prinzipien der Halacha auseinander (z. B. Jeb. IV; Kid. I, Sab. XXIII).

A.s Verhältnis zum jer. Talmud müßte noch näher untersucht werden; obwohl er ihn oft zitiert, schließt er sich im allgemeinen dem bab. Talmud an (s. Erub. a. E.), doch gibt er zuweilen jenem vor diesem den Vorzug, wie bereits vor ihm die Geonim. Überhaupt haben sich die afrikanischen Gelehrten mit dem jer. Talmud viel befaßt.

Es lag nicht in A.s Absicht, durch sein Hauptwerk das Studium der Gemara überflüssig zu machen, sondern er wollte dieses nur systematischer und übersichtlicher gestalten. Eine neue Bahn hat er mit seinem Werke nicht gewiesen; wir finden nämlich schon zur gaonäischen Zeit das Bestreben, dem Volke ein Kompendium des Talmud zu geben (wie die „Halachot Gedolot" und die „Halachot Pessukot"). A. selbst arbeitete seine „Halachot" um; es scheint auch eine zweite Rezension davon gegeben zu haben, wodurch sich verschiedene Textvarianten in den Mss. erklären ließen (Harkavy, Sichron la-Rischonim IV; Or ha-Chajim Nr. 1078; MWGJ 1860, 182).

Die „Halachot" fanden bereits zu Lebzeiten A.s, noch mehr aber bald nach seinem Tode, weiteste Verbreitung, wie aus dem Briefe des Maimonides an R. Pinchas b. Meschullam (Briefe des Maimonides, ed. Venedig, 30), aus seiner Einleitung zum Mischnakommentar und aus einer Äußerung des Tossafisten R. Isaak (Einführung zu „Zeda la-Derech" des Menachem b. Serach S. 15a) ersichtlich ist. Meiri zu Jeb. (ed. Albeck, S. 62) nennt A. den „Großen unter den Dezisoren". Die Bedeutung und der Einfluß dieses Werkes machte sich besonders in Spanien und vielleicht noch mehr in Frankreich geltend, wo die Gelehrten statt des Talmud den A. zitierten. Es fehlte nicht an Versuchen, es zu vervollständigen und zu kommentieren, doch rief es auch Kritik hervor. So verfaßte Serachja b. R. Isaak ha-Levi eine Kritik dazu, die in zwei Teile zerfällt: „ha-Maor ha-Katan" zu Berachot, zur Ordnung Moed und zu Chullin, und „ha-Maor ha-Gadol" zu den Ordnungen Nesikin und Naschim. R. Abraham b. David von Posquières verfaßte „Hassagot" zu den Halachot von A., die in „Temim Deim" Nr. 227–247 gedruckt sind. Von den Widerlegungen, die schon A.s Schüler, R. Efraim, verfaßte, haben sich nur einige Bruchstücke zu B. Kam. erhalten (Resp. Temim Deim Nr. 68). Es werden auch Hassagot seines Zeitgenossen Isaak b. Baruch Albalia zitiert (ibid. Nr. 224; Maor zu Sabbat II). Auch Maimonides hat Berichtigungen zu A.s Werk geschrieben (Eppenstein in Mos. b. Maim. II, 13).

Kritiker A.s

A.s Werk ist von zahlreichen Gelehrten kommentiert worden; so von Jonathan b. David aus Lunel, der Kommentare zu Erub. und Chul. und, wie es scheint, auch zum ganzen Werk schrieb (Or ha-Chajim, Nr. 1035; Freimann, Konteros Mefaresch ha-ha-Schalem); R. Isaak b. R. Abba Mari von Marseille, „Mea Schearim" (Ms.); R. Nissim b. Reuben (ha-Ran); R. Jona Gerondi; R. Josef ibn Chabib; R. Jesaja di Trani (der Jüngere), Novellen; Josef b. Mose di Trani (ed. Venedig 1645); Aaron b. Josef ha-Levi, „Pekudat ha-Lewijim" (zu Berachot und Taanit, Mainz 1874); Menachem David b. Isaak Tiktin (im übrigen vgl. Azulai I, 98b, Nr. 287). Tossafot zu A. erwähnen: Isserlein, Pessakim, Nr. 25; Josef Kolon, Resp. Nr 531; Isr. Bruna, Resp. Nr. 195, 197, 198, 208, 243, 259; Leket Joscher II, 86, 95; Bet Jossef zu Jore Dea Nr. 343. R. Israels Tossafot zu A. finden sich in Mordechai, Ab. Sar. Nr. 817, Matte Mosche, Nr. 880 (vgl. Zunz, ZG 32, 57; Ben-

Kommentatoren des A.

jacob, S. 622, Nr. 175, 16 u. S. 624, Nr. 175, 48). Meschullam b. Mose verfaßte zu A.s „Halachot" eine Schrift „Haschlama", die teils ergänzenden, teils apologetischen Charakter hat. Menachem Asarja di Fano verfaßte ein Kompendium zu einem Teile der „Halachot" (zu 13 Traktaten) u. d. T. „Hilchot Alfassi Suta", das zum größten Teil von Coronel, Jerusalem 1885, herausgegeben wurde; den Traktat Berachot hat Lazar Pollak nach einer Handschrift ediert (1898).

A.s „Halachot" sind zum ersten Male vor 1500 in Spanien gedruckt worden. Von dieser Inkunabel sind jedoch nur wenige Blätter erhalten (lat. Bodl. Suppl. p. 501; ZHB XII, 15). Neuerdings wird in Talmudausgaben des öfteren das Werk mit seinen Kommentaren als Anhang zu jedem Traktat beigedruckt (so Wilna 1881).

Außer den „Halachot" hat A. einen arabischen Kommentar zu drei Halachot in Ketubot und zu einer Halacha in Schebuot verfaßt. Eine hebräische Übersetzung davon ist in „Temim Deim" §§ 218, 219 und 220, sowie in den Responsen des Menachem Asarja di Fano (Nr. 127—129) enthalten.

Kommentar A.s

Die im gaonäischen Stil geschriebenen Responsen A.s sind 1781 in Livorno, 1794 in Wien (320Responsen), 1884 in Warschau gedruckt worden. Viele seiner Responsen sind verlorengegangen, viele in die Sammlungen seiner Zeitgenossen geraten und gelten seitdem als von diesen verfaßt (s. Freimann in der Simonsen-Festschrift, hebr. Teil, S. 21). Viele Responsen sind ursprünglich arabisch verfaßt und erst später ins Hebräische übersetzt worden; im vierten Teil des „Sichron la-Rischonim" von Harkavy finden sich viele Responsen A.s in arabischer Sprache nebst hebräischer Übersetzung (vgl. auch Harkavys „Chadaschim gam Jeschanim" VII, 8 und Wertheimer, Kohelet Schelomo S. 93; MWGJ 1900, 144[1]). Verstreut finden sich zahlreiche Responsen A.s in den verschiedenen Sammlungen von Rechtsgutachten der Gaonen. Andererseits stammen viele Responsen, die A. zugeschrieben werden, in Wirklichkeit nicht von ihm (Or ha-Chajim S. 506); auch sind darunter vielfach solche des R. Hai Gaon anonym enthalten (Wertheimer, Kohelet Schelomo 43). — A. hat viel zur Verbreitung des Gesetzesstudiums in Spanien beigetragen; er wurde so hoch geschätzt, daß aus allen Ländern der Diaspora Anfragen an ihn gerichtet wurden. Er war der erste, der die gaonäischen Entscheidungen, die zu jener Zeit noch ihren Einfluß übten, kritisch prüfte und gegebenenfalls von ihnen abwich. So führten seine „Halachot" zu einer Lockerung des Verhältnisses zwischen Spanien und der babylonischen Schule. R. Jehuda b. Barsillai Albarceloni benutzte die Mischna und die Gemara nach dem Kompendium der „Halachot", ohne dies besonders zu erwähnen (vgl. sein „Sefer ha-Ittim", sowie Schorrs Einleitung dazu). Maimonides, der A. seinen Lehrer nennt, ohne daß dieser es je in Wirklichkeit war (Mischne Tora, Kap. Scheela u-Pikadon), legt seinem Schüler Aknin das Studium der „Halachot" ans Herz (Respons. d. Maimonides in Festschr. f. Berliner, ed. Goldberg, S. XIII). R. Ascher b. Jechiel und die Dezisoren benutzten A.s „Halachot" eifrig; bekannt ist Josef Karos Prinzip, die Halacha nach A., Maimonides und R. Ascher b. Jechiel zu fixieren, wodurch die Bedeutung der „Halachot" noch größer wurde.

Responsen A.s

Abraham ibn Daud, Sefer ha-Kabbala ed. Neubauer 74–77; *Or ha-Chajim*, Nr. 1078; *Weiß*, Dor IV; *Graetz* VI; *Fünn*, Kenesset; *Azulai*, s. v.; *Cat. Bodl.* 1087; HB XIX, 42; *Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim VII; *idem*, Sichron la-Rischonim IV; *Sefer ha-Schana* IV, 78–80; *Maleachi b. Jakob ha-Kohen*, Jad Maleachi 123, 124; *Medini*, Sede Chemed S. 7, § 3; *MGWJ* IX, 182; XLIV, 144; *ha-Maggid*, 1864, S. 381, 1879, 182; *OJ* II, 72; *Toledano*, Ner ha-Maarab, Jerusalem 1911, S. 22, 224; *Assaf*, Maddae ha-Jahadut II.

F. A. Kr.

ALFASSI, ISAAK BEN JOSEF, Übersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische, dessen Lebenszeit nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. Steinschneider spricht die Vermutung aus, daß er vielleicht der Vater des 1353 lebenden Mose b. Isaak Alfassi war (ein Josef Fassi lebte im 16. Jht. in Adrianopel; doch erscheint es ausgeschlossen, daß A. dessen Sohn war, wie der Verf. des Artikels in JE I, 377 annimmt). A. übersetzte die Schrift des arabischen Philosophen Gasali „Mischkat al-Anwar" etc. (Die Nische der Lichter) u. d. T. „Maskit ha-Orot be-Fardes ha-Nizzanim". Von dieser Übersetzung sind zwei Handschriften in der Bodleiana vorhanden. Das 3. Kapitel hat Dukes ediert. Der Übersetzer ersetzt vielfach die Zitate des Originals aus dem Koran und anderen muslimischen Religionsquellen durch Anführungen aus der jüdischen Literatur.

Steinschneider, HÜ 345 ff.; *idem*, Cat. München, S. 92; *Dukes*, Ozar Nechmad II, 195; *idem*, Schire Schelomo IX ff.; *Kaufmann*, Die Spuren Al-Batal-jusis etc. 22; *Fünn*, Kenesset 593; *Benjacob* 377, Nr. 2390.

M. M. Z.

ALFASSI, ISAAK BEN REUBEN, sefardischer Talmudgelehrter, dessen Lebenszeit nicht genau bekannt ist. Vielfach wurde er für einen Enkel des Rif (Isaak b. Jakob A.) gehalten. Dagegen spricht, daß A. diesen zwar sehr oft erwähnt, ihn jedoch niemals als seinen Groß-

vater bezeichnet, wie er überhaupt sich nicht zu dessen Familie zählt. A. verfaßte das Werk „Schaare Schebuot", das oft mit den Büchern des Alfassi zusammen gedruckt und deshalb auch „Schearim de-R. Alfas" genannt wurde; doch ist es auch separat erschienen (Krakau 1627; Prag s. a.). R. Joab b. R. Jeremia aus Mattersdorf schrieb Novellen zu diesem Werke unter dem Titel „Schaare Bina" (Wien 1802). Man darf A. nicht mit Isaak b. Reuben Albarceloni verwechseln.

Cat. Bodl., Col. 1148; *Weiß*, Dor IV, 281; *Fünn*, Kenesset 659; *Benjacob* 605, Nr. 1141.

M.

ALFASSI, JAKOB, Vater Isaak A.s, des Verfassers der „Halachot", lebte im 10. und 11. Jht in Kalaat-Hamad bei Fes (Marokko). Er war ein angesehener talmudischer Gelehrter.

Toledano, Ner ha-Maarab 18.

F.

ALFASSI, JAKOB, Sohn Isaak A.s, des Verfassers der „Halachot", lebte im 11. und 12. Jht. Geb. in Fes (Marokko), wurde er Rabbiner in Lucena (Spanien), wohin er seinem Vater gefolgt war. Dem A. wird fälschlich ein Gutachten in „Teschubot ha-Rambam" (§ 182) zugeschrieben. Nach dem Tode seines Vaters verzichtete er, dessen Wunsche gemäß, auf das Nachfolgerecht zugunsten von Josef b. Migasch.

S. M. Toledano, Ner ha-Maarab 25.

F.

ALFASSI, JEHUDA BEN DAVID s. Chajudsch, Jehuda b. David.

ALFASSI, MASUD RAFAEL, Rabbiner und Autor, lebte in Tunis im 18. Jht. Ihm folgte im Amte sein Sohn Salomo, der im hohen Alter von nahezu 80 Jahren am 26. Juni 1801 gestorben ist. Ein zweiter Sohn A.s, Chajim, starb, kaum 27 Jahre alt, am 22. März 1783. A. verfaßte משחא דרבותא, Novellen und Glossen zu allen Teilen des Tur, Livorno 1805. Das Werk enthält auch Beiträge seiner beiden Söhne. Salomo schrieb außerdem ein Werk talmudisch-dialektischen Inhaltes, das u. d. T. „Kerub Mimschach" (Livorno 1859) erschienen ist. A. starb am 4. Dez. 1774.

Benjacob 375, Nr. 2355.

B.

ALFASSI, MOSE BEN ABRAHAM s. Alfassi, David (Abu Suleimann) b. Abraham.

ALFASSI, SALOMO s. Alfassi, Masud Rafael

ALFAWWAL, sefardische Familie, stammt aus Saragossa. Der Name bedeutet im Arabischen „Händler mit Bohnen". Für „Alfawwal" ist jetzt im Orient die Aussprache „Alfual" in Gebrauch. Außer den in besonderen Stichwörtern behandelten Gelehrten sind noch folgende Mitglieder der Familie bekannt: Munadschim b. A., Arzt in Saragossa (11. Jht.), verf. die medizinische Schrift „Kans al-Mukl" (Schatz des Weihrauchs?) mit einem Anhang über Logik und Physik; R. Isaak, erwähnt von Josef Ibn Megas (1. Hälfte des 12. Jhts.); R. Jehuda, seine Söhne Samuel und Chajim und R. Josef, Sohn dieses R. Chajim (12. und 13. Jht. in Saragossa). R. Josef b. Salomo, Verf. eines Kommentars zum Hohenlied, lebte vielleicht in Huesca und ist möglicherweise mit dem in „Baal Kanfajim" des Josef b. Chajim (Ms. München) erwähnten identisch. Es gibt noch einen R. Josef ibn Alfawwal, der im „Liwjat Chen" des Levi b. Abraham ibn Chajim erwähnt wird. Abraham A. in Tortosa stand in Briefwechsel mit R. Isaak b. Scheschet (Ende 14. Jht.), der wohl jünger war als er und am Ende eines Responsums (399) Ausdrücke besonderer Verehrung an ihn richtet.

Steinschneider, HB IX, 138; *idem*, Cat. München 14, Nr. 28[6]; *idem*, JQR XI, 587; *idem*, Arab. Lit. 144.

B. S. A. R.

ALFAWWAL, CHAJIM BEN JEHUDA (1516 bis ca. 1585), Rabbiner, geb. um 1516 in Konstantinopel. Um jene Zeit eroberte der türkische Sultan Suleiman die Insel Rhodos. Die Juden, die dort 40 J. lang zwangsweise den Glauben ihrer Väter abschwören mußten, konnten nunmehr zu ihrem Väterglauben zurückkehren. Da der Sultan die Besiedlung dieser Insel mit Juden wünschte, wuchs damals die Gemeinde außerordentlich an, so daß eine neue Synagoge gebaut und drei Dajjanim berufen werden mußten: Jehuda ibn Verga, Chajim A. und Chajim Bassan. A. richtete oft Anfragen an R. David ibn Simra nach Ägypten und R. Josef ibn Lab in Konstantinopel. Wegen eines Testaments, daß A. und sein Kollege Chajim Bassan 1550 unterzeichneten, entstand eine heftige Kontroverse unter den Großen jener Zeit, Josef Karo, Mordechai von Tivoli, David ibn Simra, Josef ibn Lab und Samuel di Medina. Zu den Schülern A.s gehört auch Jechiel Bassan, der Sohn Chajim Bassans. A.s Sohn war vermutlich Isaak b. Chajim A. A. starb 1585 in Rhodos.

David ibn Simra, Responsen, Livorno 1652, Nr. 139, 186, Teil III (Fürth 1689); *Josef ibn Lab*, Responsen I, 23; *Samuel di Medina*, Resp. zu Jore Dea, Nr. 133 und Choschen Mischpat, Nr. 265; *Josef Karo*, Resp. Abkat Rochel 77; *Elijahu Alfandari*, Resp. in Gibot Olam 34; *Or ha-Chajim* Nr. 855.

B. S. A. R.

ALFAWWAL, ISAAK BEN CHAJIM BEN JEHUDA, Kabbalist, lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jhts. in Konstantinopel und starb daselbst am 27. Aug. 1579. Er verfaßte ein Werk „Nofet Zufim" (1582) über Buchstabenpermutationen, Abbreviaturen und Gematriot, das in Konstantinopel mit einem Anhang von seinem Vater Chajim b. Jehuda erschien.

Cat. Bodl. 1092, Nr. 5311; *Benjacob* 394, Nr. 691.

K. S. A. H.

ALFAWWAL, JOSEF BEN ISAAK, Übersetzer, lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. in Huesca und übersetzte 1297 im Auftrage der dortigen Gemeinde einen Teil der ersten und die ganze zweite Ordnung (Seraim und Moed) von Maimonides' Mischnakommentar aus dem Arabischen ins Hebräische (s. Abbassi, Jakob b. Mose, Ibn). In einer ausführlichen gereimten Einleitung, die auch an „Ringworten" reich ist (eines der ältesten Beispiele dieser Art), entschuldigt A. manche Härten und Stilwidrigkeiten seiner Übersetzung damit, daß der Übersetzer oft unwillkürlich den sprachlichen Eigentümlichkeiten seiner Vorlage folge, sowie damit, daß ihm nur ein einziges Exemplar des Originals vorlag, das wohl nicht fehlerfrei gewesen sein dürfte. Die Arbeit A.s ist zuerst in der Gesamtausgabe der hebr. Übersetzung des Maimonidischen Mischna-Kommentars, Neapel 1492, dann oft in Mischna- und Talmudausgaben erschienen.

Steinschneider, HÜ 923.

B.

ALFAWWAL, JOSEF BEN SALOMO, rabbinischer Autor; Zeit und Ort seines Lebens sind unbekannt. Er schrieb einen Kommentar zum Hohenlied, der sich in der vatikanischen Bibliothek, Nr. 250 und 450, als Ms. befindet. Auch findet sich in dieser Sammlung ein Kommentar zum selben Werk von seinem Sohn, dessen Name dort nicht ausdrücklich genannt wird. Der letztere Kommentar ist auch handschriftlich in der Bibliothek Adler vorhanden, beschrieben in Geigers Wiss. Ztschr. III, 427. Es ist ungewiß, ob Josef A. identisch ist mit dem im Artikel Alfawwal (Familie) genannten.

Salfeld, HB IX, 138; *idem,* Mag. W. J. VI, 204.

B. S. A. R.

ALFONSI PETRUS s. Petrus Alfonsi.

ALFONSINISCHE TAFELN, astronomische Tafeln, die auf Befehl Alfons' X., des Herrschers von Leon und Kastilien (geb. 1223), der von Jugend auf astronomischen Schriften großes Interesse zugewendet hatte, zusammengestellt wurden. Nach einer Überlieferung soll ein im J. 1252 zu Toledo unter Beteiligung von 50 arabischen, jüd. und christlichen Gelehrten abgehaltener Kongreß, unter dem Präsidium des Juden Isaak ibn Sid, genannt Hassan — Steinschneider nennt diesen Kongreß eine Fiktion — die Herstellung der Tafeln wissenschaftlich vorbereitet haben. Die A. stellten einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den Ptolemäischen dar. Abraham Sacut, Prof. der Astronomie in Salamanca, berechnet in seinem Almagest (חבור הגדול) oder Almanach (1473–1478) die astronomischen Bewegungen nach den Alfonsinen, „weil viele große Gelehrte, Juden, Christen und Ismaeliter bei dieser Unternehmung zu Rate gezogen worden sind". Der Name des Hauptredakteurs wird in den Tafeln nicht genannt. Die lateinischen Mss. und seit 1483 gedruckten Texte nennen nur Alfons. Spanische Übersetzungen nennen Babiçag el de Toledo oder Rabiçag (= Rabbi Isaak) Aben Cayut (wohl miteinander identisch). Es ist dies der bereits genannte Kantor Isaak ibn Sid (Çid). Wie Steinschneider meint, ist es unbekannt, in welcher Sprache Isaak ibn Sid die Tafeln geschrieben oder redigiert hat. Die Berichte über die durch ibn Sid auf Befehl des Königs Alfons angestellten Beobachtungen dreier Mondfinsternisse, die Isaak Israeli (Jessod Olam IV, 7f. 11; IV, 25f. 30) zitiert, scheinen hebräisch geschrieben zu sein. Nach Israeli hinterließen die Alfonsinischen Tafeln sichtbare Spuren in der hebr. Literatur. Steinschneider bezweifelt allerdings die Existenz einer von Josef del Medigo erwähnten Übersetzung von Kalonymos b. Kalonymos (1310–1320); oder man müßte diese Arbeit einem Kalonymos aus dem 15. Jht. zuschreiben (Groß, MGWJ 1879, 562). Gersonides rühmt in einem unedierten Werke Isaak ibn Sids Beobachtungen über die Mondfinsternisse, ebenso erwähnt sie Jacob al-Corsono (1376) in seinem Werke über das Astrolab. Im J. 1460 wurden die A. aus dem Lateinischen von Mose aus Nîmes (Jaari יערי) b. Abraham zu Avignon auf Wunsch des Maestro Crescas Nathan b. Don Isaak Nathan ins Hebräische übersetzt. Diese Übersetzung ist sehr selten; Steinschneider kennt nur Mss. München 126, Vatican. 381, 382.

Darmstädter, Hb. z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik; *Wolf,* Gesch. der Astronomie, 1877; *Steinschneider,* HÜ 616–626, 638, 639.

K. H. R.

ALFONSO X., König von Kastilien (1252–1284). Er beendete die von seinem Vater Fernando begonnene Eroberung Andalusiens und bediente sich dabei der Hilfe jüd. Finanzmänner und Politiker aus den Familien der Abulafia, Aben Schoschan, Abudarham u. a. in Toledo, die er

in dem neu erworbenen Gebiet von Sevilla und Jerez de la Frontera mit reichem Grundbesitz bedachte. Zu den glänzendsten Persönlichkeiten aus seiner Umgebung gehören der „Rab" Don Todros ha-Levi (Abulafia), Oberrabbiner der Juden Kastiliens, und die Steuerpächter und Diplomaten Don Zulema, Don Mair und Don Zag (Isaak) de Malea. Den letztgenannten ließ A. im J. 1280 verhaften und hinrichten, weil er ihn der Konspiration mit seinem Aufruhr planenden Sohn Sancho (IV.) für schuldig hielt. Dies war der Anfang zu einer allgemeinen Verfolgung, erst der jüd. Steuerpächter und danach sämtlicher Juden. A. ließ die Juden des Landes an einem Tage festnehmen und gab sie nur gegen hohes Lösegeld frei. Diese Ausschreitungen sind wahrscheinlich nur als eine Folge der allgemeinen Schwäche und Unsicherheit der Politik in den letzten Regierungsjahren des Königs zu betrachten, der sonst keineswegs als Judenfeind bezeichnet werden kann. Seine erhaltenen religiösen Dichtungen und die große unter seiner Leitung verfaßte Gesetzessammlung der Siete Partidas sind von einem theologischen judenfeindlichen Geist erfüllt. An seinen gelehrten astronomischen Werken arbeiteten die Juden Jehuda b. Mose ha-Kohen, Rabi Çag Aben Çayut (ר' יצחק בן סיד) aus Toledo u. a. mit. Als der „weise" König wurde A. bald bei Christen und Juden eine legendäre Persönlichkeit; als solcher erscheint er noch in den Dialogen des „Schebet Jehuda" von Salomo b. Verga.

Antonio Ballesteros, Sevilla en el siglo XIII, 1913; *Las sicte Partidas*, ed. A. Diaz de Montalvo, 1528, *Guisculos*, legales del rey D. Alfonso el Sabio, 1836: *Todros ha-Levi*, The garden of apologues and saws (Gan ha-Meschalim weha-Chidot), ed. Gaster, London 1926; *Libros des saber de astronomia del rey D. Alfonso X.* ed. Manuel Rico y Sinobas 1863 bis 1867; *Steinschneider*, HÜ, § 388; *A. Wegener*, Die astronomischen Werke Alfonsos X.; *Bibliotheca mathematica*, 3. Folge, t. 6 (1905) 129f.

W. F. B.

ALFONSO DE ALCALA s. Alfonso de Zamora.

ALFONSO AUS BURGOS s. Abner aus Burgos.

ALFONSO DE SPINA, Franziskanermönch im 15. Jht., mutmaßlicher Verfasser des polemischen Werkes „Fortalitium fidei" (Glaubensburg), das in den Jahren 1459–1461 entstanden ist und zuerst anonym in Straßburg 1470 gedruckt wurde. Das umfangreiche Buch richtet sich in der Hauptsache gegen das Judentum. Schon der erste Teil (de vera Christi militum armatura et de fidei catholicae excellentia) sucht die Überlegenheit des Christentums gegenüber der jüd. Religion zu beweisen. Der zweite Teil (de bello falsorum Christianorum contra fidem catholicam) richtet sich gegen die falschen Christen und meint damit vornehmlich die getauften Juden. Der dritte Teil wendet sich dann offen gegen die Juden. Der Verfasser sucht zunächst die inneren Schwächen des Judentums aufzuzeigen und die Angriffe der Juden seiner Zeit gegen das Christentum zu widerlegen. Sodann behandelt er die angeblichen „Grausamkeiten" der Juden gegen ihre Mitmenschen, gibt eine Art Abriß der jüd. Geschichte, indem er Nachrichten über die von den Juden erlittenen Niederlagen und Vertreibungen sammelt, und zählt die Wunder auf, die den Juden zuteil wurden und die sie von ihrer Verstocktheit nicht zu heilen vermocht haben. Zuletzt bespricht er die Grundsätze, nach denen die Juden in den christlichen Staaten zu behandeln sind, und schließt mit einem Kapitel über die Bekehrung der Juden in der Gegenwart und am jüngsten Tage. Der vierte Teil des Werkes ist der Polemik gegen den Islam, der fünfte der Frage des Kampfes gegen die Dämonen gewidmet.

Der Verfasser zitiert in größeren Auszügen ältere judenfeindliche Autoren, darunter Alfonso aus Valladolid (Abner aus Burgos) und den etwas jüngeren Mag. Johannes Conversus aus Valladolid, deren Werke z. T. heute nicht mehr erhalten sind. Er erörtert auch in weitgehendem Maße die von den Juden seiner Zeit gegen das Christentum geäußerten Argumente, allerdings ohne die Namen der Autoren zu nennen, und erweitert damit unsere Kenntnis von der jüd. polemischen Literatur des Mittelalters. Seine Mitteilungen fanden deshalb Beachtung, weil sie unter naiver Umwendung der Pointen durch Samuel Usque und Josef ha-Kohen in die jüdische und in die hebräische Literatur Eingang gefunden haben. Historischen Wert besitzen seine Nachrichten freilich nur, soweit sie die Geschichte seiner Zeit betreffen. Der Verfasser teilt wichtige, bisher ganz unbeachtet gebliebene Aktenstücke mit und erzählt aus eigenen Beobachtungen über das Leben der Juden und Conversos (getauften Juden), wobei ihm freilich Fanatismus und Vorurteile die Feder führen. Er hat, wie manche anderen Geistlichen seiner Zeit, eine energische Durchführung der Inquisition gegen die getauften Juden und unzuverlässigen Christen gefordert. Die Tendenz seines Werkes war reformatorisch im Sinne der Bettelmönchsorden. In Wirklichkeit mußte es eine Verschärfung der religiösen Gegensätze hervorrufen.

Fortalitium fidei, ed. I, s. l. e. a. (Straßburg 1470); Nürnberg 1485 u. ö.; *Wolf*, Bibliotheca II, 1115f.; *Isidore Loeb*, Joseph haccohen et les chroniqueurs

juifs, Paris 1888, S. 33f.; *F. Baer*, Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda, Berlin 1923, S. 37.

W. F. B.

ALFONSO DE VALLADOLID s. Abner aus Burgos.

ALFONSO DE ZAMORA, Hebraist und polemischer Schriftsteller des 16. Jhts., geb. 1474 in Zamora. Er trat 1506 zum Katholizismus über. Sein Vater, Juan de Z., war wahrscheinlich ebenfalls getauft. A. war jahrzehntelang Professor für orientalische Sprachen an der Universität von Salamanca, auch Professor für Hebräisch in Alcálá de Henares, und schrieb ein gutes Hebräisch. A. arbeitete über fünfzehn Jahre im Auftrag des Kardinals Ximenes an der Complutensischen Polyglottenbibel (so genannt vom Druckort Complutum, der alten Bezeichnung von Alcálá de Henares in Spanien). Er verfaßte: zwei hebr. Wörterbücher, veröffentlicht im J. 1515; „Introductiones Artis grammaticae Hebraicae" (1526; 2. Aufl. Alcálá de Henares); Übersetzungen und Kommentare zu einzelnen Büchern der Bibel; eine Einleitung zum Targum (1532); eine polemische Schrift „Libro de la Sabiduria de Dios" (die Handschrift befindet sich im Escorial); Briefe (Leiden, Cod. Warner, 65). A. schrieb eine Epistel in Hebräisch und Latein an die Juden in Rom (Alcálá de Henares 1526), worin er sie aufforderte, zum Christentum überzutreten; es ist aber fraglich, ob der Brief die jüd. Gemeinde in Rom erreicht hat.

De Castro, Biblioteca Rabbinica Hispaniensis I, 399; *De-Rossi*, Annales Hebr. Typogr. 30; *Cat. Bodl.*, Col 733; *Steinschneider*, Cat. Leyden, 279 bis 281; *Neubauer*, JQR VII, 398-417; *Blau*, ibid. IX, 476; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Jud. in Rom II, 47.

W.

ALGABBA (ALGABA?), JAKOB DE, Arzt, lebte in der Türkei in der ersten Hälfte des 16. Jhts. Vielleicht gehörte er noch zu denen, die 1492 aus Spanien vertrieben wurden. Er übersetzte den mittelalterlichen Amadisroman aus dem Spanischen ins Hebräische (אמאדיש דגאולה או ספורים erschienen in Konstantinopel zwischen 1534 und 1546). Ein Exemplar dieses seltenen Werkes befindet sich im British Museum. Nach Steinschneider ist der Name A. vielleicht von dem hebräischen גבאי abgeleitet.

Benjacob 39, Nr. 753; *Steinschneider*, HÜ 965; *idem*, JQR X, 514; *Straalen*, CBM 11.

E. M. E. J.

ALGABBA (ALDSCHABBA), MOSE BEN AARON, verfaßte: „Jessod Olam", homiletische Vorträge uud halachische Novellen, wobei er auch einiges von Jakob Berab mitteilt (Saloniki 1756). — Ein anderer Mose A. ist Verfasser der Einleitung zu Chajim b. David Abulafias „Nischmat Chajim", Saloniki 1806.

Benjacob, S. 225, Nr. 308; *Steinschneider*, JQR X, 513.

B.

ALGARVE, die südlichste Provinz von Portugal. Die Juden von A. bildeten im 15. Jht. verwaltungstechnisch eine Gemeinde (communa) und zahlten gemeinsam ihre Steuern.

Archivo historico portuguez I, 346f.; III, 410.

W. F. B.

AL-GASALI, ABU HAMID MOHAMMED IBN MOHAMMED (1058–1111), mohammedanischer religiöser Denker und Philosoph. A. (auch Gaz[z]ali, Ghazali, bei jüdischen Autoren meist Abu Hamid, im christlichen Mittelalter Algazel) wurde 1058 im Gebiete von Tus (Chorassan, Persien) geboren. Zu seinen Lehrern gehörte der hervorragende Theologe Dschuweini, genannt Imam al-Haramein. 1091 berief ihn Nisam al-Mulk, der Wesir des Seldschukensultans Malikschah, an die von ihm gegründete theologische Hochschule zu Bagdad. Aber schon nach wenigen Jahren gefeierter Lehrtätigkeit (1095) verließ er Lehrkanzel und Familie, um sich in der Einsamkeit einem Leben der Selbstprüfung und des Gottsuchens in der Weise der Sufis hinzugeben. Er suchte zunächst die heiligen Stätten Syriens und Palästinas, dann Mekka und Medina auf, später lebte er in der Heimat. In diese Zeit fällt die Ausarbeitung seines Hauptwerkes „Ichja olum al-din" (Neubelebung der Wissenschaften von der Religion). 1105 nahm er, dem Rufe des damaligen Sultans gehorchend, seine Lehrtätigkeit wieder auf, diesmal in Nissabur, um auch mit dem Wort für die religiöse Regeneration im Islam zu wirken. Später zog er wieder nach seiner Heimat Tus, wo er im J. 1111 starb.

Leben

A.s Lehre entbehrt infolge seiner wechselnden pädagogischen Ziele der Einheitlichkeit. In seine vorasketische Periode fällt die ebenso scharfsinnige wie heftige Widerlegung der peripatetischen Metaphysik und Physik „tahafut al-falassifa" (Zusammensturz, besser: Widersprüche der Philosophen), ein Meisterwerk der Dialektik, das allerdings an die Stelle des Widerlegten nichts Positives setzt. Seine späteren Werke zeigen eine eigentümliche Verschmelzung von sufischen Lehren mit peripatetischen sowie gnostischen im Sinne der ebenfalls von ihm scharf bekämpften Ichwan al-Safa. A., der erste Klassiker des Sufismus, hat hauptsächlich aus dem Material der teils dürftigen, teils verworrenen, älteren sufischen und

Lehre

asketischen Werke mit Hilfe philosophischer Denkmethoden und Ideen ein großartiges religiös-ethisches System geschaffen, welches dabei über die Schranken des engeren Sufismus hinausgeht und auch die religiösen Bedürfnisse der Masse berücksichtigt. Religion ist für A. Gotteserkenntnis. Das Streben danach ist im Wesen des Menschen begründet. Zur Gotteserkenntnis führen zwei Wege: der Weg wissenschaftlicher Gedankenarbeit, der nur von den ganz Wenigen, die zu souveräner Selbständigkeit des Denkens befähigt sind, beschritten werden kann und der Weg der Selbstläuterung, der zur Gnade des intuitiven Erfassens der göttlichen Wahrheiten, zur Gottesschau hinaufsteigt, nachdem vom Spiegel des Göttlichen, dem menschlichen Herzen, „der Rost entfernt ist". Jener ist der Weg der Gelehrten, dieser der Weg der Propheten und Heiligen. Doch sieht A. andererseits in der prophetischen Offenbarung eine der Vernunfterkenntnis absolut überlegene Erkenntnisstufe, über die sie auch inhaltlich hinausweist, so wie die Vernunfterkenntnis selbst über die Sinneswahrnehmung hinausweist. Die vom Religionsgesetz geforderten Kulthandlungen sind nach A. nur Mittel zur Läuterung des Herzens, freilich unentbehrliche Mittel, die auf unerklärliche Weise wirken wie die Spezifika der Medizin. Entsprechend der sekundären Bedeutung, die den äußeren Handlungen gegenüber dem „Tun des Herzens" zukommt, wird der Anspruch der Gesetzeskundigen, als die eigentlichen Vertreter der Religion zu gelten, bestritten. — In dreifacher Hinsicht hat A. auf jüdische Denker des Mittelalters Einfluß ausgeübt: durch seine eigenen positiven Lehren, als Bekämpfer der aristotelischen Philosophie und endlich als Darsteller eben dieser Philosophie.

Einfluß auf die jüdische Philosophie

Als erster von A. beeinflußter jüd. Denker wurde lange Zeit Bachja b. Josef angesehen (s. auch die Nachweise A. S. Yahudas); neuerdings hat P. Kokowzoff (in: Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznański, Warschau 1927, p. 13–21) nachgewiesen, daß Bachja noch der zweiten Hälfte des 11. Jhts. angehört, wonach von einem Einfluß A.s auf Bachja kaum mehr die Rede sein könnte. Bachja ist in der Gesamttendenz seines Werkes, besonders in seinen Angriffen gegen die Bevorzugung des Juristisch-Kasuistischen im religiösen Studium, A. verwandt. Wörtliche Übereinstimmungen mit A.s Schrift „al-Hikma fi Machlukat Allah" (die Weisheit in den Schöpfungen Gottes) zeigen einige umfangreiche Stellen naturgeschichtlichen Inhalts in Bachjas „Chobot ha-Lebabot"; diese müssen nunmehr auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden. — Von großer Bedeutung, die indes zuweilen überschätzt wird, ist A. für Jehuda ha-Levi geworden. In den Grundlinien seiner Kritik an den Philosophen folgt dieser unzweifelhaft A., während sich in der Argumentation im einzelnen nur wenig Anklänge finden. Seine eigentümliche Lehre von der wunderbaren Wirkung der Kulthandlungen mag zum Teil durch ein Gleichnis in A.s „al-Munkidh min al-Dalal" (Der Befreier vom Irrtum) angeregt sein; die Heraushebung des zur Prophetie Befähigten über die Seinsstufe des Menschen bei Jehuda ha-Levi könnte von einer Stelle der gleichen Schrift A.s ihren Ausgang genommen haben, obwohl man auch an ältere Quellen denken kann. Auch die „Makassid al-Falassifa" (s. u.) dürften von Jehuda ha-Levi benutzt sein. Die ausdrücklich als fremdes Gut bezeichnete kurze Dogmenlehre im „Kusari" V, 18 ist ein wörtlicher Auszug aus A.s „al-Rissala al-Kudsija" (Sendschreiben aus Jerusalem), einer ursprünglich selbständigen Abhandlung, die A. später unverändert seinem Hauptwerke einverleibt hat. Die wesentlichen Züge der asketisch und gnostisch gerichteten Lehre A.s sind jedoch Jehuda ha-Levi fremd geblieben. — Ein Gleichnis aus A.s Ethik „Misan al-Amal" (Wage der Handlungen) findet sich in Abraham ibn Dauds „Emuna rama" wieder; weniger sicher ist die Entlehnung eines anderen Gleichnisses durch Abraham Ibn Esra. — Eine tiefergehende Beeinflussung durch A.s „Widerlegung der Philosophen" hat man in Chasdai Crescas' „Or Adonai" finden wollen. Die Untersuchungen von J. Wolfsohn haben jedoch kaum soviel Ähnlichkeit zwischen den Argumenten beider Denker nachzuweisen vermocht, als man bei ihrer verwandten Tendenz annehmen durfte. Crescas scheint A. nur als Verfasser der einen Schrift „Makassid al-Falassifa" zu kennen. — Zum größten Ansehen bei den Juden ist A. gerade als Popularisator der von ihm bekämpften Philosophie gelangt. Sein Buch „Makassid al-Falassifa" (Intentionen, d. h. wesentlichste Lehren der Philosophen) ist ein vorzüglich geschriebenes, leichtfaßliches Kompendium der peripatetischen Logik, Metaphysik und Physik (zum erstenmal in dieser Reihenfolge), im Anschluß an Avicenna. Laut der Vorrede soll das Buch nur als Vorläufer des „Tahafut" dienen, da man erst den Inhalt einer Lehre kennen müsse, ehe man sich mit ihrer Widerlegung befasse. Das Fehlen jeder Andeutung eines abweichenden Standpunktes des Verfassers innerhalb des Textes, der zuweilen eindringliche, überzeugungskräftige Ton, besonders aber die selbständigen Zusätze und die Einfügung von Zitaten aus Koran und Tradition als Belege lassen den Zweifel aufkommen, ob die Schrift wirklich ursprünglich rein negativen Tendenzen dienen sollte. Dieses Werk ist

bei den Juden das beliebteste Lehrbuch der Philosophie geworden; es war in drei verschiedenen Übersetzungen verbreitet, und „wenige hebr. Werke wurden so oft kommentiert wie die Intentionen" (Steinschneider).

Die Verbreitung der Schriften A.s unter den arabisch sprechenden Juden bezeugen mehrere erhaltene Exemplare von Originaltexten seiner Werke in hebräischer Umschrift: a) „Makassid al-Falassifa" (s. o.), unter dem veränderten Titel „Sakat al-Nufus", von dem Juden Seid ibn Daud al-Adani usurpiert; b) „Tahafut al-Falassifa (s. o.; Steinschneider, ZDMG XLVII, 348); c) „al-Munkidh min al-Dalal" (s. o.; fragmentarisch JQR XV, 1, 181 und Neubauer, CB II, Nr. 2658, 22). — Übersetzt sind: a) „Makassid al-Falassifa" (arab. gedruckt Kairo, o. J.), 1. von Isaak Albalag, mit kritischen Bemerkungen und Exkursen u. d. T. „Tikkun ha-Pilossofim", fortgesetzt von Isaak Ibn Polgar (Auszüge von Schorr im „He-Chaluz" IV–VII); 2. von Jehuda b. Salomo Nathan, u. d. T. „Kawwanot ha-Pilossofim" (kurzer Auszug in Klatzkin, Antologija etc.); 3. anonym. Auf der letzten Übersetzung beruht der bekannteste Kommentar, der des Mose Narboni. b) „Tahafut al-Falassifa" (arab., Kairo 1302 u. ö.), von Serachja (Saladin) b. Isaak ha-Levi, u. d. T. „Happalat ha-Pilossofim". c) „Misan al-Amal" (arab., Kairo 1327), von Abraham b. Chasdai, u. d. T. „Mosene Zedek" (ed. J. Goldenthal, Leipzig 1839, mit hebr. Einleitung). d) „Mischkat al-Anwar (die Nische der Lichter), wohl die tiefste mystische Schrift A.s (arab., Kairo 1322, englisch von Gairdner, London 1924), von Isaak b. Josef al-Fassi, u. d. T. „Maskit ha-Orot". e) Ein Trostgedicht über den Tod, von zweifelhafter Echtheit, übersetzt von Abraham Gavison (s. Schreiner, ZDMG XLVIII, 41–42). — Sicher unecht sind die folgenden, nur hebräisch bekannten Schriften: a) „Maamar bi-Teschubat Scheelot nischal mehem" (Die Abhandlung des Abu Hamid A. . ., ed. Malter, Frankfurt a. M. 1896, 2 Hefte), übersetzt von Isaak b. Nathan aus Spanien, eine Kompilation über die wesentlichsten Punkte der philosophischen Theologie aus A.s „Makassid", aber auch aus Alfergani und Avicenna (p. LXVI–LXIX = al-Nadschat, Kairo 1331, p. 498–500); b) „Mosene ha-Ijunim le-zaddek ha-Sarappim" (arab. vermutlich: „Misan al-Ansar li-Tadil al-Afkar" = Wage der Spekulationen zur Herstellung des Gleichgewichts in den Gedanken), eine neuplatonisch orientierte, den Ichwan al-Safa nahestehende Schrift, übers. von Jakob b. Machir (daraus 3 Kapitel, ed. Dukes, in Blumenfelds „Ozar Nechmad" II, 194–99).

Hebräische Transkriptionen und Übersetzungen

M. Asin Palacios, Algazel, Zaragoza 1901; *Carra de Vaux*, Gazali, Paris 1902; *J. Obermann*, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921; *Steinschneider*, HÜ 296–348; *D. Kaufmann*, Geschichte der Attributenlehre, Gotha 1877 s. Index; *Jul. Guttmann* in Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922, S. 154–55, 168–73; *A. S. Yahuda*, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des kitāb alhidāja 'ilā farā'iḍ al-qulūb, Darmstadt 1904, S. 7–14; *idem*, in Einleitung zu: al-hidāja 'ilā farā'iḍ al-qulūb des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda, Leiden 1912, S. 63–70 u. ö.; *Schreiner*, ZDMG XLII, 621–625; *Goldziher*, REJ L, 32–33; *Korrespondenzblatt d. Vereins z. Gründung u. Erhaltung e. Akademie für d. Wissenschaft d. Judentums* 1923 bis 24, S. 27–45; *J. Wolfsohn*, Der Einfluß Gazali's auf Chasdai Crescas, Frankfurt a. M. 1905; *H. Auerbach*, Albalag und seine Übersetzung des Maḳâṣid al-Gazzalis 1906; *Jac. Guttmann*, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel, Breslau 1916, S. 43–44; *JE* V, 649–650; *Enz. Isl.* II, 154 bis 157; *RGG* II, 1139.

G. W. H. B.

ALGAZI, ABRAHAM, Rabbiner, geb. um 1570 in Konstantinopel, gest. um 1630 in Chios. 1602 wurde er zum Rabbiner in Brussa ernannt. Er führte in der Gemeinde viele Reformen ein; unter anderem bestimmte er, daß jedes Jahr sieben Abgeordnete gewählt werden sollten, die mit dem Rabbiner an der Spitze die Gemeindeangelegenheiten zu verwalten hätten. 1605 vermachte ein reicher Jude in Brussa sein gesamtes Vermögen als Stiftung zur Toten Hand (Wakf) zugunsten seiner Söhne. Wegen dieser Verfügung, die den Unwillen A.s erregte, kam es zu Zwistigkeiten in der Gemeinde, in deren Verfolg A. beschloß, Brussa zu verlassen. Die kleine Gemeinde der Insel Chios wählte ihn zum Rabbiner, und er führte dieses Amt bis zu seinem Tode (1630). A. hinterließ fünf Söhne, die Rabbiner in Smyrna wurden: Mose, Salomo, Menachem, Isaak und Chajim.

Josef b. Mose di Trani, Responsen T. II, Orach Chajim § 42, Jore Dea § 29; *Josua Benveniste*, Schaar Jehoschua (ed. Dobeb Sifte Jeschenim, Husiatyn).

G. W. S. A. R.

ALGAZI, CHAJIM BEN ABRAHAM, Rabbiner und Kommentator, lebte in Konstantinopel im 17. Jht. A. war ein Schüler Josef di Tranis. Er verfaßte einen Kommentar „Netibot Mischpat" zu Jerocham b. Meschullams „Toledot Adam we-Chawwa" (Konstantinopel 1688).

Benjacob 405, Nr. 357.

G. W. S. A. R.

ALGAZI, CHAJIM BEN ISAAK, Autor, lebte zu Beginn des 19. Jhts. Er verfaßte

folgende Werke: „Derech Ez ha-Chajim", halachische Novellen (Saloniki 1809); „En Jamin", Predigten und Responsen (ibid. 1822) und „Schaar Jehuda" (ibid. 1805).

Benjacob 118, Nr. 461; 437, Nr. 289; 598, Nr. 988 (dort „Jehuda Algazi" genannt).

G. W. S. A. R.

ALGAZI, CHAJIM BEN MENACHEM, Kommentator, lebte um 1700. Er war Rabbiner in Smyrna und Rhodos und verfaßte einen Kommentar zu den Turim u. d. T. „Bene Chajjai" (Ortaköi-Konstantinopel 1712).

Benjacob 80, Nr. 486.

G. W. S. A. R.

ALGAZI, ISRAEL JAKOB BEN JOM TOB (1670–1756), Rabbiner und Autor, geb. in Smyrna um 1670. A. erteilte Rechtsgutachten, hatte viele Schüler und wurde zu den besten hebr. Stilisten seiner Zeit gerechnet. In seinen Besitz gelangte eine Sammlung verschiedener Handschriften, darunter Quellen über den Sabbatianer Nathan von Gaza, die A. redigierte und u. d. T. „Chemdat Jamim" drucken ließ (5 Teile, Smyrna 1736, Konstantinopel 1737), wobei er sie einem frommen Manne der Vorzeit zuschrieb. 1741 zog A. nach Palästina, zunächst nach Safed und darauf nach Jerusalem. Wegen der schwierigen Lage, in der sich die Jerusalemer Gemeinde zu jener Zeit befand, wurde A. nach der europäischen Türkei gesandt, um dort Hilfe zu suchen; er erfüllte diese Mission mit Erfolg. 1745 wurde A. nach dem Tode des Chacham-Baschi (Oberrabbiners) R. Mose Misrachi zu dessen Nachfolger ernannt und verwaltete dieses Amt bis 1754, in welchem Jahre er wegen seines hohen Alters von seinem Dienst befreit wurde. Außer dem „Chemdat Jamim" verfaßte A. mehrere Werke, von denen die folgenden gedruckt wurden: 1. Emet le-Jaakob (2. Ausg. Livorno 1774); 2. Kehillat Jaakob (Saloniki 1792); 3. Maane Laschon, über die Methodologie des Talmuds, zerfällt in 4 Teile: „Tossefet de-Rabbanan", „Leschon Chachamim", „Leschon bene Adam" und „Middot ha-Chachamim" (Saloniki 1792); 4. Schalme Zibbur (Saloniki 1790); 5. Scheerit Jaakob (Livorno 1786); 6. Schema Jaakob (Konst. 1764). A. starb in Jerusalem am 6. Juli 1756.

Mose Amarillo, Debar Mosche, T. I; *Josef Molcho,* Schulchan gaboah (Einl.); *J. M. Misrachi,* Peri ha-Arez (Eben ha-Eser § 1).

G. W. S. A. R.

ALGAZI, JOM TOB BEN ISRAEL JAKOB, Autor, Sohn des Israel Jakob A. (s. d.), geb. in Smyrna um 1738, gest. in Jerusalem nach 1800. Als A. noch ein Kind war, zog sein Vater nach Palästina. A. studierte im Lehrhause des R. Jakob Pereyra. Sein Hauptwerk „Simchat Jom Tob" (Livorno 1794 und Jerusalem 1843) enthält seine Responsen. Außerdem verfaßte A. die Werke „Hilchot Jom Tob", Kommentar zu den „Hilch. Bechorot we-Challa" des Maimonides (Livorno 1794), sowie „Keduschat Jom Tob" zu den Erläuterungen und Textvarianten des Maimonides (Jerusalem 1843).

G. W. S. A. R.

ALGAZI, MOSE BEN ABRAHAM, Autor, lebte im 17. Jht. A. war mütterlicherseits ein Enkel des Josef de Segovia Benveniste. Er veröffentlichte eine Sammlung der Schriften seines Vaters und Großvaters u. d. T. „Dobeb Sifte Jeschenim", denen er eigene Zusätze u. d. T. „Sefat Emet" beigab.

Benjacob 108, Nr. 169.

G. W. S. A. R.

ALGAZI, MOSE BEN JOSEF (1764–1840), Enkel des Salomo A. II., Oberrabbiner in Kairo. Als 1840 anläßlich der Damaskusaffäre Moses Montefiore, Salomo Munk und Crémieux nach Ägypten kamen, stellte sie A. dem Khediven Mohammed Ali vor und stand ihnen in ihren Bemühungen um die Juden von Damaskus zur Seite. Mit Unterstützung von Crémieux wurden von A. im Oktober 1840 zwei Schulen eröffnet, wo auch 100 karäische Schüler Aufnahme fanden. A. selbst erteilte in diesen Schulen Unterricht. Die Aufnahme von karäischen Schülern erregte in Kairo Ärgernis, woraufhin A. sich an den Chacham Baschi von Konstantinopel, Mose Fresco, mit der Bitte um Beistand wandte. Fresco erließ einen entsprechenden Aufruf, der in AZJ 1841, S. 16 veröffentlicht ist.

Munk, Aufruf in „Megillat Dammessek".

G. W. S. A. R.

ALGAZI, SALOMO BEN ABRAHAM I. (1610–1677), Rabbiner und Autor, geb. in Brussa um 1610, mütterlicherseits ein Enkel des Josef de Segovia Benveniste. A. studierte bei R. Josef Ganso. Im Alter von 40 Jahren reiste er nach Smyrna, wo er seine Tochter mit dem Rabbiner von Magnesia, R. Aaron Lapapa verheiratete und enge Freundschaft mit R. Chajim Benveniste schloß. Als 1665 Sabbatai Zebi nach Smyrna zurückkehrte und dort große Gefolgschaft fand, war A. der einzige, der sich gegen ihn auflehnte; er war deshalb gezwungen, die Stadt zu verlassen. R. Jakob Sasportas, der sich zu jener Zeit in Amsterdam und Hamburg aufhielt, wandte sich an A. um Aufklärung über die messianische Bewegung, da

er dessen Urteil für das klarste und objektivste hielt. Außer seinem öffentlichen Auftreten widmete sich A. der schriftstellerischen Tätigkeit und hatte viele Schüler. Nachdem A. eine schwere Krankheit überstanden hatte (1670), legte er sich zur Erinnerung daran den Namen Nissim bei (Benveniste Bae Chajjai zu Jore Dea, 184). Später zog A. nach Jerusalem, wo er sein Werk „Gufe Halachot" schrieb, fuhr auf kurze Zeit nach Smyrna, um dort sein Werk in der neuen Druckerei „Kaf Nachat" drucken zu lassen (1675) und kehrte dann nach Jerusalem zurück, wo er 1677 starb. A.s Werke werden von Azulai nach den Anfangsbuchstaben seines Namens geordnet. Es sind dies 1. ש = Schema Schelomo (Smyrna 1659); 2. ל = Lechem Setarim (Venedig 1664); 3. מ = Meullefet Sappirim (Smyrna 1663); 4. ה = Hamon rabba (Konst. 1664); 5. א = Ahabat Olam (Konst. 1642); 6. ל = La-Enajim Taawa (eigentl. „Taawa la-Enajim" Saloniki 1615); 7. ג = Gufe Halachot (Smyrna 1675); 8. א = Appirjon Schelomo (Verona 1649); 9. ז = Sehab Scheba (Konst. 1683); 10. י = Jabin Schemua (Venedig 1639); 11. ז = Siknat Schelomo (befand sich handschriftlich im Besitze Azulais, ist jedoch verloren gegangen); 12. ל = La-Ajin Killurit (Smyrna 1665); 13. ה = Halichot Eli (Smyrna 1663); 14. ה = Haggahot al Sifte Jeschenim (befand sich handschriftlich im Besitze Azulais).

Azulai, s.v.; *Sasportas*, Kizzur Zizat Nobel Zebi; *Benveniste*, Bae Chajjai zu Jore Dea und Choschen Mischpat, 37; *Frumkin*, Toledot Chachme Jeruschalajim II, 1928, S. 65.

G. W. S. A. R.

ALGAZI, SALOMO BEN ABRAHAM II. (1670—1760), Autor, Enkel Salomo A.s I., geb. 1670 in Jerusalem. A. studierte bei R. Chiskija de Silva. Zu jener Zeit verfaßte de Silva sein Werk „Perot Gennossar", das starke Gegnerschaft hervorrief und von den ägyptischen Rabbinern verboten wurde (R. Josef ha-Levi, Ginnat Weradim II, Kap. 8, Abschn. 3 § 3), ohne daß der Verfasser, der sich auf Reisen befand, etwas davon erfuhr. Kurz darauf wurde A. zusammen mit R. Benjamin Maali ha-Kohen und R. Josua Schabato zum Rabbiner von Kairo ernannt und setzte sich nicht nur über das obenerwähnte Verbot hinweg, sondern erklärte sich mit seinem Lehrer in allem einverstanden. Etwa 15 Jahre darauf starben die beiden Kollegen A.s, und er blieb allein Oberrabbiner. 1740 erkrankte er und fügte nach seiner Genesung, dem Beispiele seines Großvaters folgend, seinem Namen den Beinamen Nissim an. So zeichnet er in seiner Einleitung zu „Chok le-Jisrael" des R. Isaak Baruch als Nissim Salomo. Er verwaltete dann sein Amt noch 20 Jahre. 1753 besuchte ihn Azulai, dem er seine handschriftlichen Responsen und Bemerkungen zu den Textvarianten des Maimonides zeigte. Etwa sieben Jahre darauf (1760) starb A.

Azulai s. v.; *R. Josef ha-Levi*, Ginnat Weradim; *David Pardo*, Michtam le-Dawid S. 146; *Rafael Aaron b. Simeon*, Nehar Mizrajim; *Frumkin*, Toledot Chachme Jeruschalajim II, 1928, S. 92.

G. W. S. A. R.

ALGAZI, SAMUEL BEN ISAAK BEN JOSEF, Rabbiner und Schriftsteller, lebte im 16. Jht. in Kandia (Kreta). Von A.s Werken sind bekannt: 1. Kebuzat Kessef (eine Art Konkordanz zur talmudischen Literatur); 2. Tanchumot El, Kommentar zu den Psalmen; 3. Deraschot; 4. Toledot Adam (Venedig 1605), eine kurze Übersicht der jüdischen Geschichte von der Urzeit bis 1554, der das Buch „Juchassin" von Zacuto zugrunde liegt. A. verfaßte außerdem einen Kommentar zum Buche „Jereim" des Elieser aus Metz, der aber unveröffentlicht blieb.

Josef Salomo Delmedigo, Elim 44; *Isaak Akrisch*, Al tehi ka-Abotecha; *S. Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma II, 50–51, 78; *Benjacob* 122, Nr. 570; 230, Nr. 411; 516, Nr. 16; 618, Nr. 103; 657, Nr. 657.

G. W. S. A. R.

ALGEBRA s. Mathematik.

ALGECIRAS, Stadt in Südspanien, in der vom 16. Januar bis 17. April 1906 eine Marokkokonferenz der Mächte tagte. Gegenstand der Verhandlungen war u. a. die Lage der Juden in Marokko. Der Vertreter Amerikas, M. White, setzte sich dafür ein, daß alle Bewohner Marokkos, ohne Unterschied der Nation und des Glaubens, nach gleichem Recht behandelt würden. Eine entsprechende Resolution wurde in der Sitzung vom 2. April 1906 angenommen. Die Delegierten Marokkos versprachen, den Sultan von dieser Resolution in Kenntnis zu setzen. Eine praktische Bedeutung hatte dieser Schritt nicht, da kurz nachher Frankreich das Protektorat über Marokko übernahm.

Lucien Wolf, Notes on the Diplomatic History of the Jewish question, 1919, S. 89–90, 98–99.

W.

ALGERIEN, französische Kolonie in Nordafrika an der Küste des Mittelmeeres, zwischen Tunis im Osten und Marokko im Westen. A. wurde nacheinander von Phönizien, Karthago, Rom, den Arabern, Türken, den einheimischen Deis und den Franzosen beherrscht. (Die Geschichte der Juden in A. im Altertum und Mittelalter wird, da sie mit dem Schicksal der Juden in den angrenzenden Gebieten Nordafrikas verknüpft ist,

unter Nordafrika behandelt werden s. auch Cyrenaica; Maghreb; Tunis).

Unter der Herrschaft der Deis, die das Land von 1561 ab bis zu der Eroberung durch die Franzosen regierten, waren die Juden einem Regime vollständiger Willkür unterworfen. Sie mußten Kleider aus dunklen Stoffen tragen, als Kopfbedeckung eine dunkle „chahiah", einen grauen Burnus, Schuhe ohne Absätze („charpi" oder „bettim"); jüdische Frauen gingen zum Unterschied von Mohammedanerinnen mit unbedecktem Gesicht; Juden durften niemals ein Pferd besteigen, nur auf einem Esel oder Maultier reiten, und auch das nur außerhalb der Stadt; beim Passieren einer Moschee, bzw. des Palastes des Dei mußten sie ihre Schuhe ablegen, da sie sonst mit Stockschlägen bestraft wurden. Sie durften Moscheen nicht betreten, außer wenn sie sich vor Nachstellungen der Araber retten mußten, wobei sie, um als Juden erkannt zu werden, zum Unterschied von den Mohammedanern, ihre Schuhe anbehalten mußten. Legten sie bei einem solchen Fall die Schuhe ab, so wurden sie oft gezwungen, den Islam anzunehmen. Bei einem Aufstand, der 1804 in A. gegen den Dei ausbrach, wurden mehrere hundert Juden getötet und den meisten ihre Güter abgenommen, obwohl die Juden mit diesem Aufstand nichts zu tun hatten. Während einer Heuschreckenplage im J. 1815 wurden viele hundert Juden gezwungen, Tag und Nacht zu wachen und die Heuschrecken aus dem Garten des Dei zu vertreiben.

Unter der Herrschaft der Deis

Der Handel war fast ganz in Händen der Juden, namentlich der Handel in den Städten und der mit den europäischen Staaten. Die Deis zogen bedeutenden Nutzen aus dem jüd. Handel; während Araber oder Fremde 5% Zoll entrichteten, zahlten die Juden bis zu 10%. Die Juden waren auch Zollpächter. Als Hausierer in den Dörfern und auf dem Lande hatten sie nur einige Kabylenstämme zu Konkurrenten. Den jüd. Hausierern wurde, zum Unterschied von den muselmännischen, der Eintritt in das Innere der Häuser der Mohammedaner und das Verhandeln mit unverschleierten Frauen gestattet, worin sich die Verachtung äußerte, die man den Juden entgegenbrachte. Die Juden übten alle Arten von Gewerbe aus, sie waren Schneider, Tischler, Anstreicher, Gold- und Silberarbeiter usw.; nur in einigen Gewerben waren sie sehr eingeschränkt, weil die Araber keine Schuhe oder Sattel bei Juden kaufen wollten. Landwirtschaft konnten die Juden nicht betreiben, weil kein Mohammedaner bei ihnen arbeiten wollte, sie aber infolge der feindseligen Haltung der Mohammedaner und der Unsicherheit ihrer Lage nicht wagen konnten, das Land selbst zu bebauen.

Wirtschaftliche Tätigkeit

An der Spitze der jüd. Gemeinde stand ein Vorgesetzter (Mokaddem), der von den Deis oder den ihnen untergebenen Beis gewöhnlich aus der Zahl der reichsten Juden der Gemeinde, ernannt wurde. Der Mokaddem, der sich durch Geld und Geschenke die Gunst der Herrscher erhalten mußte, hatte die ordentlichen und außerordentlichen Steuern einzutreiben und übte daher eine große, oft unbeschränkte Macht aus. In vielen Städten befand sich in seinem Haus ein Gefängnis, in welchem er Juden einsperren durfte, ohne Rechenschaft darüber abgeben zu müssen. Neben dem Mokaddem gab es einen Rat der Gemeinde (Tobe ha-Ir), dessen Zusammensetzung von ihm abhing, und der ihn in der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten unterstützte. Ein gewisses Gegengewicht bildeten die Rabbinergerichte, die in religiösen und zivilrechtlichen Angelegenheiten (Heirat, Scheidung, Erbfolge usw.) ausschlaggebend waren, und deren Urteile der Mokkadem zur Ausführung bringen mußte. Diese Gerichte konnten verschiedene Strafen verhängen: Geldstrafe, Prügelstrafe, auch Gefängnisstrafe.

Gemeindeverfassung

Der eigentliche Anlaß zur Eroberung A.s durch die Franzosen war eine Schuldforderung von zwei algerischen Juden Busnach und Bacri, die 1793 der französischen Regierung Getreide für ungefähr 15 Millionen Franks geliefert hatten. An diesem Geschäft war auch der Dei beteiligt. Ein Teil der Schuld wurde unter Napoleon I. beglichen; bei der Auszahlung der übrigen Summe kam es, nach einem 1819 abgeschlossenen Vergleich, zu Streitigkeiten zwischen dem Dei und der französischen Regierung. 1826 schrieb der Dei in dieser Angelegenheit an König Karl X., erhielt aber keine Antwort, worauf er den französischen Konsul tätlich beleidigte. Dies gab den Anstoß zur Eroberung von A. Der Schutz vor Bedrückungen und die Rechtssicherheit, die das Erscheinen der Franzosen mit sich brachte, bewogen die Juden in A., Frankreich gegenüber von Anfang an eine loyale Stellung einzunehmen, während die Araber und Berber den Eroberern starken Widerstand entgegensetzten. Zahlreiche Juden leisteten den Franzosen als militärische Dolmetscher Dienste, manche fielen auf dem Schlachtfelde. Die Juden begannen sofort nach der Okkupation in weit

Vom Beginn der französischen Herrschaft bis zum Dekret Crémieux'

größerer Zahl als die übrigen Eingeborenen französische Schulen zu besuchen. Durch eine Reihe von Maßnahmen der französischen Behörden wurde die Stellung der Juden wesentlich anders als die der übrigen Eingeborenen. Am 16. November 1830 wurde das Amt eines „Chefs der jüd. Nation" an Stelle des früheren Mokkadem geschaffen, dem im Juni 1831 ein „conseil hébraïque" zur Seite gesetzt wurde. Zum Chef wurde Jakob Bacri ernannt. 1836 wurde das Amt des „Chefs" abgeschafft und die Verwaltung der jüd. Angelegenheiten dem Mitglied des Munizipalrates und der Handelskammer von Algier, Ange Cohen-Solal, übertragen, der bis 1845 oberster Führer der Juden in A. war. 1834 wurde den Rabbinern jede strafrechtliche Befugnis genommen und ihnen nur die Rechtssprechung in religiösen Angelegenheiten gelassen, während die Mohammedaner ihre eigenen Richter behielten. 1842 wurden die jüd. Gerichte aufgehoben und die Juden der französischen Rechtssprechung unterstellt; die Rabbiner wurden nur zur Erteilung von Auskünften herangezogen. Ein Dekret vom 15. März 1860 bestimmte, daß strafrechtliche Vergehen von Europäern oder Israeliten in A. nicht mehr der ausschließlichen Kompetenz der Kriegsgerichte, sondern den Zivilgerichten unterliegen sollten, während die Mohammedaner auch weiterhin den Kriegsgerichten unterstellt blieben. Abmachungen über den Erwerb von Grundbesitz unterlagen laut Gesetz vom 16. Juni 1851 der französischen Zivilgesetzgebung, während für die Mohammedaner ihr eigenes Gesetz Kraft behielt. Bei der Schaffung von Generalräten in A. im J. 1858 wurde den Juden die Anteilnahme an ihnen zugesichert. 1860 und 1865 besuchte Napoleon III. A. Beide Male wurden ihm von den Juden Petitionen um Gewährung des französischen Bürgerrechts überreicht; das erstemal war die Petition von 10000 Juden unterschrieben, das zweitemal von fast allen Häuptern der jüd. Familien. Das Sénatusconsulte vom 14. Juli 1865 gab den Juden, ebenso wie den Mohammedanern, das Recht, individuell um die Erlangung der Rechte eines französischen Bürgers einzukommen. Die Anwendung dieses Gesetzes wurde durch das Dekret vom 21. April 1866 geregelt. Die Zahl der Juden, die von dem Rechte Gebrauch machten, war sehr gering; und von den etwa 34000 Juden, die damals die Kolonie zählte, wurden 1865–69 nur 289 afrikanische Juden französische Staatsbürger, darunter auch solche aus Marokko und Tunis. 1869 sprach sich der Generalrat von A. für die kollektive Naturalisierung der Juden aus, da die individuelle viel zu umständlich sei. In demselben Sinne äußerte sich auch das französische Corps législatif nach einer Rede des Grafen Le Hon am 7. März 1870. Darauf brachte am 8. März 1870 der Justizminister Ollivier im Staatsrat einen Gesetzentwurf ein, demzufolge alle Israeliten in A. die Rechte französischer Bürger erwerben sollten; nur sollte jedem Juden das Recht gelassen werden, im Verlauf eines Jahres nach der Annahme dieses Gesetzes erklären zu dürfen, daß er die Naturalisierung ablehne. Der Staatsrat ordnete eine Untersuchung der Frage an. Der Generalgouverneur von A., Marschall Mac Mahon, erklärte es für unangebracht, daß man einer „Klasse von Algeriern" das Recht lassen solle, das abzulehnen, was sie als Ehre und Gunst aufzufassen hätten, und schlug vor, die Frage nicht im Wege einer administrativen Verordnung, sondern durch ein Gesetz zu regeln. Am 19. Juli 1870 richtete im Corps législatif der jüd. Deputierte Adolphe Crémieux eine Anfrage an den Minister über die Naturalisierung der algerischen Juden; an demselben Tage brach jedoch der Deutsch-Französische Krieg aus. Nach der Revolution des 4. September 1870 wurde Crémieux Justizminister in der republikanischen „Regierung der nationalen Verteidigung". Während der Belagerung von Paris amtierte in Tours eine Delegation dieser Regierung aus vier Mitgliedern (darunter Crémieux), und am 24. Okt. 1870 erließ diese Regierung acht Dekrete, welche die Umwandlung der Verwaltung von A. aus einer militärischen in eine Zivilverwaltung durchführten. Ein Dekret erklärte die eingeborenen Israeliten der drei Departements von A. als französische Bürger. Auf die Juden des Gebiets von M'zab, das seit 1851 unter französischem Protektorat stand und 1882 in administrativer Hinsicht A. angeschlossen wurde, blieb jedoch das Dekret ohne Anwendung. Es wurde ihnen nur die individuelle Naturalisierung auf Grund des Sénatusconsulte von 1865 in Aussicht gestellt.

Der Kampf um das Naturalisationsgesetz

Das Dekret rief von manchen Seiten starken Widerspruch hervor. Der 1871 ausgebrochene Aufstand in A. wurde auf die Erbitterung der Araber über die Vorzugsstellung der Juden zurückgeführt. In Wirklichkeit hing der Aufstand mit dem Dekret nicht zusammen. Er war ausgebrochen, weil die Eingeborenen geglaubt hatten, die Niederlage und der Kommuneaufstand hätten Frankreich so geschwächt, daß es nicht imstande sein würde, seine Herrschaft in A. weiter aufrecht zu erhalten. In der Nationalversammlung, die in ihrer Zusammensetzung überwiegend reaktionär war, brachte am 21. Juli 1871 der Minister des Innern Lambrecht einen

Gesetzentwurf über die Aufhebung des Naturalisierungsdekrets ein. Crémieux, der in die Nationalversammlung nicht gewählt wurde, trat dagegen in einer Broschüre auf; das israelitische Zentralkonsistorium von Frankreich veröffentlichte im Juli 1871 eine entsprechende Kundgebung; ebenso sprach sich eine von etwa 100 Vertretern der Industrie und des Handels des Departements Seine-Inférieure unterschriebene Petition an Thiers gegen die Aufhebung des Dekrets aus. Nach komplizierten Verhandlungen wurde am 7. Oktober 1871 ein neues Dekret erlassen, demzufolge jeder Jude in A., der das Wahlrecht behalten wollte, im Laufe von 20 Tagen den Nachweis erbringen mußte, daß seine Eltern oder er in A. vor der französischen Okkupation gewohnt hätten. 1872 wurde Crémieux in A. zum Deputierten in die französische Kammer gewählt. Da die Juden damals im Departement A. weniger als den fünften Teil der dort ansässigen Franzosen ausmachten, so wurde das Dekret offenbar von einem großen Teil der Franzosen in der Kolonie gebilligt.

Nichtsdestoweniger entfesselte das Dekret eine scharfe antijüdische Agitation. 1882 begann die erste judenfeindliche Zeitung in A. „Le petit algérien" zu erscheinen, 1884 kam es bei einem Ball der jüd. und christlichen Rekruten zu ernsten Unruhen. Bald darauf gründete ein Journalist Grégoire eine „Ligue antijuive", die sich die Abschaffung des Dekrets vom 24. Oktober zum Ziele machte. Die Antisemiten erlangten ihre ersten Erfolge bei den Munizipalwahlen in Oran und Constantine. Die Agitation fand günstigen Boden unter den Fremden in A., den Spaniern, Italienern und Maltesern, die in den vollberechtigten Juden unliebsame Konkurrenten sahen. In Frankreich begann inzwischen der Kampf um die Dreyfusaffäre, die auf dem Boden von A. eine besonders starke Erregung gegen die Juden zur Folge hatte. Dazu kam noch, daß durch wiederholte schlechte Ernten während der 90er Jahre die eingeborenen Ackerbauer sich in einer schwierigen Lage befanden und Schulden machten, darunter häufig bei Juden. Die antijüdische Presse predigte den wirtschaftlichen Boykott der Juden. Am 16. Mai 1897 kam es in Mostaganem zu heftigen Zusammenstößen; die Unruhen wiederholten sich in einer Reihe von Orten der Provinz Oran, es wurden Synagogen zerstört, Geschäfte und Wohnhäuser der Juden geplündert. An die Spitze der Bewegung in A. stellte sich ein Demagoge, Max Régis, Sohn eines naturalisierten Italieners. Wegen seiner Hetzereien vor Gericht gestellt, wurde er von den Geschworenen freigesprochen und von der Menge als Triumphator gefeiert. Im Januar 1898 kam es zu Ruhestörungen in A. und in anderen Städten und Dörfern, die mehrere Tage andauerten und auch Menschenopfer forderten. Bei den Parlamentswahlen am 8. Mai 1898 wurden unter den 6 Deputierten, die die 3 Departements von A. in die französische Kammer schickten, 4 Judenfeinde gewählt: Drummond und Marchal in Algier, Firmin Faure in Oran und Morinaud in Constantine. Sie brachten den von 66 Deputierten unterzeichneten Antrag ein, das Dekret vom 24. Oktober 1870 abzuschaffen. Im selben Sinne wurden im Oktober 1898 von den Generalräten von Oran, Constantine und Algier Beschlüsse gefaßt. Im November 1898 wurde Régis zum Maire von Algier gewählt. Die Abberufung des Gouverneurs Lépine und seine Ersetzung durch Laferrière, der vorschlug, die Plünderer und Totschläger zu begnadigen, und sich in einer Rede in etwas verschleierter Form für die Abschaffung des Naturalisierungsdekrets aussprach, wurde von den Judenfeinden als ein Sieg gefeiert. Die Unruhen wiederholten sich im Juli 1898 und Februar, April und September 1899. Als aber in Frankreich im Verlauf der Dreyfuskrise die fortschrittlichen Parteien die Oberhand zu gewinnen anfingen, änderte sich das Bild auch in A. Régis wurde 1899 seines Amtes enthoben und der Gemeinderat von Algier aufgelöst. Im Mai 1899 hielt der sozialistische Deputierte von Paris, Rouanet, in der Kammer eine Rede, in der er durch Zahlen bewies, daß der jüd. Wucher nur ein Teil des Wuchers sei, der in A. überhaupt betrieben würde, daß ferner das Land, das den eingeborenen Ackerbauern wegen nicht bezahlter Schulden von den Juden abgenommen worden sei, nur ein geringer Teil des ihnen von Franzosen, anderen Europäern und arabischen Geldgebern entzogenen Bodens wäre. Parallel mit dem Sieg der Republikaner in Frankreich ging auch in A. die antisemitische Bewegung zurück, besonders seit der Ernennung von Jonnart zum Generalgouverneur. 1902, bei den Wahlen ins französische Parlament, wurde von den Antisemiten kein einziger gewählt, wobei sie jedoch ungefähr ein Drittel aller Stimmen erhalten hatten. Wegen Nichtzahlung von Geldstrafen, zu denen er für verschiedene Verleumdungen von Juden verurteilt worden war, wurde Régis für drei Jahre ins Gefängnis gebracht, mußte als Mitglied des Generalrates demissionieren und spielte seither keine merkliche politische Rolle mehr. Die Zeitung „Antijuif" erschien noch bis 1907.

Judenfeindlichkeit

Der größte Teil der Juden in A. ist sehr arm. Nach den Angaben von Durieu (Ende des 19. Jhts.) waren von 53036 Juden nicht weniger als 41285 zum Proletariat zu zählen. Unter

ihnen waren 6284 Arbeiter und Hausierer und 1963 Arbeiterinnen. In Constantine sind von 1249 Haushalten nur 208 als leidlich wohlhabend anzusehen. Nur 23 Familien bewohnten ein Haus für sich, 877 dagegen bewohnten nur je ein Zimmer, und von diesen wohnten wiederum 717 in Zimmern, die nur durch die Tür Licht erhielten, wobei durchschnittlich jede Familie aus sechs Personen bestand. Ebenso kamen in Oran auf 400 Familien nur $3^1/_2$ Quadratmeter pro Person Wohnfläche. In Algier erhielten 1500 Familien, d. h. 8000 Personen von 12000 Gemeindemitgliedern, Unterstützungen vom Konsistorium.

Wirtschaftliche Lage

Die Zahl der jüd. Bevölkerung in A. betrug 1858: 21048, 1866: 33952, 1886: 43182, 1891: 47564, 1896: 48763, 1900: 50000. Nach der Zählung von 1911 betrug die gesamte Bevölkerung von Algier 4739331, darunter 364257 franz. Abstammung, 71793 naturalisierte Fremde, 246307 Fremde (Spanier, Italiener usw.) und 57132 Juden. Die Volkszählung von 1921 ergab eine Gesamtbevölkerung von 5802464, darunter 405203 Franzosen und 44446 andere Ausländer. Die Zahl der Juden betrug 73697 (1,3% der Gesamtbevölkerung). Anfang 1927 wurde die jüdische Bevölkerung von A. auf 80000 geschätzt.

Statistik

Durch Ordonnanz vom 9. November 1845 wurde nach französischem Vorbild ein jüd. Generalkonsistorium in A. eingesetzt. Seit ihrer Organisation werden die Konsistorien in A. von je einem Rabbiner und sechs Beisitzern geleitet, die von den Juden auf die Dauer von acht Jahren gewählt werden. Die Funktionen der Konsistorien wurden durch weitere Dekrete vom 31. Dez. 1895 und 23. Aug. 1898 geregelt. Das Konsistorium von Algier umfaßt außer der Stadt Algier noch 14 andere Gemeinden, von denen Medeah einen Rabbiner besitzt; das von Constantine 21 Gemeinden, von denen Bona einen Rabbiner hat; das von Oran 38, darunter die Gemeinde von Tlemsen. S. Algier, Oran, Tlemsen.

Konsistorial-Verfassung

J. Cohen, Les Israélites de l'Algérie et le décrét Crémieux 1900; *Maurice Wahl*, Les juifs d'Algérie 1886; *L. Durieu*, Les juifs algériens (1870., 1901) 1902; *idem*, Le prolétariat juif en Algérie (Sonderabdruck aus Revue Socialiste) 1899; *L. Forest*, La naturalisation des juifs algériens; *H. Garrot*, La mystification du décrét Crémieux, 1898 (antisemitisch); *Meynié*, Les juifs en Alger, 1888 (desgl.); *Ab. Cahen*, Les juifs dans l'Afrique septentrionale, Récueil de la société archéologique de la Province de Constantine XI, 1867, 102–208; *M. Rachmuth*, Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber, MGWJ 1906, 22–58; *G. Rouanet*, L'antisémitisme algérien 1899; *M. Philippsohn*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes, II, 105–109; *Dubnow*, Weltgesch., III, 248; *C. Frégier*, Les juifs algériens, leur naturalisation collective 1865; *Baude*, L'Algérie 1841; *L. Addison*, The present state of the Jews in the Barbary States 1675; *L. Reynier*, De l'économie publique et rurale des Arabes et des Juifs 1820; *De Fourton*, Rapport sur les israélites indigènes de l'Algérie 1871; *Du Bouzet*, Les indigènes israélites de l'Algérie 1871; *A. Crémieux*, Réfutation de l'exposé des motifs de Du Bouzet 1871; *A. Wilkin*, Among the Berbers of Algeria 1900; *Delsieu*, Essai sur la naturalisation collective des juifs indigènes 1860; *A. Weyl*, Les juifs protégés français aux échelles de Levant et en Barbarie sous Louis XIV et XV, REJ XII–XIV; *Bloch*, Les israélites d'Oran, ibidem 1886; *Kreppel*, Juden und Judentum von Heute, Wien 1925; *P. Leroy-Beaulieu*, L'Algérie et la Tunisie 1897; *H. Garrot*, Histoire générale de l'Algérie 1910; *Gordon Casserly*, Algeria to-day, 1924; *Maurice Ajam*, Problèmes algériens 1913; *Sidney Mendelssohn*, The Jews of Africa, especially in the 16th and 17th century 1920, 105–141; *Narcisse Leven*, Cinquante ans d'histoire; *Jahresberichte der Alliance Israélite Universelle*.

W. I. O. L.

ALGHERO, Stadt in Sardinien. Bevor 1354 die Stadt unter die Herrschaft der Könige von Aragonien kam, war die Anzahl der Juden in A. sehr gering. Danach wanderten viele Juden aus Aragonien ein, und die jüd. Siedlung vergrößerte sich. 1381 erwarben die Vorsteher der jüd. Gemeinde in A. ein Haus zum Synagogenbau in der Straße, die zur Zitadelle führt, und 1383, durch die Vermittlung von Salomo Averonpues, Boden für einen Friedhof. 1438 erhielten die Juden von der Stadtverwaltung die Erlaubnis, die Synagoge zu vergrößern und auszuschmükken; 1454, nach Vollendung der Arbeit, wurde das Wappenschild des Königs durch die Vorsteher der Gemeinde, Samuel aus Carcassonne und Jakob ha-Kohen, an der Wand der Synagoge befestigt. Die Herrscher waren den Juden A.s freundlich gesinnt und schützten sie in Anerkennung des Nutzens, den sie dem Handel der Stadt brachten. Sie hatten nicht nur die gleichen Rechte wie die anderen Einwohner, sondern durften sogar nach jüd. Recht richten, selbst bei Streitfällen mit den Christen, sofern das Streitobjekt nicht mehr als fünf Lire betrug. Zu Beginn des 15. Jhts. signierten sie 1600 Dukaten für einen Fonds zugunsten der Bergwerke des Königs in Iglesias. 1426 stiftete Jechiel aus Santa Pau 600 Lire zur Befestigung der Mauern A.s; 1459 stellte Zark aus Carcassonne 632 Lire für denselben Zweck zur Verfügung. Die Mehrzahl der Juden in A. waren Kaufleute und Bankiers. Zuweilen borgten sie der Regierung große Geldsummen zur Finanzierung der Kriege und lieferten der Armee und der Flotte allen Bedarf. Häufig pachteten sie Steuern, so 1422

Samuel Vinelles, 1457 Mose Sofer, 1482 Mose aus Carcassonne, 1492 sein Bruder Nino. Auch angesehene Ärzte waren unter ihnen, so Bongodas Bondavin, der sich 1390 in A. niederließ, Isaak Eymies, der als Arzt von der Stadtverwaltung und der Provinz bestellt war und 1406 zum Arzt der Stadt Cagliari ernannt wurde, wo er auch den Statthalter des Königs behandelte; ferner Chajim aus Cypern (um 1460), dem man ein Buch über pflanzliche Arzneimittel in Sardinien zuschreibt; Salomo Averonques, ein angesehener Chirurg (14. Jht.); Mose aus Carcassonne, war um 1467 Beamter des Staatsgerichtshofes. 1412 und 1416 wurde verfügt, daß die Juden ein Abzeichen auf ihren Gewändern tragen sollten, doch scheint es, daß diese Verfügung nicht in die Praxis umgesetzt wurde. Bei der Vereinigung der Königreiche Aragonien und Kastilien durch die Heirat Ferdinands mit Isabella (1479) begann auch für die Juden in A. eine schwere Zeit. Die Regierung schützte die Juden nicht mehr und begann, sie zu bedrücken. 1481 wurde erneut die Verfügung hinsichtlich der Abzeichen erlassen und diesmal auch durchgeführt. Den Christen wurde verboten, bei Juden Dienste zu tun. 1485 wurde den Juden das Verlassen des Territoriums des Königreiches verboten, und selbst das Gebiet der Insel durften sie nicht ohne besondere Erlaubnis verlassen. Im J. 1492 traf die Vertreibung aus Spanien auch die Juden A.s. Einige traten zum Christentum über, um dableiben zu können; die Mehrzahl aber ging ins Exil, und die Gemeinde A. hörte auf zu existieren.

Spano, Rivista Sarda I, 23–52; *idem*, Vessillo Israelitico XXVII, 115, 135, 164, 196, 229, 300, 328, 363; *Bloch*, REJ VIII, 280; *Amat di S. Filippo*, Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna, Miscellanea di storia italiana, serie III, tomo VIII, Torino 1903, 352—353, 406—412, 498—500.

E. U. C.

ALGIER (franz. Alger, arab. Al-Dschasair), Hauptstadt der nordafrikanischen französischen Kolonie Algerien. Jüdische Flüchtlinge, die nach den Verfolgungen im J. 1391 in Spanien und auf den Balearischen Inseln nach A. gelangt waren, fanden dort bereits eine kleine jüd. Siedlung vor. Nach 1492 ließen sich weitere Flüchtlinge aus Spanien in A. nieder. Die spanischen Rabbiner Isaak b. Scheschet und Simon b. Zemach Duran organisierten die Gemeinde. Unter der Türkenherrschaft wurde A. eine blühende Stadt und ein Zentrum des Landes. Im J. 1518 wurde ein jüd. Viertel angelegt, eine besondere Judensteuer eingeführt und die Zahl der von den Juden zu eröffnenden

Bis zur franz. Herrschaft

Synagoge in Algier
(aus der Bildersammlung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler)

Läden festgelegt. Gegen Ende des 16. Jhts. waren in A. ungefähr 150 jüd. Familien, die sich aus spanischen, balearischen und einheimischen Elementen zusammensetzten, und denen ein Ältester (caciz) vorstand. Sie waren im Handel und in der Industrie tätig. Obwohl sie unter dem Fanatismus der mohammedanischen Bevölkerung und dem Druck erpresserischer Amtsorgane schwer zu leiden hatten, war ihre Lage doch günstiger als unter den katholischen Herrschern. Die Vernichtung der Flotte Karls V. in der Bucht von A. im J. 1541 rief daher unter den spanisch-jüdischen Einwohnern große Freude hervor. Die Rabbiner Mose Abd-al-Absi und Abraham Zarfati verfaßten aus diesem Anlaß Dankgebete, die viele Jahre hindurch in den Synagogen an dem Jahrestage des Untergangs der spanischen Flotte verlesen wurden. Im 17. Jht. trat eine Annäherung zwischen den spanischen („Cheklien") und einheimischen („Kapossim") Juden ein. Ihre Sprache war arabisch, aber mit spanischen und hebräischen Elementen durchsetzt. Nach den Aussagen eines Reisenden, der A. 1634 besuchte, sollen dort 10000 Juden gelebt haben. Rechtlich war ihre Lage höchst unsicher. Der kleinste Anlaß rief Tumulte hervor, wobei Juden geplündert und getötet wurden. Die Versuche der Spanier, sich in A. festzusetzen, erfüllten aber die Juden mit Angst. 1774 verteidigte der Dei Mohammed ibn Uman die Stadt gegen den spanischen General O'Reilly. Eine jüd. Legende erzählt, daß aus den Gräbern der Rabbiner Isaak b. Scheschet und Simon b. Zemach Duran Flammen emporschlugen, die zur Nieder-

lage der Spanier beitrugen. Es wurde aus diesem Anlaß ein Gedenktag am 11. Tammus eingesetzt.

Die italienisch-jüdische Kolonie in A.

In einer privilegierten Stellung befanden sich die livornischen Juden, die sog. „Gorneyim", die sich seit Beginn des 18. Jhts. in A. ansiedelten und im wirtschaftlichen Leben des Landes eine führende Rolle spielten. Sie waren die Vermittler zwischen den europäischen Konsulaten und den Landesbehörden und erlangten durch ihre geschäftlichen Erfahrungen und ihr Vermögen Einfluß bei den Deis, bei denen sie oft die Stellung von Bankiers, Agenten und Beratern einnahmen. Gegen Ende des 18. Jhts. war die Macht zweier Gorneyim, Josef Bacri und Naftali Busnach, besonders groß. Dei Hassan gewährte ihnen das Getreidemonopol; sie lieferten dem Direktorium in Paris im Hungerjahre Weizen im Werte von 15 Millionen Franks. Der Nachfolger Hassans, Mustapha, war ein Werkzeug Busnachs. Der Haß der Janitscharen und Mauren gegen die Gorneyim führte zu einer Judenmetzelei. Busnach wurde vor dem Tore des Palastes des Dei ermordet. Der Pöbel plünderte die jüdischen Läden und schlug viele Juden tot; der Dei wagte nicht einzuschreiten. Der französische Konsul rettete 200 Juden, die im Konsulatsgebäude Zuflucht suchten. Unter Dei Hassan (1818–30), dem letzten selbständigen Herrscher des Landes, erlangten die Gorneyim ihre führende Stellung wieder; die Lage der übrigen jüd. Bevölkerung blieb aber weiterhin sehr schlecht. Die französischen Truppen fanden vor den Mauern von A. 300 jüd. Familien, die vom Dei während der Belagerung der Stadt hinausgetrieben worden waren.

Unter französischer Herrschaft

Seit Beginn der französischen Herrschaft ist das Schicksal der Juden A.s das gleiche wie das der Juden Algeriens (s.d.) überhaupt. Anfang des 20. Jhts. zählte A. 97000 Einwohner, darunter 10000 Juden (1200 Nicht-Einheimische), 1921 206595 Einwohner, darunter 15943 Juden (7,7 %). Nach Angaben aus dem J. 1900 gab es 200 jüd. Schuster, 150 Metallarbeiter und Schmiede, 200 Schneider, 40 Tischler und Drechsler, 70 Anstreicher und 100 Juweliere und Uhrmacher. Die Zahl der Familien, die auf öffentliche Unterstützung angewiesen waren, betrug Anfang des 20. Jhts. etwa 1200. In A. existiert ein jüd. Konsistorium. Der Gemeinderat besteht aus sechs Personen, den sog. „Gisbarim". Es gibt 19 Synagogen, 6 öffentliche und 13 Privatbethäuser; von den letzteren bestanden 9 noch vor der Eroberung des Landes durch die Franzosen. Die erste der offiziellen Synagogen wurde 1866 erbaut. Von den Rabbinern, die in A. gewirkt haben, sind außer den oben genannten zu erwähnen: Jehuda Ayas, Mose b. Isaak Meschich, Ibn Chajim, Josef und Nehoraj Asubib, Jehuda Amar, David Sais. Von den Grand Rabbins, die aus Paris zur Leitung des Konsistoriums nach A. entsandt wurden, sind zu nennen: Michel Weil, Lasar Cohen, Abraham Cohen, Isaak Bloch, Mose Weil und Abraham Bloch. Im J. 1900 wurde von der „Alliance" eine Schule für jüd. Religionsunterricht für Knaben und Mädchen eröffnet, die 1926 von 690 Schülern besucht wurde; eine Handwerkerschule für Knaben bestand bereits seit 1892 und wurde nach dem Bericht der „Alliance" von 1913 von 873 Kindern besucht. Die Unterhaltskosten wurden zum geringeren Teil von der „Alliance" und zum größeren Teil von der Gemeinde bestritten.

Bulletin der Alliance für 1913; *Narcisse Leven*, Cinquante ans d'histoire; *Revue des Écoles de l'Alliance Israélite Umverselle* 214; *Amer. Jew. Year Book* 5687.

W.

ALGUADES, MEIR (אלגואדיש, אלגוארישׁ), Leibarzt der kastilianischen Könige, Oberrabbiner und Oberrichter der kastilianischen Juden etwa in den Jahren 1390 bis 1410. A. war wohl der einflußreichste spanische Jude seiner Zeit. Er hat sich nach den Verfolgungen des Jahres 1391 mit seiner ganzen Persönlichkeit für die Wiederaufrichtung des spanischen Judentums eingesetzt. Sein Wirken erstreckte sich über die kastilianischen Grenzen hinaus nach Aragonien und Navarra. Er war der Freund und Gönner des Salomo ha-Levi (später Paulus de Santa Maria) in Burgos, des Benveniste de la Caballeria und des Chasdai Crescas in Saragossa, des Josef Orabuena in Tudela, des gelehrten Apologeten und Satirikers Profiat Duran, des Dichters Salomo da Piera u. a. A. hat Aristoteles' „Ethik" ins Hebräische übersetzt (ed. Satanow, Berlin 1790) und beabsichtigte auch, die „Ökonomik" und „Politik" zu übersetzen. In der handschriftlich erhaltenen Vorrede zur „Ethik" gibt A. Rechenschaft über die Hindernisse, die seiner Arbeit im Wege standen; er führte das unruhige Leben eines den König auf seinen ständigen Reisen begleitenden mittelalterlichen Hofmannes. Es sind von A. auch eine Anzahl in spanischer Sprache geschriebener Rezepte durch die hebräische Übersetzung des Chronisten Josef ha-Kohen erhalten (gesammelt u. d. T. „Mekiz Nirdamim"). In einem Zahlungsbefehl König Juans I. vom Jahre 1390 an die Mauren von Xuera (Bistum Siguenza) werden diese an den Arzt des Königs Don Mayr verwiesen, der offenbar neben seiner hofärztlichen Tätigkeit, wie häufig, das Amt eines obersten Steuereinnehmers versah und vielleicht mit A. identisch ist.

In dem noch erhaltenen großen Statut der kastilianischen Gemeinden von 1432 wird ein Steuerprivileg bestätigt, das die Witwe des A. und seine Tochter, die Witwe des Don Meir Alfacar, auf Grund der Verdienste des großen Staatsmannes um die jüdischen Gemeinden genossen. Alfonso de Spina berichtet in seinem Fortalitium fidei (um 1460) auf Grund mündlicher Erzählungen, daß Don Mayr, Leibarzt des Königs Enrique III., zur Zeit der Regierung von dessen unmündigem Sohn wegen Hostienschändung hingerichtet worden sei. Das ist aber als eine Erfindung zu betrachten.

Cat. Bodl., Col. 1691; *Steinschneider*, HÜ, S. 210f. u. 775; HB XV, 56f.; *H. Brody*, Beiträge zu Salomo da-Pieras Leben 1893, S. 8f.; *Toribio Minguella*, Historia de la Diocesis de Siguenza II (S. 1910), 599; *Boletin de la r. Academia de la historia* 7, 397f.

W. F. B.

AL-HABASCH s. Abessinien.

AL-HAKIM (eigentlich Abu Ali Al-Mansur Al-Hakim bi-amr Allah, in hebr. Urkunden wird sein Name auch הַדָּן בְּאוֹמֶר אֵל übersetzt), fatimidischer Kalif, der von 996–1021 regierte und als Verfolger der Andersgläubigen bekannt ist. A., der im Anfang seiner Regierung toleranter gewesen zu sein scheint, hatte einen jüd. Leibarzt, Al-Hakir Al-Nafi (vgl. Poznański, MGWJ XLIX, 49). Er erließ eine Reihe von Verordnungen, die die Freiheit seiner Untertanen beschränkten und fiel schließlich einem Attentat zum Opfer. Im J. 1005 befahl er u. a., daß Andersgläubige in den öffentlichen Badehäusern besondere Abzeichen um den Hals tragen sollten; später ordnete er die Errichtung von besonderen Badehäusern für Nichtmuslimen an. Etwa zwei Jahre darauf ließ er die Kirchen zerstören und stellte die Christen und die Juden vor die Wahl, entweder zum Islam überzutreten oder schwere Gegenstände als Abzeichen um den Hals (für die Juden waren es Holzblöcke in Gestalt von Kalbsköpfen zur Erinnerung an das goldene Kalb) sowie schwarze Turbane zu tragen. In einer ägyptischen Megilla, von der Neubauer ein Fragment in JQR IX, 24–26 veröffentlicht, und die Mann (II, 30–37) nach Genisafunden ergänzt hat, wird im Gegensatz dazu A. als gerechter Herrscher gelobt und folgendes von ihm erzählt: Am 3. Schebat 4772 (= 1011) wurden in Fostat 23 Juden, die von dem Begräbnis des Elchanan b. Schemarja kamen, darunter Samuel b. Hoschana, festgenommen; A. ließ nun, nachdem bereits ein Todesurteil ergangen war, die Angelegenheit noch einmal verhandeln und sprach die Betreffenden frei; der 3. Schebat wurde daraufhin von der Gemeinde zum jährlichen Gedenk- und Fasttag erklärt. Auch in der ägyptischen Provinz wäre es zu Ausschreitungen gegen die Juden gekommen, wenn A. nicht eingegriffen hätte; die Gemeinden der betreffenden Ortschaften setzten ebenfalls einen jährlichen Gedenkfasttag am Montag und Donnerstag (jener Woche) an. — Bis zum J. 1012 hatte sich A. hauptsächlich gegen die Christen gewandt; von dieser Zeit an ging er auch gegen die Juden scharf vor, und viele Synagogen wurden zerstört oder in Moscheen umgewandelt. Als A. erfuhr, daß die Juden sich in der von ihnen bewohnten Straße al-Dschaudarija in Fostat versammelten und Lieder gegen ihn sangen — nach Sambari (aus Gottheil in Old Testament and Semitic Studies in Memory of G. R. Harper II, 365, Note 62 bei Mann I, 33 Note 3 zitiert) hätte es sich hierbei um die gegen den König von Ägypten gerichteten Stellen der Pessach-Haggada gehandelt — ließ er die Straße absperren und in Brand setzen, wobei die Synagoge vernichtet wurde. Sambari behauptet, die ägyptischen Juden hätten daraufhin aufgehört, die Gebete beim Vortrag ins Arabische zu übersetzen und sie zu erklären; an einer anderen Stelle aber (Neubauer, Med. Jew. Chr. I, 116) spricht er weiterhin von einer Verwendung des Arabischen beim Gottesdienst. Aus Briefen von den J. 1016–18 geht hervor, daß die Juden der ägypt. Provinz ihre kommunale Organisation während dieser Zeit aufrechterhalten konnten; dagegen wurden sie in den großen Zentren Syriens und Palästinas sehr verfolgt. In einem Brief, offenbar einem Empfehlungsschreiben des Gaon Joschija, für den nach Ägypten gesandten Samuel b. Zemach, wird von der Ausweisung der Juden aus Jerusalem, der dadurch notwendig gewordenen Übersiedlung des Gaon nach Ramle und der noch immer andauernden Zerstörung von Synagogen gesprochen. Ein Gedicht von Elchanan b. Schemarja (von Davidson in JQR NS IV, 56–60 publiziert) beklagt die vielen Übertritte zum Islam, rühmt aber die standhaften Männer, die, ihrem Glauben treu, in die byzantinischen Kolonien und sogar nach Jemen ausgewandert seien. Die Verfolgungen A.s dauerten ungefähr bis 1020; danach gab er die Erlaubnis, die zerstörten Kirchen und Synagogen wieder aufzubauen (bei Sambari l. c. ist an dieser Stelle für „nach sieben Tagen" natürlich „nach sieben Jahren" zu lesen). Ein Brief des Gaon Joschija (wahrscheinlich aus dieser Zeit) berichtet von dem Aufbau der zerstörten Synagogen in Palästina. In Tripolis (Syrien) und in Dschabeil (zwischen Tripolis und Beirut), wo die Synagogen in Moscheen verwandelt worden waren, erwirkten die Juden bei der Aufhebung der Verfolgungen die Genehmi-

gung zum Bau neuer Gotteshäuser, da die alten durch die Umwandlung in Moscheen für den jüd. Gottesdienst untauglich geworden waren; die Gemeinde von Tripolis hatte sich dieserhalb an den einflußreichen Chessed b. Sahl al-Tustari in Fostat gewandt. Die durch A.s Maßnahmen betroffenen Gemeinden Syriens und Palästinas waren aber noch lange Zeit auf die Unterstützung auswärtiger Gemeinden angewiesen.

Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden Chalifen, S. 179, 189, 210f.; *Lane-Poole*, A. History of Egypt in the Middle Ages 126f.; *Kalkaschandi*, Geographie und Verwaltung von Ägypten, übers. von Wüstenfeld, 73; *Abu al-Mahassin Dschamal al-Din ibn Tagri Birdi*, Al-Nudschum al-sahira ed. Popper; *Neubauer*, JQR IX, 24–26 (vgl. *Kaufmann*, ZDMG LI, 442f.); *Makrisi*, Chitat II, 50; *Schreiner*, ZDMG XLV, 298f.; *Davidson*, JQR, NS IV, 56–60; *Mann*, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimids I, 30–38, 72f.; II, 30–37, 71–73.

G. W. I. Ch.

ALHARIR (אלחריר), liturgischer Dichter, lebte in Jemen, wahrscheinlich im 18. Jht. Es sind von ihm zwei liturgische Dichtungen überliefert worden, die beide seinen Namen als Akrostichon tragen.

Bacher, Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens, Deutscher Teil, S. 56, Hebräischer Teil, S. 17.

E.

AL-HARIRI s. Charisi.

AL-HITI s. Ibn Al-Hiti.

AL-HUKEIK IBN ABU AL RABI s. Al-Rabi, Al-Hukeik Ibn Abu.

ALI (Eli?), Gaon in Bagdad in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. Es ist nicht sicher, ob er ein Nachkomme des Gaons Ali ha-Levi I. (s. d.) war. Er wird nicht als Levite bezeichnet. Er war, wie aus den Gedichten Eleasar ben Jakobs hervorgeht, wegen seiner Weisheit und Mildtätigkeit berühmt. A. war auch als liturgischer Dichter tätig; erhalten hat sich von ihm eine Akeda für den Neujahrstag, die mit den Worten עין במר בוכה ודם נוזלת beginnt und den Namen עלי נאון als Akrostichon enthält. Von seiner Familie wissen wir nur, daß er einen Sohn Secharja früh verlor, und daß er später noch zwei Söhne hatte, Secharja (so benannt nach dem Verstorbenen) und Josua. Ob einer von ihnen sein Nachfolger wurde, ist nicht bekannt.

Poznański, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter, 1914, S. 49–51.

E. H. L.

ALI BEN ABRAHAM AL-TAWIL, karäischer Gelehrter, dessen Zeit nicht sicher zu eruieren ist. Schätzungsweise lebte er in der zweiten Hälfte des 11. oder der ersten Hälfte des 12. Jhts. Ibn-al-Hiti ist der einzige Autor, der ihn in seiner Liste der karäischen Gelehrten in Palästina hinter Jeschua b. Jehuda, der auch unter dem Namen Abu al-Faradsch ibn Assad bekannt ist, erwähnt; der letztere aber lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jhts. Nach al-Hiti übersetzte oder schrieb A. einen Kommentar zur Bibel, vermutlich arabisch. Der Beiname al-Tawil (der Große) findet sich sowohl bei arabischen Schriftstellern wie bei rabbinischen Juden.

Margoliouth in JQR IX, 434; *Steinschneider*, JQR, XI, 117; *Poznański*, Zur jüd.-arab. Literatur 21; *idem*, Jewr. Enz. I, 866.

M.

ALI IBN AL-ABBAS al-Madschussi (Ala al-Din), arabischer Arzt des 10. Jhts., gest. 994. Er schrieb ein im Mittelalter sehr geschätztes Kompendium der Arzneikunde: „Kamil al-Sanaa". (Das Vollkommene in der [ärztlichen] Kunst), genannt „al-Maliki" (das königliche). Unter den in den verschiedenen europäischen Bibliotheken vorhandenen mehr als 30 Handschriften dieses Werkes gibt es drei in hebräischen Lettern (Ms. Berlin Or. Oct. 349, München 104, Vaticana 358). Das Buch gliedert sich in einen theoretischen und einen praktischen Teil. Eine lateinische Paraphrase von Constantinus Africanus u. d. T. „Pantegni" findet sich in der lateinischen Ausgabe der Werke Isaak Israelis (Opera Ysaaci, Lyon 1515); die Schrift wurde daher irrtümlich diesem berühmten jüdischen Arzt beigelegt. A.s „königliches" Werk wurde auch ins Hebräische übersetzt. Ein Fragment dieser anonymen Übersetzung, nämlich Traktat II und III des 1. Teiles, betitelt שלם המלאכה הרפואית mit dem Zusatz אלמלכי befindet sich unter den Handschriften der Staatsbibliothek in Berlin (Nr. 64, S. 43). Gerson b. Salomo aus Arles hat A.s Buch (wahrscheinlich in der genannten hebräischen Übersetzung) in seinem „Schaar ha-Schamajim" benutzt, ohne das Werk und den Autor zu nennen. In der hebräischen Übersetzung des Kommentars von Salomo Ibn Jaisch zu Avicennas „Kanon", zitiert in Schem Tob b. Isaak Schapruts Kommentar עין כל, heißt A.s Kompendium השלם במלאכה, und unter demselben Titel zitiert es Isaak b. Todros in der zweiten Hälfte des 14. Jhts.

Steinschneider, Archiv f. pathol. Anatomie, herausg. von Virchow, Bd. 37, S. 358, 52, S. 479, 86, S. 108; *idem*, HÜ 14, 669, 724; *idem*, Cat. Berlin, 43 (Nr. 64); *Günzburg*, Zunz-Jubelschrift 103, 174.

G. W. M. Z.

ALI BEN AMRAM, religiöses Oberhaupt der palästinensischen Gemeinde in Fostat (Kairo), Kollege und später Amtsnachfolger des R. Efraim b. Schemarja, mit dem Ehrentitel חבר המעולה bezeichnet, lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jhts. A. war ein treuer Anhänger und Freund

des Gaons Daniel b. Asarja in Jerusalem. In einem aus der Genisa stammenden Briefe an den Hofarzt Abraham b. Isaak ha-Kohen b. Furat teilt er diesem mit, daß seine Verdienste bei jeder Zusammenkunft der Gemeinde am Sabbat und an den Festtagen in A.s Synagoge, die den Namen des Gaons Daniel trage, öffentlich verkündet würden. Der Brief wurde wahrscheinlich um 1060 geschrieben, als A. nach dem Tode Efraim b. Schemarjas dessen Nachfolge antrat und sich als neues religiöses Oberhaupt der Gemeinde veranlaßt sah, den verdienstvollen Hofarzt zu begrüßen. In der Genisa sind ferner zwei an A. gerichtete Briefe aus Palästina aufgefunden worden; in dem einen wird die Not der in Tiberias zum Gebrauch der Heilbäder weilenden kranken Juden geschildert und A. gebeten, die nach Fostat zur Sammlung milder Gaben entsandten Boten zu fördern. In dem anderen Briefe bestätigt der Chaber Samuel b. Mose in Tyrus ein Schreiben A.s und eine Geldanweisung des R. Salomo b. Saadja b. Sagir in Fostat zugunsten der Leidenden in Tiberias. Für A.s Ansehen spricht ferner ein ihm gesandtes Empfehlungsschreiben für einen jüd. Gelehrten aus Spanien namens Mose b. Josef, der im Gefolge eines Spezialgesandten des Königs Samsam al-Daula von Sizilien nach Ägypten (wahrscheinlich vor 1060, als Samsam aus Palermo vertrieben worden war und sich an den Hof in Kairo um Hilfe wandte) gekommen war.

A. ist auch der Autor eines längeren handschriftlichen Gedichts zu Ehren eines Ali b. Mebasser, über den sonst nichts bekannt ist (Sammlung T.-S. 24, 10). Es haben sich ferner zwei Briefe des Gaons Daniel b. Asarja an seinen Freund A. erhalten, in deren einem der Gaon A. seines besonderen Vertrauens und seiner Dankbarkeit für die ihm erwiesenen Dienste versichert, während er in dem zweiten Schreiben A. bittet, dem Überbringer Spenden, die in Fostat gesammelt worden und wahrscheinlich für die Jeschiba in Jerusalem bestimmt waren, auszuhändigen. Verschiedene Ketubot und andere Urkunden aus der Genisa, datiert aus den Jahren 1055, 1057, 1060 und 1063, tragen neben anderen Unterschriften auch die A.s.

Mann, The Jews in Egypt etc. I, 85 f., 95, 96, 167, 180 ff., 202 ff., II, 85, 193, 195, 221, 239 f., 360 ff., 363.

E. M. Z.

ALI BEN JEHUDA s. Jehuda b. Ali.

ALI (ELI) HA-LEVI, Gaon in Bagdad um die Mitte des 12. Jhts. A. stammte aus einer vornehmen Familie und leitete seine Abstammung von dem Propheten Samuel oder von Mose ab. Nach Benjamin von Tudela war er der Lehrer David Alroys und amtierte gleichzeitig mit dem Exilarchen Chasdai. Über sein Leben wissen wir so gut wie nichts. Harkavy wollte den arabischen Kommentar eines Ali (oder Eli) b. Israil zu I. Sam. unserm A. zuschreiben, doch ist dies unsicher, da der Verfasser dieses Kommentars vielleicht aus Persien stammte. A. war der Vater des Gaons Samuel Ibn al-Dastur (s. d.), der Maimonides' Auferstehungslehre angriff und mit ihm eine halachische Kontroverse über die Frage des Fahrens auf großen Flüssen am Sabbat hatte.

Steinschneider, Arab. Lit. 112; *Poznański*, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter (1914), S. 12–15.

E. H. L.

ALI HA-LEVI BEN AL-HASSAN (AL-HUSSAIN), karäischer Gelehrter, lebte in der zweiten Hälfte des 10. Jhts. Der berühmte Karäer Sahl b. Mazliach zählt A. zu den karäischen Autoren, die mit den Rabbaniten diskutierten und gegen R. Saadja Gaon polemisierten. Pinsker, der sich auf zwei karäische Vorreden — eine stammt angeblich von Levi b. Jafet, die andere von Salmon b. Jerucham — stützt, will aus ihnen einige Nachrichten über A. ableiten und ihm einen Kommentar zur Tora zuschreiben. Doch sind beide Vorreden, wie es scheint, Fälschungen, die von Firkowitsch stammen.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 111; II, 37, 64–65, 182; *Gottlober*, Bikkoret 197; *Steinschneider*, JQR X, 539; XI, 483; *Poznański*, The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon 17.

M.

ALI IBN SAHL IBN RABBAN AL-TABARI (ABU AL-HASSAN) s. Al-Tabari, Ibn Sahl Rabban.

ALI (ELI) BEN SULEIMAN, karäischer Exeget, Lexikograph, Grammatiker und Religionsphilosoph. A. lebte, wie aus der Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar (Ms. Sulzberger, New York, fol. 2a) unzweifelhaft hervorgeht, in der zweiten Hälfte des 11. und zu Beginn des 12. Jhts. A.s Wohnort ist jetzt auf Grund des genannten handschriftlichen Pentateuchkommentars gleichfalls ermittelt. Auf dem Titelblatt wird er arabisch Abul-Hassan aus Jerusalem (אבו אלחסן אלמקדסי) genannt. Skoss vermutet, daß er Mitglied des Lehrhauses in Jerusalem war, dem der Karäer Abu Jakob Josef b. Noah und nach dessen Tode Abu al-Faradsch Harûn vorstand. (Es sei noch erwähnt, daß der in einem Leningrader Ms. erhaltene zweite Teil von A.s Pentateuchkommentar den Autor עלי בן שלמה nennt. Demnach wäre Eli b. Suleiman die richtige Umschrift.) Schorr hielt A. für einen Rabbaniten, doch steht jetzt fest, daß

er Karäer war. Sein Name kommt in dem Verzeichnis karäischer Gelehrter von Al-Hiti vor, und seine schriftstellerische Tätigkeit bestand hauptsächlich darin, ältere karäische Werke in gekürzter Form wiederzugeben; neuerdings ist eine Stelle aus seinem Pentateuchkommentar (zu Exod. 34, 26) bekanntgeworden, in der er gegen das von den Rabbaniten statuierte Verbot des gleichzeitigen Genusses von Geflügel und Milch (בשר עוף בחלב) polemisiert. A. verfaßte: 1. einen arabischen Kommentar zur Tora, in dem die exegetischen Arbeiten früherer karäischer Autoren benutzt sind, so der Kommentar von David b. Boas (Abu Said) und der von Abu al-Faradsch Harun hergestellte Auszug aus dem Torakommentar des Abu Jakob Josef b. Noah. Bruchstücke dieses Kommentars (zu Num. und Deut.) sind handschriftlich im Brit. Museum und in Leningrad erhalten. — 2. noch einen zweiten arabischen Pentateuchkommentar, oder vielmehr eine Kompilation aus dem unter 1. genannten Kompendium des Abu al-Faradsch Harun. Diese Schrift ist nach Skoss ganz verschieden und unabhängig von dem unter 1. genannten Pentateuchkommentar und erstreckt sich über den ganzen Pentateuch, während es von dem erstgenannten Kommentar nicht sicher ist, ob er ursprünglich alle fünf Bücher Moses umfaßte. Jener beruht auf dem Kommentar von David b. Boas und dem Kompendium von Abu al-Faradsch, stellt aber im übrigen eine mehr selbständige Arbeit dar, während die zweite Schrift eine reine Kompilation aus dem Abriß des Abu al-Faradsch ist. Ein Teil dieses zweiten Kommentars ist in einer Handschrift des Jewish Theological Seminary in New York (Ms. Sulzberger), ein anderer Teil in einer Hs. der zweiten Firkowitsch-Sammlung in Leningrad erhalten. Nach der erstgenannten Hs. veröffentlicht L. Skoss den Kommentar zu Genesis im Jahrgang 1928 der JQR. — 3. „Agron", hebr. Wurzelwörterbuch in arabischer Sprache. Es stellt ein Kompendium des Wörterbuches von Levi b. Jefet dar, dessen Arbeit wiederum eine gekürzte Rezension des hebr. Lexikons von David b. Abraham Alfassi (s. d.) ist. Doch fügte A. manche hebr. Wurzeln und Derivate, die bei Alfassi fehlen, hinzu. Er bekundet in seinem Wörterbuch umfassende Kenntnisse in der hebr. Grammatik, obgleich ihm, gemäß dem damaligen Stande der hebr. Sprachforschung, manche z. T. einfache Regeln und Gesetze der Verbalkonjugation nicht klar waren. Andererseits finden sich bei ihm bereits Erkenntnisse, die erst wieder bei ganz späten Grammatikern anzutreffen sind. So stellt er oft sehr treffende Vergleiche zwischen hebräischen und verwandten aramäischen und arabischen Wurzeln an. Obgleich A. den Begründer der Lehre von der Triliteralität der hebr. Wurzeln, Jehuda Chajjudsch, kennt und zitiert, folgt er doch dem David Alfassi, der für die hebr. Sprache Wurzeln mit zwei und auch mit einem Buchstaben annimmt. Diese irrige Meinung findet sich übrigens bei einzelnen karäischen Grammatikern bis ins 12. Jht. hinein, so z. B. bei Jehuda Hadassi. Wie David Alfassi zieht auch A. zur Erklärung biblischer Wörter die Sprache der Mischna, des Talmud und der Targumim heran. Er nennt die Talmudweisen „die Alten" oder „die Früheren". Von A.s „Agron" hat sich eine einzige Hs. erhalten, die sich in Leningrad befindet. Eine Abschrift, die Pinsker anfertigte, befindet sich im Bet ha-Midrasch in Wien. Teile des „Agron" sind mit hebr. Übersetzung in Pinskers „Likkute Kadmonijot" und im Anhang zu Neubauers Ausgabe von Ibn Dschanachs Wurzelwörterbuch (Kitab al-Ussul) abgedruckt. — 4. Das British Museum besitzt auch eine noch nicht untersuchte handschriftliche religionsphilosophische Abhandlung A.s.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 175–216; *Schorr*, he-Chaluz VI, 64; *Gottlober*, Bikkoret 197; *Bacher*, REJ XXX, 252, 255; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 180; *Poznański*, Aboul-Faradj Harun ben Al-Faradj, 36 (REJ XLI, 307); *idem*, The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon 54; *Margoliouth*, JQR IX, 435; *idem*, CMBM, Nr. 305, 309, 332, Descriptive liste, 67 ms. or., Nr. 2572; *Geiger*, WZ III, 442; *L. Skoss*, The Arabic Commentary of ʿAli ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis, JQR, NS XVIII (1927/28), 28f., 153f., 267f.

M.

AELIA CAPITOLINA, so wurde Jerusalem oder vielmehr die auf den Trümmern Jerusa-

Münze des Kaisers Hadrian mit der Aufschrift Aelia Capitolina

lems nach der Niederwerfung des Bar-Kochba-Aufstandes i. J. 135 neugegründete römische Stadt benannt, zu Ehren Kaiser Hadrians (der Aelius hieß) und des Jupiter Capitolinus, dem der Haupttempel der neuerbauten Stadt geweiht war. Die Kirchenväter, speziell Eusebius, bedienen sich öfters dieses Namens (zuweilen in der abgekürzten Form Aelia [Αἰλία]); bei den Juden fand er keine Verwendung. Die Stadt erhielt die Verfassung einer römischen

Kolonie, doch entbehrte sie des ius latinum. Den Juden war das Betreten von A. nur am 9. Ab gestattet, sonst bei Todesstrafe verboten. Dieses Verbot wurde erst im 4. Jht. allmählich gemildert.

Schürer I³, 698–701.

E. S Kl.

ALIBI s. Zeugenbeweis.

ALICANTE, Stadt in Spanien (in der Provinz gleichen Namens), wurde 1248 von den Kastilianern erobert. In den Privilegien, die Alfonso X. von Kastilien 1252 der Stadt verlieh, heißt es, daß von nun an keinem zum Christentum bekehrten Juden, mit Ausnahme der königlichen Steuerpächter, eine Befehlsgewalt über Christen erteilt werden solle. Mauren und Juden mußten ihren Gerichtsstand vor dem Alkalden der Christen haben. Die Juden von A. sollen sich im 13. Jht. am überseeischen Handel beteiligt haben.

Coleccion de privilegios de la Corona de Castilla, cauiados de los registros del archivo de Simancas VI (1833), S. 95f. u. 106; *Régné,* Catalogue, Nr. 577, 2675.

W. F. B.

ALIJA (Aufruf zur Tora) s. Toravorlesung.

ALIJA (Einwanderung nach Palästina) s. Palästina (Einwanderung).

ALIMENTE s. Unterhaltspflicht.

ALISANI, ISAAK BEN LEVI BEN SAUL, aus Lucena, Grammatiker und liturgischer Dichter in der ersten Hälfte des 11. Jhts., Zeitgenosse von R. Isaak Chalfon und R. Isaak ibn Gikatilla. Er wird unter dem Namen Isaak b. Saul oder Isaak b. Mar Saul bei verschiedenen Autoren zitiert. R. Jona Ibn-Dschanach erwähnt ihn in seinem „Sefer ha-Rikma" (ed. Kirchheim, 122) und bringt eine Strophe aus einem seiner Gedichte, über das er mit dem Verfasser persönlich diskutierte; auch im „Sefer ha-Schoraschim" nennt er ihn. Abraham Ibn Esra erwähnt A. in seiner Exegese zu Deut. 32, 17 (wo A. das Wort שערום von שעירים ableitet) und im Kommentar zu Jes. 27, 3. Auch im Werke „Sefat Jeter" (Nr. 68) zitiert Abraham Ibn Esra den A.; desgleichen Mose Ibn Esra in seinem arabischen Werk „Kitab al-Muhadara", der den A. und Isaak Gikatilia als aus Lucena gebürtig bezeichnet und sie „zwei flinke Rosse" nennt. Von A.s Dichtungen haben sich erhalten: 1. Elohaj al tedineni be-Maali, 2. ein Bittgebet (Bakascha) für das Neujahrsfest (im handschriftlichen Machsor Montpellier u. a. St., gedruckt im römischen Machsor und im Werk „Schirim Semirot we Tischbachot" (Konstantinopel 1545, Nr. 279). In einer anderen Handschrift wird dieser Pijut Salomo Ibn Gabirol zugeschrieben und in „Tefillat Jescharim" dem Jehuda ha-Levi. Ein anderes Gedicht: הכל יפחדו וירהו יראו יחד ויתמהו enthält das Akrostichon אני יצחק בר לוי בן מר שאול אליסאני. Vielleicht darf man außerdem A. auch die Selicha für den 17. Tammus: יום יחידתי בחיי קצה, die Isaak b. Levi Chasak gezeichnet ist (sizilischer Ritus) und den Gesang אז ישיר יונן für den 7. Tag des Pessachfestes mit dem dreifachen Akrostichon Isaak be-Rabbi Levi zuschreiben (Zunz, LG 216f.) — Simchoni ist der Ansicht, daß unser A. und ein anderer Gelehrter, R. Levi b. Mar Saul, der aus Cordova stammte und in Tortosa ansässig war, miteinander verwechselt werden (ha-Tekufa X, Anm. 5).

Wolff, Bibliotheca III, 4; *Ewald* und *Dukes,* Beiträge etc. II, 168; *Dukes,* Nachal Kedumim, 9, 42; *idem,* Orient VIII, 362; *Carmoly* in Josts Annalen II, 309; *Munk,* Abu'l-walid, 78, 79; *Landshuth,* Ammude 116 (s. v. Isaak b. Gikatilla) 127; *Zunz,* LG 187; *Markon* in Debir I (Berlin 1923), 261; *Davidson,* Ozar 4362.

M.

ALISFAHANI ABU ISSA s. Abu Issa Al-Isfahani.

ALISKANDARANI, JOSEF s. Askandri, Josef.

AL-ISKANDARIJA s. Alexandrien.

AL-ISKANDARUN s. Alexandrette.

AL-ISLAMI, ABD AL-HAKK, zum Islam übergetretener Apostat, lebte wahrscheinlich am Anfang des 14. Jhts. in Nordwestafrika. Er verfaßte eine Streitschrift gegen die Juden, in der er hebr. Bibelverse in arabischer Schrift zitiert; sie befindet sich in Ms. Brit. Mus. 623, 3 u. 735, 9.

Steinschneider, Arab. Lit., S. 166; *idem,* Polemische und apologetische Lit. d. Juden, S. 125.

G. W.

ALISTÁL (in hebräischen Schriften העלישטאבא, אלישטאבא genannt), Dorf in der Slowakei, im Komitate Preßburg. Die Juden, die in den Städten Preßburg und Szerdahely kein Wohnrecht hatten, wurden hier von der königlichen Kammerverwaltung beherbergt und geschützt. Eine jüdische Gemeinde wurde um 1780 in A. gegründet. Ihr erster Rabbiner war R. Ezechiel Katz; er wurde 1800 von A. nach Beled berufen. Ihm folgten: R. Mose (bis 1813); R. Jehuda Arje Szenic, wurde 1818 nach Altofen berufen; R. Schalom Friedmann (bis 1823); R. Jakob Herzog, später in Ógyalla u. Abony; R. Salomo Stern (gest. 1859), der in den Responsen des R. Mose Sofer und des R. Jehuda Aszód mehrfach anerkennend erwähnt wird; dessen Sohn R. Mose Zebi (gest. 1888); R. Jesaja Neusatz (gest. 1916); R. David Löb Silberstein. Die Gemeinde zählt gegenwärtig (1928) etwa 150 Seelen.

Abr. Singer, Gesch. der jüd. Gemeinden und Rabbiner in Ungarn (Ms); *M. Stein*, Eben ha-Meir; *Grünwald*, Peer Chachme Medinatenu; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar.

W. L. S.

ALITYROS, jüd. Schauspieler am Hofe des röm. Kaisers Nero, erwähnt von Josephus Flavius (Vita 3); dieser wurde durch A. bei der Kaiserin Poppäa eingeführt.

E. I. Sch.

ALJAMA (arab. = Versammlung), im christlichen Spanien des späteren Mittelalters übliche Bezeichnung für die jüdischen und maurischen Gemeinden. Über die Verfassung der jüdischen Gemeinden in Spanien s. Autonomie; Gemeindeverfassung; Spanien.

W. F. B.

ALJASCHAR, JAKOB (1735–1785), Talmudgelehrter, geb. um 1735 in Wilna. Sein Großvater, der Kabbalist Jakob aus Wilna, und dessen Sohn Chajim Jerocham, der Vater A.s, übersiedelten nach Palästina, wo Chajim Jerocham einer der Führer der aschkenasischen Gemeinde in Jerusalem wurde (1765); der letzte ist auch bekannt durch seine Anmerkungen zu dem Werk „Tikkune ha-Sohar", die er gemeinsam mit seinem Vater u. d. T. „Hearot Jemin Chajun (Konstantinopel 1740) abfaßte (Jemin Chajun ist eine Abbreviatur der beiden Namen: יעקב מווילנא ירושלמי נר"ן, חיים ירוחם ווילנא נר"ן). Beide starben in Jerusalem und sind am Fuß des Ölbergs begraben.

A. siedelte sich zunächst in Hebron an, wo er Grundbesitz erwarb; die Einwohner des Ortes, Araber und Juden, nannten ihn wegen seiner ethischen Vorzüge „Aljaschar" (eig. „Eljaschar"), und dieser Name, der ihm blieb, verdrängte allmählich die alte Herkunftsbezeichnung „Wilna", die er im Anfang getragen hatte. Im J. 1765 sandte ihn der „Kolel" (s. d.) in Hebron als Emissär nach Persien. 1775 wurde die Stadt Basra, in der er sich damals aufhielt, von Aufständischen erobert; doch gelang es A. mit seiner Familie nach Palästina zu entkommen, wo er sich in Safed niederließ. Er verfaßte ein Lobgedicht zu seiner Rettung u. d. T. „Megillat Paras", das nach seinem Tode durch seinen Enkel Jakob Saul A. (s. d.) in dessen Werk „Isch Emunim" (Jerusalem 1885) gedruckt wurde. A. starb um 1785 in Jaffa; von seinen zwei Söhnen wurde der eine, Elieser Jerocham, Hauptschächter in Safed.

M.

ALJASCHAR, JAKOB SAUL BEN ELIESER JEROCHAM (1817–1906), Chacham Baschi, Oberrabiner der sefardischen Juden in Jerusalem. A., seiner Herkunft nach aschkenasischer Jude, war der Sohn des Elieser Jerocham A. aus Safed und Enkel des Jakob A. (s. d.) aus Hebron; er wurde zu Safed, am 23. Siwan 5577 (= 1. Juni 1817) geboren. Beim Tode seines Vaters war A. sieben Jahre alt. Seine Mutter heiratete später den Großrabbiner und Kabbalisten Benjamin Mordechai Nabon, der den elfjährigen A. in sein Haus nahm und unterrichtete und ihn noch, nachdem A. geheiratet hatte (1832), lange Zeit (24 Jahre) bei sich behielt.

1853 wurde A. Mitglied des Bet-Din des Chacham Baschi Abraham Aschkenasi, 1869 Vorsitzender des Gerichtshofes; in dieser Eigenschaft wirkte er vierundzwanzig Jahre. Dann wurde er nach dem Tode des Chacham Baschi Rafael Meir Panagel von den sefardischen und arabischen Einwohnern Jerusalems einstimmig zum Chacham Baschi gewählt und vom türkischen Sultan (Abdul Hamid) bestätigt. Viele Rabbiner aus der Türkei, Marokko, Italien und Deutschland richteten an ihn religionsgesetzliche Anfragen. Neben seiner Torakenntnis zeichnete ihn auch große Sprachgewandtheit aus: er verstand auch arabisch, türkisch, italienisch und griechisch. A. war bei allen jüd. Gemeinden Jerusalems gleicherweise beliebt und erfreute sich auch bei den Behörden und den Geistlichen der anderen Konfessionen einer besonderen Achtung. Er starb in Jerusalem am 29. Tammus 5666 (= 22. Juli 1906).

A. verfaßte viele Werke, die in Jerusalem (1875 bis 1900) gedruckt wurden; in allen findet sich die Abbreviatur איש (= Aljaschar Jakob Schaul).

Werke

1875 veröffentlichte er Novellen und Responsen zusammen mit denen seines Stiefvaters und Lehrers, die er ordnete und unter dem Namen 1. Scheelot u-Teschubot Pene Benjamin herausgab (2 Teile; zu allen Teilen des Schulchan Aruch). Später erschienen: 2. Isch Emunim (1885), Festpredigten, Traureden und Nekrologe; 3. Maasse Isch (1892), Responsen; „Dibre Isch" (1892), Reden; 4. Simcha le-Isch (1893), Responsen und im Anhang einige Novellen zu verschiedenen Traktaten des Talmud, die er in der Jugend schrieb und „Girsa di-Jankuta" nannte, und am Schluß ein Responsum „Schenat ha-Scheba", das die Arbeit im Schemittajahr in den Kolonien in Palästina erlaubt; 5. Jissa Isch (1896), Responsen; 6. Dibre Isch (1896), Reden; 7. Olat Isch (1899), Antworten auf Anfragen vieler Rabbiner und Abhandlungen betreffend Sch. Ar. Eben ha-Eser, und ein besonderes Kapitel u. d. T. „Pene Isch"; 8. ein Bittgebet für den „Tikkun Chazot" (das Gebet um Mitternacht); 9. Schaal ha-Isch (1900), Responsen. A. verfaßte noch einige liturgische Dichtungen.

Luncz, Jeruschalajim I, 121; II, 157; *idem*, Luach Erez Jisrael VI, 39–58 (Autobiographie), 59–61 (Ergänzungen); *Scholem*, Bibliogr. cabbalistica 187, Nr. 5.

M.

ALKABEZ, sefardische Levitenfamilie, die vor der Vertreibung der spanischen Juden in Aragonien und Kastilien ansässig war, und aus deren Mitte viele Gelehrte hervorgegangen sind. Als das älteste Mitglied der Familie ist R. Mose A., Rabbiner in Calatajud um 1370–84, bekannt. Er richtete halachische Anfragen an R. Isaak b. Scheschet (vgl. dessen Responsen Nr. 227, 381 und 474). Auch der Urgroßvater des kabbalistischen Bibelkommentators und synagogalen Dichters Salomo A. hieß Mose und lebte in der ersten Hälfte des 15. Jhts. Dessen Sohn Salomo lebte 1482 als hebr. Drucker und Korrektor in Guadalaxara. Er hatte zwei Söhne, Mose und Josua, von denen der erstgenannte (Ende des 15. und erste Hälfte des 16. Jhts.) der Vater des erwähnten Salomo A. in Safed war. Dessen Schwester war die Gattin des bekannten Kabbalisten R. Mose Cordovero. Salomos Sohn, Mose A., schrieb Zusätze zu einzelnen Werken seines Vaters und nach Zunz einen (handschriftlichen?) נועם ה' betitelten Kommentar zum Pentateuch. 1530 war ein R. Mose A. Dajjan in Safed (Resp. Tam Ibn Jachja f. 9 b). Zunz scheint diesen Mose für den Vater des Salomo A. zu halten; diese Identifizierung unterliegt jedoch manchen Bedenken. Abhandlungen von einem R. Mose ha-Levi A. über den göttlichen Thronwagen (die Merkaba des Propheten Ezechiel) und die Thronvision des Propheten Jesaja befinden sich handschriftlich in der Bibliothek zu Turin. Ein Michael A. ha-Levi ist der Verfasser eines mit den Worten יום קראו נוצרים beginnenden liturgischen Gedichts. In der zweiten Hälfte des 16. Jhts. werden die Brüder Isaak und Jehuda A. (Dibre Ribot, Resp. des R. Isaak Adarbi, Nr. 223) genannt. Im 17. Jht. lebte in Saloniki und Konstantinopel ein reicher Talmudgelehrter namens Isaak ha-Levi A., Schüler des R. Abraham Motal (Conforte, Kore ed. Walden 84). Auch die von De-Rossi in seinen „Annales Hebraeo-Typographici" unter dem J. 1515 genannten Josef und Abraham Kabizi hält Zunz für Mitglieder der Familie A.

Die Genealogie des R. Salomo A. veranschaulicht folgende Stammtafel (nach Zunz):

Mose A. (1. Hälfte d. 15. Jhts.)
|
Salomo (1442 in Guadalaxara)

Mose	Josua
Salomo (ca. 1500–1580)	
Mose	

Wolf, Bibliotheca IV, 912; *Zunz*, LG, Nachtrag 59f.; *idem*, ZG 439.

J. N. S. M. Z.

ALKABEZ, MOSE BEN SALOMO s. Alkabez, Salomo ha-Levi.

ALKABEZ, SALOMO HA-LEVI (b. Mose b. Salomo), Kabbalist, Verfasser homiletisch-mystischer Bibelkommentare und synagogaler Dichtungen, geb. wahrscheinlich in der Türkei um 1500, gest. in Safed zwischen 1575 und 1585. A. war Schüler von Josef Taitazak in Saloniki. Von Saloniki wanderte A. über Adrianopel nach Palästina aus, blieb jedoch zunächst einige Zeit in Adrianopel, wo damals Josef Karo, der Verfasser des Schulchan-Aruch, lebte. Hier schrieb A. die kabbalistischen Werke „Bet Adonai" und „Abotot ha-Ahaba" (beide unediert), begann einen Kommentar zum Hohenlied u. d. T. „Ajjelet Ahabim" zu schreiben, sowie kurz vor seiner Abreise nach Palästina einen den Freunden in Adrianopel zum Abschied gewidmeten mystischen Kommentar zur Pessach-Haggada, dem er den Namen „Berit ha-Levi" gab. Das Werkchen, das Azulai handschriftlich kannte, und wovon u. a. auch H. Michael und Steinschneider handschriftliche Exemplare besaßen, wurde erst 1863 in Lemberg ediert.

A. galt bereits in jungen Jahren als gründlicher Kenner der Kabbala, so daß selbst Josef Karo einmal an ihn mit der Bitte herantrat, ihm eine dunkle Sohar-Stelle zu erklären. A. entsprach dieser Aufforderung durch Abfassung einer kleinen Schrift, die sich nachmals handschriftlich im Besitze des R. Jechiel Heilprin von Minsk, Verfassers des „Seder ha-Dorot", befand und die der obengenannten Schrift „Berit ha-Levi" im Anhang beigedruckt ist. In Adrianopel gehörte A. dem engeren Freundeskreise Karos an und nahm an den Lernversammlungen und frommen Übungen in dessen Hause teil. Auf einer dieser Zusammenkünfte im Hause Josef Karos, die in der Nacht des Wochenfestes stattfand, hatte A., wie er erzählt, eine Vision, die ihn veranlaßte, eine allgemeine Einführung des gemeinsamen Wachens und Lernens in der Schabuot-Nacht anzuregen und hierfür ein besonderes Ritual zu entwerfen. Späterhin wurde die Darstellung A.s von dem Geschehnis im Hause Karos von Jesaja Horowitz in seinem „Schene Luchot ha-Berit" mitgeteilt, und dies gab den Anstoß zur Einbürgerung der Sitte des „Tikkun Lel Schabuot" in allen Gemeinden des Morgen- und Abendlandes (s. hierüber S. Baer im Vorwort zur Rödelheimer Ausgabe des תקון ליל שבועות).

Tikkun Lel Schabuot

A. ließ sich in Safed nieder, wo bekanntlich auch Josef Karo seinen Wohnsitz aufgeschlagen

hatte, und sammelte eine große Jüngerschar um sich, die er in den Lehren der Kabbala unterwies. Unter seinen Schülern ragte am meisten Mose Cordovero hervor, der späterhin die Schwester A.s heiratete. A. unternahm mit seinen Jüngern Wanderungen in die Umgebung von Safed und pilgerte mit ihnen zu den Gräbern der Frommen des Talmud, besonders zu der im Dorfe Miron befindlichen Grabstätte R. Simeon b. Jochais und seines Sohnes Rabbi Eleasar. Die homiletisch-mystischen Schrifterklärungen, die A. auf diesen Wanderungen seinen Jüngern mitteilte, sammelte Cordovero unter genauer Angabe von Zeit und Ort in der kleinen Schrift „Sefer Geruschin" (Venedig 1548).

In Safed entfaltete A. auch eine rege schriftstellerische Tätigkeit, insbesondere auf homiletischem Gebiet. Im J. 1529 verfaßte er u. d. T. „Manot ha-Levi" einen Kommentar zu Esther, den er als „Purimgabe" seinem Schwiegervater Isaak ha-Kohen zueignete. Die Schrift wurde nach A.s Tode 1585 in Venedig mit verschiedenen Zusätzen seines Sohnes Mose gedruckt. Im J. 1536 vollendete er den im wesentlichen bereits in Adrianopel entworfenen Kommentar zum Hohenliede „Ajjelet Ahabim" (s. o.). Diese Schrift wurde ebenso wie A.s Kommentar zum Buche Ruth „Schoresch Jischai" zu Lebzeiten des Verfassers gedruckt, der Kommentar zu Esther erschien Venedig 1552, der zu Ruth Konstantinopel 1561. A. zitiert in seinen gedruckten Werken neben älteren und zeitgenössischen kabbalistischen Autoren (darunter auch seinem Vater und Oheim) in ausgedehntem Maße die Religionsphilosophen und Exegeten Saadja, Ibn Esra, Maimonides, David Kimchi, Levi b. Gerschon, Josef Albo, Isaak und Meir Arama und andere Gelehrte. In seinen Darlegungen befleißigte er sich möglichster Kürze und vermied namentlich Auseinandersetzungen kabbalistischer Art, da er es für sündhaft hielt, die „Mysterien der Tora" der Allgemeinheit preiszugeben. Die Grundlage für alle seine Schrifterklärungen bildet das Buch Sohar, dem er, wie alle Kabbalisten, schwärmerische Verehrung entgegenbrachte. In ethischer Beziehung legte A. auf vier Tugenden das Hauptgewicht: 1. Der Mensch verzage nicht in Leid und Not. 2. Er gehorche nicht den bösen Trieben seines Herzens. 3. Er sei bestrebt, seinem Nächsten Nutzen zu bringen und ihn zur Vollkommenheit zu führen. 4. Er sei enthaltsam und bescheiden im Reden, Denken und Handeln.

Gedruckte Werke

Außer den genannten Büchern schrieb A. noch folgende unediert gebliebene Werke: Homilien zum Pentateuch; „Dibre Schelomo", Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten; „Neim Semirot" zum Psalter; „Pize Oheb" zu Hiob; „Bet Tefila" Erklärungen zum Gebetbuch; ferner die kabbalistischen Abhandlungen „Schomer Emunim", „Lechem Schelomo", „Apirjon Schelomo", „Sukkat Schalom", „Mittato scheli-Schelomo". A. ist auch Verfasser zahlreicher von kabbalistischem Geiste erfüllter Dichtungen und Gebete, von denen allerdings ein Teil verschollen ist. Eine seiner Dichtungen erlangte in allen Riten Bürgerrecht: das bekannte, in den Synagogen beim Eingang des Sabbats gesungene, populär gewordene Lied „Lecha Dodi", das u. a. von Herder („Lied zur Bewillkommnung des großen Ruhetages der goldenen Zeit", Werke 26, 422) und Heine („Übersetzung eines Sabbatliedes" in den „Letzten Gedichten") ins Deutsche übertragen wurde. (Heine schrieb es in „Prinzessin Sabbat" irrtümlicherweise Jehuda ha-Levi zu und verwertete dabei die von Z. H. Koidanower in „Kab ha-Jaschar" mitgeteilte Legende von der Ermordung A.s durch einen Araber, eine Volkssage, die Gedalja Ibn Fachja von Salomo Ibn Gabirol erzählt).

Lecha Dodi

A. erreichte ein hohes Alter und überlebte seine jüngeren Zeitgenossen Isaak Lurja und Mose Cordovero. Elijahu Vidas, der seine Schrift „Reschit Chochma" im J. 1575 beendete, führt ihn in diesem Buche als Lebenden an; in dem obengenannten, 1585 gedruckten Esther-Kommentar A.s, „Manot ha-Levi", wird bei A.s Namen bereits das Todeszeichen ז"ל hinzugesetzt. Sein Todesjahr ist also zwischen 1575 und 1585 anzusetzen.

Azulai, s. v.; *Heilprin*, SD, ed. Maskileison I, 243; III, 25; *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Piotrkow 65f.; *Cat. Bodl.*, Col. 2279; *Landshuth*, Ammude 310f.; *Ghirondi*, TGJ 318f.; *Benjacob* unter den betr. Büchertiteln; *Zunz*, LG, Nachtrag 60f.; *Elbogen*, Gottesdienst 108.

K. S. A. H.

ALKABRI, JOSEF IBN AL-FARUDSCH, jüd. Günstling des Königs Alfonso VI. von Kastilien (1072–1109). Nach dem Berichte Abraham ibn Dauds im „Sefer ha-Kabbala" unterdrückte A. energisch die durch Sidi Ibn Altaras angefachte karäische Glaubenspropaganda in Kastilien, verfolgte die Karäer und vertrieb sie aus allen Städten des Königreichs. Nur eine einzige kleine Stadt wurde ihnen als Aufenthaltsort freigegeben, da A. Bedenken trug, die Todesstrafe über sie verhängen zu lassen. Der Name A. wird von der Stadt Cabra in der Provinz Cordova abgeleitet. Statt A. hat übrigens eine Hs. des Sefer ha-Kabbala die LA אלקדרו,

andere Mss. geben dem Nassi Josef noch verschiedene, offenbar korrumpierte Beinamen. Graetz vermutet die Identität A.s mit dem von Roderich aus Toledo (De rebus Hispaniae VI, 34) genannten jüd. Ratgeber Alfonsos VI., namens Cidellus, der in einem vertrauten Verhältnisse zum König stand und ihm, wie keiner der spanischen Edelleute und Granden, freimütig seine Meinung sagen durfte. Im letzten Regierungsjahre Alfonsos geriet dieser Cidellus in Ungnade. Der jüd. Staatsmann Salomo Ibn Farussal, auf dessen Tod (er wurde 1108 ermordet) Jehuda ha-Levi eine Elegie dichtete, und den er als בן אחות סדילה bezeichnet, war vielleicht ein Neffe des Cidellus.

Graetz VI³, 72, 80f., 101; *Graetz-Rabinowitsch* IV, 95, 104f., 127f., 202; hierzu *Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim Nr. 7, S. 22f.

M. M. Z.

AL-KAHIRA s. Kairo.

ALKAIM, MOSE BEN SCHEMAJA, Rabbiner in Marokko (wahrscheinlich in Marrakesch) im Anf. des 19. Jhts., schrieb Erklärungen zu Elijahu Misrachis Superkommentar zu Raschi, die u. d. T. „Karne Reem" in Livorno 1825 erschienen sind.

Toledano, Ner ha-Maarab, S. 202; *Benjacob*, S. 628, Nr. 221.

B.

AL-KAIRUWAN s. Kairuwan.

AL-KAIRUWANI s. Dunasch b. Tamim.

ALKALAI, sefardische Familie, die aus Alcala in Kastilien stammte und 1492 nach Saloniki flüchtete. Die ersten bekannten Angehörigen der Familie sind Samuel und seine Söhne Abraham und Mose A. Zu seinen Nachkommen gehörte der in Saloniki lebende David A. und dessen Sohn Josef (s. d.), Jakob A. und seine Söhne Josef und Levi.

Ein anderer Zweig der Familie lebte in Sarajewo in Bosnien. Als erster ist uns Salomo ibn Mose A. bekannt, der um 1765 in Saloniki geboren wurde und nach Bosnien auswanderte, wo er als Lehrer und Vorbeter lebte (gest. um 1820). Er setzte sich für den hebräischen Unterricht nach modernen Lehrmethoden ein und tat viel für die Verbreitung des Hebräischen in seiner neuen Heimat. Sein Sohn Jehuda A. (s. d.) und sein Schüler Jehuda Finz verdankten ihm ihr hebräisches Wissen.

G. W. S. A. R.

ALKALAI, ABRAHAM BEN SAMUEL, Rabbiner und Schriftsteller, geb. in Saloniki um 1749, Schüler des R. Josef Ibn Jaisch. 1780 wurde er Dajjan und einige Jahre später Rabbiner in Dubniza. 1810 zog er nach Safed, wo er am 26. Febr. 1811 starb. 1798 erschien sein „Sechor le-Abraham" (2 Teile, Saloniki, der 3. Teil 1815), eine Erläuterung zu den vier Turim, 1815 seine Responsen „Chessed Abraham" (Saloniki).

G. W. S. A. R.

ALKALAI, BARUCH s. Kalai, Baruch.

ALKALAI, DAVID BEN MOSE (1814–1882), Schriftsteller und Pädagoge. 1835 wurde er Lehrer an der Talmud-Tora-Schule in Belgrad, später auch Prediger. Er gab eine Reihe von jüdischen Werken in populärer Form heraus und verfaßte selbst Schriften für die sefardische Jugend, darunter eine spaniolische Übersetzung der „Pirke Abot" (1867). 1862 flüchtete A. bei dem Bombardement Belgrads durch die Türken nach Wien, wo er bis zu seinem Tode als Lehrer an der sefardischen Schule wirkte.

G. W. S. A. R.

ALKALAI, ISAAK BEN ABRAHAM, Rabbiner, geb. 1881 in Sofia. Nach seiner Promotion wurde A. (1908) zum Oberrabbiner von Belgrad, 1924 zum Landesrabbiner von Jugoslawien ernannt. A. ist einer der Begründer des Rabbinerverbandes, der einmal im Jahre in Belgrad tagt und ein Jahrbuch „Jevreiski Almanach" mit wissenschaftlichen Beiträgen herausgibt.

Jevreiski Almanach 5686–87.

G. W. S. A. R.

ALKALAI, JEHUDA BEN SALOMO CHAI (1792–1878), Schriftsteller, einer der Vorläufer des Zionismus; geb. 1792 in Sarajewo. Sein Lehrer war Elieser Papo (der Verfasser der ethischen Schrift „Pele Joëz"). 1826 wurde A. zum Vorbeter und Lehrer der sefardischen Gemeinde von Semlin ernannt. Der damalige Oberrabbiner von Semlin, dem die größere aschkenasische und die kleinere sefardische Gemeinde unterstellt waren, R. Samuel b. Mordechai Massad (מאסאד), hatte bedeutende Kenntnisse in der jüd. und der allgemeinen Wissenschaft; unter seiner Leitung studierte A. weiter und erlernte auch die deutsche Sprache. Später besuchte A. Jerusalem, wo er sich unter dem Einflusse der dortigen Kabbalisten mit Problemen des Messianismus eifrig beschäftigte. Nach Semlin zurückgekehrt, kam A. unter dem Eindruck des erwachenden Nationalismus in den Balkanstaaten und in Ägypten zu der Überzeugung, daß auch für die Juden eine nationale

Renaissance möglich sei, obwohl ihnen verschiedene historische Bedingungen, wie ein eigenes Land und eine eigene Sprache, fehlten. Zunächst gab er eine hebräische Grammatik „Darche ha-Am" heraus. Es gelang ihm, bei der serbischen Regierung die Einführung hebräischer Typen in der Staatsdruckerei zu erwirken, und 1839 wurde sein Werk dort gedruckt. In seiner in spaniolischer Sprache verfaßten Einleitung setzte A. die Notwendigkeit auseinander, das Hebräische als Umgangssprache zu gebrauchen, und legte seine Ideen über eine jüd. Renaissance auf eigenem Boden dar. 1840 ließ sich A. für kurze Zeit in Budapest nieder, wo er seine zweite Schrift „Schelom Jeruschalajim" verfaßte, eine Erwiderung an seine Gegner; er sprach darin zum ersten Male von einer Vereinigung der Juden aller Länder und wies auf die Gefahren hin, denen die Juden zu jener Zeit in Damaskus und Hebron ausgesetzt waren. 1841 schrieb A. sein drittes Werk „Minchat Jehuda", eine Verherrlichung Moses Montefiores und Crémieux'; die Antwort Montefiores ließ A. in der zweiten Auflage seines Werkes (1843) mitdrucken. — A. beschränkte sich jedoch nicht allein auf Aufrufe. Er reiste 1841 nach Konstantinopel, um dem Sultan Abdul Medschid den Vorschlag zu machen, Palästina, das Ende 1840 Mohammed Ali entrissen worden war, den Juden zu überlassen; doch mißglückte sein Plan (Ragle Mebasser § 10). In der 2. Auflage der Schrift „Minchat Jehuda" schlug A. vor, daß die Besiedelung Palästinas zunächst von den orientalischen Juden ausgehen sollte, die als Untertanen des Sultans bei der Einwanderung auf keine Schwierigkeiten seitens der Regierung stoßen würden. 1848 veröffentlichte A. einen Aufruf („Kol Kore"), worin er seine orthodoxen Gegner, die seinen politischen Zielen die messianische Hoffnung entgegenhielten, auf die beginnende religiöse Reformbewegung in Deutschland hinwies (Menachem Zion § 5). Etwa ein Jahr später verfaßte A. die Schrift „Petach ke-Chudda schel Machat", in der er u. a. wieder die Rabbiner angriff. 1857 veröffentlichte er die Schrift „Sukkat Schalom", in der er seine Anschauungen verteidigt und die Gleichgültigkeit in nationaler Hinsicht für Volksverrat erklärt. In der Schrift „Goral le-Adonai" (Wien 1857) betonte er die Notwendigkeit einer Neubesiedlung Palästinas und entwarf einen Kolonisationsplan. Er veröffentlichte mehrere Flugschriften und Broschüren in Belgrad, Wien, Leipzig, Preßburg, London und Amsterdam mit Hilfe von Förderern und des von ihm in Schabatz (Serbien) begründeten Palästina-Kolonisations-Vereines (Chewrat Jischuw Erez Jisrael). Es gelang ihm, Montefiore, Albert Cohn (Paris), Crémieux, Charles Netter, Mendel Stern (Herausgeber der „Kochbe Jizchak"), die Wiener Rabbiner Elieser Horowitz und Adolf Jellinek, Zunz, Julius Fürst und Jechiel Michael Sachs für seine Pläne zu interessieren. Er stand auch in engster Fühlungnahme mit Zebi Hirsch Kalischer, Chajim Lurje, Elijahu Guttmacher und Nathan Friedland. Die Gründung der „Alliance Israélite Universelle" bestärkte A. in seinen Hoffnungen. 1862 reiste er zum zweiten Male nach Palästina, wo er in Jerusalem und Jaffa Versammlungen einberief, in denen es ihm gelang, den Grundstein zu einer „Gesellschaft für die Kolonisation Palästinas" unter dem Patronat des Oberrabbiners Chajim David Chasan zu legen. Als die Alliance Israélite Universelle die Ackerbauschule „Mikwe Jisrael" gründete, überreichte A. gemeinsam mit Kalischer und Guttmacher eine Denkschrift, in der eine großangelegte Kolonisation in Palästina gefordert wurde. In seinen verschiedenen Schriften verlangte A. die Schaffung einer nationalen Organisation mit einem Rat aus den angesehensten Vertretern der europäischen Judenheit, die Einleitung einer politischen Aktion mit der Aufgabe, durch Vermittlung der europäischen Herrscher den Sultan von der Notwendigkeit der Rückkehr der Juden nach Palästina zu überzeugen, das Recht der freien Einwanderung nach Palästina und den Loskauf des palästinensischen Bodens vom Sultan gegen ein bestimmtes Jahresentgelt — ähnlich wie in den Balkanstaaten — mit Hilfe eines besonders zu schaffenden Fonds, unter Aufnahme einer nationalen Anleihe und durch Gründung einer Bank. Die landwirtschaftliche Ansiedlung sollte die Grundlage der jüd. Kolonisationstätigkeit bilden. Um eine engere Verbindung zwischen Palästina und den in der Diaspora wohnenden Juden herzustellen, sollte jeder Jude ein Mitglied seiner Familie in Palästina ansiedeln. Zur Deckung der Kolonisationskosten schlug A. die Einführung einer Zehntabgabe (Maasser) sowie eines Schekels vor. 1868 besuchte A. neuerlich Palästina, nachdem die von ihm ins Leben gerufene Gesellschaft infolge der Propaganda der Orthodoxen aufgelöst worden war, und gründete eine Palästinagesellschaft (כל ישראל חברים לישוב א"י), die mit jüd. Notabeln und Fachleuten für Kolonisationsfragen in Korrespondenz trat. Die Antworten veröffentlichte A. in der Jerusalemer Wochenschrift „Chabazzelet". A. wurde von den Chalukka-Kreisen in Jerusalem heftig bekämpft, was viel zur Vereitelung seiner Pläne beigetragen hat. Er starb 1878 in Jerusalem.

JQR XI, 605; *Albert Cohn,* Autobiographie; *S. L. Zitron,* Der Jude 1918, Heft 3; *idem,* Anaschim we-Soferim, 1922, S. 19–24; *idem,* Lexikon 44–47; *idem,* Toledot Chibbat Zion 11, 31–35;

B. Dinaburg, Sefer ha-Schana le-Erez Jisrael 1923, I, 471–479; *ha-Maggid* 10.–17. Jahrg.; *Chabazzelet*, 1874, Nr. 37.

W. N. M. G.

ALKALAI, JOSEF BEN DAVID, lebte in der Türkei zu Beginn des 19. Jhts. Er verfaßte „Amar Jossef", einen Kommentar zu Maimonides, Auszüge aus dem Talmud und Predigten (Saloniki 1831).

Benjacob, S. 41, Nr. 783.

F.

ALKALAI, MOSE BEN DAVID (1834–1901), Schriftsteller und Pädagoge, geb. 1834 in Sarajewo. A. wurde in Belgrad erzogen und studierte bei seinem Vater und bei dem Oberrabbiner R. Josef Finzi; in seiner Jugend war er in der fürstlichen Druckerei tätig. Er war auch einige Jahre lang stellvertretender Rabbiner. Als sein Vater 1882 in Wien starb, wurde A. dort zum Hauptlehrer der sefardischen Gemeindeschule ernannt. 1859 veröffentlichte er den „Schebet Jehuda" in spaniolischer Übersetzung, 1850 eine eigene Schrift „Chinnuch Nearim" (über die Jugenderziehung), die drei Auflagen erlebte. Ferner verfaßte A. noch „Bou Cheschbon" (ein Lehrbuch für Rechnen, 1867), „La punta de la tempesta" (eine historische Erzählung aus der Römerzeit, 1871), ein Lesebuch für Anfänger (1871), „Maasse Mosche" (1874), „Historia de Columbus" (1875); außerdem hat er Gebetbücher, die Haggada, den „Chok le-Jisrael" und den „Idra Rabba Kaddischa" für die sefardischen Gemeinden im Orient herausgegeben. Bereits in Belgrad (1864) hatte A. einen Aufruf an die orientalischen Juden in spaniolischer Sprache verfaßt, in dem er zur Gründung eines Vereins zur Kolonisation Palästinas aufforderte; in Wien machte er Propaganda dafür sowie für das Studium der hebr. Sprache unter der Studentenschaft; diese gründete in Verfolg dessen den Verein „Kadima" (mit dem Organ „Selbstemanzipation", 1885). 1897 kehrte A. nach Belgrad zurück. Er starb dort am 9. Sept. 1901.

Kayserling, Bibl. Esp. 10; *M. Farchi*, Rab Pealim (Einleitung); *Jehuda Alkalai*, Meoded Anawim.

G. W. S. A. R.

ALKAN, ALPHONSE (1809–1889), Schriftsteller und Bibliograph, geb. 1809 in Paris. Er war von Beruf Drucker, widmete sich aber nachher der Bibliographie. A. verfaßte zahlreiche Bücher, Broschüren und Artikel über die Geschichte und Kunst des Druckwesens und der Buchillustration. Er war Sekretär des Grafen de Clarac, Kustos des Museums der Altertümer im Louvre und starb 1889 in Neuilly-sur-Seine.

De Gubernatis, Dict. Intern. des Écrivains du Jour, s. v.

W.

ALKAN, CHARLES HENRY VALENTIN (1813–1888), Pianist und Komponist, geb. in Paris am 30. Nov. 1813. Im Alter von sechs Jahren wurde er bereits in das Pariser Konservatorium aufgenommen; er verließ es mit Auszeichnung 1826. 1831 wurde ihm bei dem Wettbewerb des Institut de France eine ehrenvolle Erwähnung zuteil. A. veröffentlichte 72 Werke; darunter zwei Klavierkonzerte, ein Klaviertrio, vor allem aber Klavierwerke, Etuden, Sonaten, charakteristische Stücke und Lieder. A. starb am 29. März 1888 in Paris.

A. E.-N. A. E.

ALKAN, NAPOLÉON MORHANGE (1826 bis 1888), Pianist und Komponist, geb. in Paris am 2. Februar 1826; A. war ein Bruder von Charles Henry Valentin Alkan. Sein bekanntestes Werk ist eine Étude fuguée über ein Motiv aus Meyerbeers „Prophet". Er starb im März 1888.

A. E.-N. A. E.

AL-KARIJA (אלקרעיה), jüd. Sekte in Ägypten, die noch in der Mitte des 19. Jhts. bestand und deren Anhänger in der Nähe von Fostat wohnten. Der Name A. wird von dem Karäer David Alfassi (Agron s. v. קר) darauf zurückgeführt, daß diese Sekte von den Nachkommen der Männer, die mit Jochanan b. Kareach (Jer. 41–43) nach Ägypten ausgewandert waren, begründet wurde. Wahrscheinlicher ist die Erklärung von Hadassi (Eschkol ha-Kofer, Alphabet 97, Buchstabe י und כ) und Kirkissani (Kitab al-Anwar wa-al-Marakib, Kap. 9), daß der Name A. von dem arabischen קרע (Kürbis, vgl. das talmudische קרא) herzuleiten ist, da die Anhänger dieser Sekte aus Gründen der rituellen Reinheit ausschließlich Gefäße aus Kürbisschalen gebrauchten. Außerdem war von ihnen bekannt, daß sie bei der Feldarbeit keinerlei Hilfskräfte verwendeten, ferner daß sie auch den Sonntag als Ruhetag begingen. Nach einem Zitat aus dem sonst unbekannten כתאב אלצראה von David al-Mukammis, das Kirkissani anführt, war die A. eine vorchristliche Sekte, die die christliche Lehre beeinflußt haben soll. Harkavy hält diese Mitteilung nicht für unwahrscheinlich und meint, daß die A. eine der in Ägypten in der alexandrinischen Zeit verbreiteten essäischen Sekten gewesen sein konnte; in diesem Sinne erklärt er auch ihre obenerwähnten Gebräuche durch ihr Bestreben, jeden Aufwand im täglichen Le-

ben und in der Verwendung von bezahlten Arbeitskräften zu vermeiden. Die Angabe bezüglich der Beobachtung der Sonntagsruhe hält Harkavy für unwahrscheinlich, wenn dieser Brauch nicht etwa in späterer Zeit unter christlichem Einfluß entstanden ist. Vielleicht ist diese Mitteilung darauf zurückzuführen, daß die Anhänger der A. die strengen Vorschriften der Sabbatruhe auch auf die übrigen Feiertage ausdehnten (so auch Hadassi, ibid. כ, der nichts von der Sonntagsruhe erwähnt).

Pinsker, Lik. Kadm. I, 166; *Harkavy* in Grätz-Rabinowitsch III, 500f.

M. I. Ch.

AL-KARKASSANI s. Karkassani, Josef b. Jakob Al-.

AL-KASAS, IBN ADAJA (ADI) BEN MANASSE, Sohn des Manasse A. (s. d.), Regierungssekretär (Katib, Sofer) in Damaskus. Als 1024 ein Toleranzedikt des Kalifen den religiösen Streitigkeiten zwischen Rabbaniten und Karäern ein Ende machen wollte, und einige zuwiderhandelnde rabbanitische Gelehrte in Ramla verhaftet wurden, ließ ihnen A. im Auftrage der Regierung mitteilen, sie würden unter der Bedingung befreit werden, daß sie feierlichen Verzicht auf den Chaber-Titel und jedes öffentliche Amt leisteten. Wir erfahren dies alles aus einem Briefe des Gaons Salomo b. Jehuda an Sahlan b. Abraham Resch Kalla. In der Genisa ist das Lobgedicht eines unbekannten Verfassers an A. erhalten. A. hinterließ zwei Söhne, Samuel und Ismael, die in dem erwähnten Gedicht als Würdenträger bezeichnet werden.

Mann, The Jews in Egypt etc. I, 20, 22, 136f.; II, 11ff. 153.

G. W. I. Ch.

AL-KASAS, IBN, MANASSE BEN ABRAHAM, lebte Ende des 10. Jhts. in Ägypten. Er wurde 385 d. H. (= 994/5) zum Vertreter des christlichen Wesirs Issa b. Nestorius in Syrien unter dem Fatimiden Al-Asis ernannt. A. soll während seiner Amtstätigkeit die Juden ebenso begünstigt haben, wie Issa die Christen, so daß sich die Muslims zurückgesetzt fühlten. Etwa ein Jahr später ließ der Kalif infolge einer Bittschrift aus dem Volke Issa und A. verhaften und legte ihnen hohe Geldstrafen auf. Nach einigen arabischen Berichten sollen sie beide auch hingerichtet worden sein, doch widerspricht dem eine Stelle in einem in der Genisa befindlichen Gedicht an A.s Sohn Adaja, in dem es heißt, daß A. „mit einem guten Namen" gestorben sei. In demselben Gedicht werden auch die Tugenden A.s gerühmt. Ein weiterer Passus darin, nach welchem A. die Söhne Aarons und Davids und die Leviten beschützt habe, scheint nach Mann darauf hinzudeuten, daß er die palästinensischen Geonim (von denen einige Aaroniden waren) sowie auch die Nessiim unterstützt habe, denn die Jeschiba in Damaskus bezog bis zur Zeit Al-Hakim seine Unterstützung von der Regierung. In dem ebenfalls in der Genisa enthaltenen Diwan eines unbekannten Dichters aus dem 10. Jht. befindet sich ein Gedicht, in welchem sich der Verfasser darüber beklagt, daß A. sein Loblied nicht beantwortet habe. Wie sehr die Herrschaft A.s bei den syrischen und palästinensischen Juden in gutem Gedenken verblieben war, ist aus einem etwa 40 Jahre später geschriebenen Briefe des Gaons Nathan b. Abraham ersichtlich, worin es heißt, daß sich in dem betreffenden Jahre die Juden von Damaskus am Purimfeste so gefreut hätten, wie es seit A.s Zeiten nicht mehr der Fall gewesen wäre.

Ibn al-Athir IX, 54, 81f.; *Wüstenfeld*, Gesch. der Fatim. Chalifen 161; *Abu al-Mahassin Ibn Tagri Birdi*, Al-Nudschum al-Sahira, ed. Popper (s. Register); *Graetz* V⁴, 369f. (wo A. irrtümlich Ibn-Kazra genannt wird); *Dubnow*, Weltgesch. III, 494f.; *Mann*, The Jews in Egypt and Palestine etc. I, 19 sqq., 24, 26, 72, 134 (Anm. 1), 150, II, 11 sqq., 16–17, 172.

G. W. I. Ch.

AL-KAULI, jemenitischer Dichter, Verfasser eines hebräisch-arabischen Gedichtes, das mit den Worten ממערב שלוחי beginnt und das Akrostichon אלכאולי עם' enthält (Brit. Mus. Cod. Or. 2389, f. 131).

Bacher, Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens, hebr. Teil, S. 17.

E. I. Ch.

ALKIMOS (hebr. יקים, griech. Ἄλκιμος ὁ καὶ Ἰάκιμος κληθείς, Jos. Ant. XII 9, 7, Ἰάκιμος ibid. XX, 10, 1[3]), geb. um 200, gest. 159 a., Hohepriester von 163–159. Der Benjaminiter Menelaos war sein Vorgänger. A. selbst stammte aus dem Hohepriestergeschlecht. Zum Hohepriester wurde er, wie es scheint, schon von Antiochos V. Eupator eingesetzt (vgl. Jos., Ant. XII, 9, 7, § 385; II. Mak. 14, 3); jedenfalls wird in unseren Ouellen über einen anderen Nachfolger Menelaos' nichts berichtet. Verbürgt ist die Tatsache, daß A. bei dem neuen König Demetrios I. Soter in Antiochien erschien, ihm die Leiden schilderte, denen die hellenistische Partei in Judäa durch Jehuda Makkabi ausgesetzt war, und Hilfe gegen die aufständischen Nationalen forderte. Da Demetrios in A. einen zuverlässigen Anhänger der Syrer erblickte, bestätigte er ihn im hohepriesterlichen Amt und schickte ihn unter dem Schutze eines

von Bakchides befehligten Heeres nach Jerusalem. Bei seiner Ankunft daselbst versicherte A., daß er lediglich den nationalen jüd. Interessen dienen wolle, und gewann so, da er vom rechtmäßigen Priesterstamme war, auch die Zuneigung der Schriftgelehrten und der Frommen (Ἀσιδαῖοι). Nur die nationale Partei Jehuda Makkabis versagte ihm die Anerkennung, da sie eine neuerliche Unterdrückung Judäas befürchtete. Entgegen seinem Versprechen ließ A. sofort nach seinem Amtsantritt 60 Mitglieder der asidäischen Partei hinrichten, wodurch eine Erbitterung im Volke entstand. A. wurde, nachdem Bakchides abgezogen war, aus Jerusalem verjagt und wandte sich zum zweiten Male an Demetrios, der ihm wieder ein syrisches Heer, diesmal unter Nikanor, zum Schutze mitgab (im J. 161; vgl. I. Mak. 7, 26). Nachdem Nikanor zweimal von Jehuda Makkabi geschlagen worden war, schickte Demetrios abermals den Bakchides mit einem Heere aus; im Kampf gegen diesen fiel Jehuda Makkabi, und die Anhänger der Syrer hatten nunmehr die Oberhand. Die Partei der Asidäer zeigte sich erneut geneigt, A. als Hohepriester anzuerkennen, aber dieser verletzte ihr religiöses Empfinden dadurch, daß er das Gitter am Tempelhofe (סורג), welches den Heiden den Zutritt zum Heiligtum verwehren sollte, einreißen ließ (im Mai 160). An dreizehn Stellen war dieses Gitter bereits zerstört, als A. plötzlich erkrankte und starb. Die Frommen sahen darin eine gerechte Strafe Gottes (I. Mak. 9, 54; Jos., Ant. XII 10, 6). Eine Reminiszenz daran hat sich in der Mi. Mid. II 3 erhalten. Nach Gen. r. LXV, 22 (ed. Theodor 742f.) und Midr. Tehil. 11, 7 war A. der Neffe des Josse b. Joeser aus Zereda, der seinen Onkel selbst zum Tode verurteilt haben soll. Nach A.s Tode blieb das Hohepriesteramt lange unbesetzt.

Graetz III, 2, 4, 10f., 28, 30; *Schürer* I³, 216–226; *Büchler*, Tobiaden und Oniaden 8–43, 467–377; *Dubnow*, Weltgesch. II, 72f., 79ff.; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 25–32, 38.

E.

AL-KINDI, ABU JUSSUF JAKUB IBN ISHAK (im Mittelalter Alchindus, Alquindus, Alchyldis, Alchiridi usw.), arabischer Philosoph, Mathematiker, Astrolog und Arzt des 9. Jhts. A.s Vor- und Vatersname sowie seine Kunja hatten viele Gelehrte auf die Vermutung gebracht, er sei Jude gewesen. Doch ist A. unzweifelhaft rein arabischer Herkunft, wie schon sein Stammesname besagt. Während A. als der erste bedeutende Aristoteliker für die Araber „der Philosoph" schlechthin ist, wurde er in die hebräische Literatur hauptsächlich als Astrolog eingeführt. Er wird von Abraham Ibn Esra in dessen astrologischen Schriften (1146–48) und in dessen Übersetzung des astronomischen Werkes von al-Muthanna (als יעקב אלכנדי) zitiert. Ferner wird A. in der Paraphrase der Isagoge zu der Arithmetik von Nikomachus in der Übersetzung von Kalonymos b. Kalonymos (Mss. München 36[11]; Günzburg 340) erwähnt. Der letztere übersetzte auch drei astronomische Abhandlungen A.s, deren arabische Originale nicht erhalten geblieben sind, ins Hebräische: 1. Iggeret be-Kizzur ha-Maamar ba-Moladot (Kurze Abhandlung über die Nativitäten), Mss. München 304[10], Paris 1028[7], 1055[8], 1056, Vatikan 477, Urbin. 47[2], Wien-Goldenthal 38, Steinschneider 10. 2. Iggeret ha-Maspeket ba-Lechijut u-ba-Matar (Abhandlung über Feuchtigkeit und Regen), Mss. Mantua 28h, Paris 1055[10], Carmoly 104 B. 109; vgl. dazu die lateinische Übersetzung „Liber Alkindi de Pluviis etc.", Venedig 1507, Paris 1540. 3. Iggeret ba-Illot usw. (Abhandlungen über die Ursachen, die die Entstehung des Regens bedingen), Mss. München 304, 356 (Fragment), Paris 1028[8], 1055[9]; Vatikan 477f., 45; Urbin. 47; Carmoly 604 B. 109[3].

Steinschneider, HÜ 517, 562–565; *Fihrist* 255, II, 118; *Munk*, Mélanges, p. 339ff.

G. W. I. Ch.

AL-KIRKISSANI s. Karkassani, Josef b. Jakob Al.-

ALKOHOLISMUS s. Trunksucht.

AL-KUMISSI, DANIEL s. Kumissi, Daniel.

AL-KURAN s. Koran.

ALLAMELECH (אלמלך), Stadt im Gebiete Aschers, Jos. 19, 26 erwähnt, lag wohl unweit des Karmels. Die Vermutung, daß der Name eine Verkürzung von אלון מלך (Eiche des Königs) darstellt, ist nicht bewiesen. Der alte Ortsname ist in jener Gegend, wo die Stadt gelegen war, heute nicht mehr in Gebrauch; man vermutet ihn jedoch im Namen des nördlichen Zuflusses des Kischons: Wadi el-Melek.

Guthe, Wb 23; *Horowitz*, EJ 48b.

T. S. Kl.

ALLARIZ, Ortschaft in Spanien, Prov. Orense. Aus dem J. 1289 ist ein Vertrag zwischen den Vertretern der Stadt und dem Vorsteher der Juden (Xudeu maor) erhalten, der folgenden Wortlaut hat: „Die festlichen Umzüge der Juden vor der Stadt sollen von Christen nicht gestört werden; umgekehrt haben die Juden während einer Prozession die Straße zu verlassen. Die Juden dürfen nicht außerhalb der Juderia (Judenquartier) wohnen; wiederum die Christen nicht in

der Juderia. Jedoch ist es den Juden erlaubt, die Gegenstände, die sie brauchen, auf dem Wege durch die Stadttore in die Juderia zu bringen. Der jüd. Vorsteher gibt als Garantie ein Haus in Pfand und verpflichtet sich, dem neugegründeten Nonnenkloster Santa Clara zu angemessenem Preis einen Garten zu verkaufen, den er vor den Toren der Stadt besitzt."

Amador de los Rios, Historia de los judios de España II, 553f.

W. F. B.

ALLATIF, ISAAK BEN ABRAHAM IBN LATIF s. Latif, Isaak b. Abraham Ibn.

ALLEGORIE (gr. ἀλληγορεῖν — anderes sagen, durch das Gesagte etwas anderes ausdrücken), Literaturgattung, deren Wesen darin besteht, daß in einem Bilde oder einer Bilderreihe, welche in einem oder mehreren Sätzen ausgedrückt sind, eine Idee oder ein Ideenzusammenhang dargestellt wird. In der biblischen Sprache (und im Hebräischen überhaupt) gibt es keine spezielle Benennung für die A. Der Lehr- und Sinnspruch, das Spottlied, die Fabel, die Parabel und die A. werden gemeinschaftlich mit dem Namen Maschal (משל) benannt (I. Sam. 24, 14; Prov. 1, 1; Ez. 17, 2; 21, 5; 24. 3; Jes. 14, 4 u. a. m.). Auch werden A. und Parabel mit Chida (חידה Rätsel) bezeichnet (Ez. 17, 2; Num. 12, 8). Der A. stehen die Fabel und die Parabel am nächsten, und es läßt sich nur schwer zwischen ihnen eine Grenzlinie ziehen. Ein Kennzeichen der A. liegt jedoch darin, daß in ihr die symbolisierende Intention schon in der Darstellung des Bildes irgendwie hervortritt. Damit hängt es zusammen, daß in der A. die symbolisierende Absicht auch die Einzelheiten des Bildes beherrscht, so daß auch die Einzelheiten einen geheimen Sinn haben wollen. Es kann also nicht nur (wie bei der Fabel und der Parabel) eine Erzählung, sondern auch eine Beschreibung (also eine Reihe von Einzelheiten) eine A. sein (z. B. Koh. 12). Ein charakteristischer Zug der allegorisierenden Bibelauslegung (s. d.) ist es, daß sie in jeder Einzelheit einen symbolischen Sinn entdecken will.

A. in der Bibel

In der Bibel kommt die A. besonders bei Ezechiel vor. In verschiedenen Gleichnissen stellt der Prophet hauptsächlich das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott, die Vergehen Israels und die Strafe dafür dar. In Kap. 16 wird Israel („Jerusalem") durch eine Frau versinnbildlicht, die ihrem Gemahl und Wohltäter untreu geworden ist. Kap. 17 und 19 enthalten je eine A. auf Israels Könige und ihr Verhältnis zu Nebukadnezar. In Kap. 23 werden Jerusalem und Samarien als zwei buhlerische Frauen dargestellt. In den Kap. 29 und 32 wird Pharao durch ein Krokodil versinnbildlicht. Kap. 31 enthält eine A. auf Assyrien und Ägypten. In Kap. 34 werden die Könige Israels als treulose und böswillige Hirten dargestellt. Zu den allegorischen Dichtungen der Bibel gehören wohl auch die sogenannten Lieder vom Gottesknecht (Jes. 42, 1ff.; 49, 1ff.; 50, 4ff.; 52, 13–53, 12), falls sie auf Israel zu deuten sind. Eine klassische A. bietet Ps. 80, 9–20, wo Israel unter dem Bild eines Weinstocks dargestellt wird, den Gott aus Ägypten in ein fernes Land verpflanzt hat; der Weinstock blüht üppig unter der Obhut des Pflanzers auf, wird aber dann dem Eber des Waldes und dem Wild des Feldes preisgegeben. Eine bis ins einzelne durchgeführte A. auf Alter und Tod enthält Koh. 12, 2–7. Als größere A.-Stücke seien noch angeführt: Ez. 15, 1–5; Prov. 5, 16–19; HL 4, 12f.

Unter A. im weiteren Sinne versteht man auch jede, und namentlich jede künstlerische, Darstellung einer Idee im Bilde (als Gemälde, Statue usw.). Auch visionär geschaute Symbole sind A. in diesem Sinne. Danach sind im besonderen die prophetischen Bildervisionen schon als solche (die חִידוֹת, Num. 12, 8) A., namentlich aber in ihrer literarischen Einkleidung. Eine A. ist das „Bleilot", das Amos sieht (Am. 7, 7), wohl auch der „Korb mit Herbstfrüchten" (ibid. 8, 1f.), obwohl hier die Verbindung zwischen Bild und Idee auf einem Wortspiel beruht; ferner die Vision in Am. 9, 1: die Zerstörung des Tempels versinnbildlicht die Zerstörung des Reiches. Eine Wortspielallegorie liegt auch in der Vision vom „Mandelzweig" (Jer. 1, 11) vor. Allegorie sind die Visionen vom „siedenden Topf" (ibid. 11, 13f.), von den „zwei Feigenkörben" (ibid. 24, 1f.), die große Vision von dem „wiederbelebten Knochen" (Ez. 37, 1ff.), mehrere Visionen Secharjas (Sech. 2, 1f.; 3, 3f.; 4, 2f.; 5, 1f.; 5f.). Als A. sind vielleicht auch Ez. 9 und 10, 2ff. gedacht, ähnlich wie Am. 9, 1. Als allegorische Vision wird wohl auch Jes. 63, 1–6 zu fassen sein. — Die allegorische Vision wird besonders gern in der Apokalyptik (s. d.) verwendet und weit ausgesponnen. Apokalyptisch angehaucht sind bereits die allegorischen Visionen bei Ez. und Secharja. Die spätere Apokalyptik hat aber gewissermaßen ein System von Symbolen geschaffen. Schon in der älteren Literatur wurden Könige oder Königreiche durch wirkliche oder mystische Tiere versinnbildlicht. So Ägypten durch Rahab (Jes. 30, 7, vgl. Ps. 87, 4), Pharao durch ein

Allegorische Visionen

Allegorische Visionen in der Apokalyptik

Krokodil (s. o.). In Jes. 27, 1 werden Weltreiche durch Drachen versinnbildlicht (vgl. Gen. 49, 9. 14. 17. 21. 27). Für die spätere apokalyptische A. wurde Dan. 7–8 grundlegend. Die heidnischen Reiche werden hier unter dem Bilde von Tieren dargestellt, die Könige oder Teilreiche unter dem Bilde von Hörnern, Israel und sein messianisches Reich im Bilde eines Menschen (des Menschensohnes). Der „Menschensohn" ist in der apokalyptischen Messianologie zur stehenden A. auf den Messias geworden (s. äthiop. Henoch 46, 1; 62, 5 u. a.; „Mensch" in IV. Es. 13; besonders häufig in der neutestamentlichen Literatur). Unter dem Bilde von Tieren werden Menschen und Völker im äthiop. Henoch 85 ff. dargestellt, die Helden der Heilsgeschichte als Stiere oder Schafe, die Heiden als Bestien und Raubvögel. Die Engel werden hier durch Sterne oder Menschen versinnbildlicht. IV. Es. 10–13 bietet eine Reihe von allegorischen Visionen: Zion erscheint als trauerndes Weib (10), das „vierte Reich" als Adler (11–12), der Erlöser als „Mensch" (13). — Den allegorischen Visionen verwandt sind die Bilder-Träume, die in der Bibel allegorisch aufgefaßt und gedeutet werden.

Auch eine Geste oder eine Handlung kann allegorisch gedacht sein; vor allem ist dies der Fall bei den symbolischen Handlungen der Propheten.

Allegorische Handlungen

Hierher gehören: I. Kön. 11, 30 ff. (vgl. I. Sam. 15, 27 f.); 22, 11; Jes. 20, 2 ff.; Jer. 13, 1 ff.; 19, 1 ff.; 27, 2 ff.; 28, 10 f., 13 f.; Ez. Kap. 4–5; 12, 3 ff.; 24, 16 ff.; 37, 15 ff.; Sech. 6, 9 ff.; 11, 4 ff. Besonders hervorzuheben wären hier die symbolischen Handlungen Hoseas: seine beiden Ehen mit buhlerischen Frauen sind ein Symbol, das das Verhältnis Israels zu Gott darstellen soll (Hos. 1, 3). S. auch Jer. 8, 18. Eine Kombination von dramatischer A. und allegorischer Vision bieten die Visionen, in denen symbolische Handlungen vorkommen. Hierher gehört die Vision, in der Jeremia den Weinbecher unter den Völkern kreisen läßt (Jer. 25, 15 ff.). Allegorisch-visionär ist wohl auch das Verzehren der Briefrolle in Ez. 2, 8 bis 3, 3. Dagegen ist in Jes. 6, 6–7 und Jer. 1, 9 vielleicht an eine wirkliche Handlung gedacht. In gewisser Hinsicht gehören hierher auch Am. 9, 1; Ez. 9; 10, 2 ff. Über A. im Kultus s. KULTUS.

Eine Abart der A. ist das Rätsel, welches sich von der gewöhnlichen A. durch absichtlich gesteigerte Verhüllung des Gemeinten unterscheidet. (S. FABEL, METAPHER, PARABEL, RÄTSEL, SYMBOLIK.)

Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur, Leipzig 1900; *Aug. Wünsche*, Die Schönheit der Bibel, 1. Band, Leipzig 1906, S. 119–135; *idem*, Bildersprache des AT, Leipzig 1906, S. 20; *idem*, Rätselweisheit bei den Hebräern, 1883; *C. G. Montefiore*, A Tentative Catalogue of Bible Metaphors, JQR III, 623 ff.; *H. Gunkel*, Schöpfung und Chaos 1895, S. 171 ff.; *Torczyner*, The Riddle in the Bible, Hebrew Union College Annual I (1924), 125–149.

M. S. J. K.

ALLEGORISCHE AUSLEGUNG. Die allegorische Auslegung (Allegorese, Allegoristik) sucht in einen an sich verständlichen Rede- oder Schrifttext einen anderen, tieferen Sinn hineinzutragen. Auf palästinensischem Boden haben wir nur geringe Spuren der A., wo sie auftritt, ist dieses durch den Prozeß der Vergeistigung der jüd. Religion verursacht (vgl. Bergmann, Jüd. Apologetik 45). In der palästinensischen A. lassen sich dreierlei Richtungen unterscheiden: 1. die eigentliche allegorische, 2. die symbolische und 3. die typologische Deutungsweise. In 1. wird der Wortsinn ganz aufgehoben, in 2. wird dem als wirklich gedachten Wortsinn lediglich eine mehr oder weniger tiefe Bedeutung beigelegt, in 3. sieht die Deutung in den ebenfalls als wirklich gedachten Vorgängen, die im Schrifttext geschildert werden, Typen der späteren Entwicklung. Ein Beispiel für die rein allegorische Auslegung bietet die Umdeutung des von den Tannaiten (Jad. III, 5) als hochheilig erklärten Hohenliedes. Dieses wird in Cant. r. durchgehend als Allegorie betrachtet und soll das Verhältnis zwischen Gott und Israel schildern. Symbolisch werden verschiedene biblische Vorschriften erklärt. Das Eisen darf nicht zum Bau des Altars verwendet werden (Ex. 20, 25), weil es als Kriegswaffe dient und an das Strafgericht Gottes erinnert (Tossef. B. Kam. VII, 6). Der Etrog gleicht dem Herzen (Lev. r. 30, 14). So wird das Gebot der Entfernung alles Gesäuerten vor dem Pessachfest im Talmud symbolisch dahin gedeutet, daß damit auch der Sauerteig des bösen Triebes aus dem Herzen entfernt werden soll (Ber. 17a), während das Neue Testament die gleiche Vorschrift rein allegorisch auslegt, d. h. den realen Sinn des Gesetzes außer acht läßt (I. Korinther 5, 6–8). Typologisch ist die Deutung des Jakobstraumes. Die Leiter und die auf- und absteigenden Engel (Gen. 28, 12) weisen auf den Tempel und die Priester hin (Gen. r. 63, 12). Auch verschiedenartige A. derselben Stelle kommt vor. So wird die Stelle Ez. 37, 1–14 von den wieder zum Leben erweckten Gebeinen in einer Baraita (Sanh. 92b) von den einen symbolisch, von den anderen rein allegorisch gedeutet.

A. in der Bibel

Erst als das Judentum in unmittelbare Berührung mit der griechischen Philosophie kam,

konnte die bisher nur gelegentlich angewandte Allegorese zu einem System erhoben werden. Dies ist bei Philo aus Alexandrien der Fall, doch hatte er auf diesem Gebiete Vorgänger, von denen er oft spricht und deren allegorische Erklärungen er häufig anführt. Auch die anderen Schriften der uns fragmentarisch erhaltenen hellenistisch-jüdischen Literatur geben uns einen Einblick in die Entwicklung der A. Doch sind die aus diesem Schrifttum erhaltenen Beispiele eher metaphorischer und symbolischer Natur. Im Rahmen der metaphorischen Auslegung bewegt sich der jüd. Peripathetiker Aristobul, aus dessen Kommentar zum mosaischen Gesetz bei Eusebius (Praep. evang. VIII, 10; XII, 12) Fragmente erhalten sind. Hier macht sich hauptsächlich das Bestreben geltend, die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Bibel als des göttlichen Wesens unwürdig hinwegzudeuten: die Hände Gottes deuten auf seine Werke, das Ruhen und Stehen Gottes auf die von Gott begründete, unabänderliche Naturordnung hin. Die allegorische Umdeutung in der Weisheit Salomos erstreckt sich lediglich auf Einzelheiten der biblischen Erzählungen. Die Schlange im Paradiese ist der Teufel (ibid. 2, 14), das Gewand des Hohepriesters ein Abbild des Weltalls (ibid. 18, 23). Symbolisch sind die Erklärungen zu den biblischen Gesetzen im Aristeasbrief. Hier handelt es sich hauptsächlich um die von den Heiden verspotteten Speisegesetze der Bibel. Die gespaltenen Hufe der reinen Tiere sind ein Sinnbild für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, das Wiederkäuen deutet auf das stete Gedenken an Gott und an die Bestimmung des Menschen hin.

A. im Hellenismus

In den erwähnten Schriften haben wir nur Ansätze zur eigentlichen Allegoristik. Bei Philo ist sie vollkommen ausgebildet. Er unterscheidet nach dem Vorbild der Stoa zwei Hauptgattungen der A.: die physische und die ethische. Die physische A. sieht in der biblischen Erzählung einen Hinweis auf anthropologische und kosmologische Vorgänge. Der Baum des Lebens im Paradiese ist das Herz (leg. alleg. I § 59 [ed. Cohn-Wendland], die Cherubim die beiden Erdhalbkugeln (de cherubim § 25). Die Väter Abrahams, zu denen er nach dem Tode wiederkehren soll (Gen. 15, 15), sind die vier Elemente, in die sich der Leib auflöst (quis. rer. div. her. § 281). Philo verwirft diese von manchen seiner Zeitgenossen gehandhabte A. Er selbst gibt der ethischen Allegorese den Vorzug. Danach haben wir in der biblischen Erzählung die geistige Entwicklung der menschlichen Seele zu erblicken. Adam ist der neutrale Geist, der an sich weder gut noch böse ist. Eva ist die Sinnlichkeit, die Schlange die Lust. Aus der Vereinigung dieser drei Prinzipien entsteht das seelische Leben (leg. alleg. II § 71ff.). Enosch-Hoffnung, Henoch-Reue und Noah-Gerechtigkeit bilden die niedere Trias, die Stufe der relativen Vollkommenheit (de Abr. § 47). Die Stammväter bezeichnen die Arten des Fortschrittes auf dem Wege zur absoluten Vollkommenheit: Abraham das Studium, Isaak die glückliche Naturanlage, Jakob die Übung — die höhere Trias (ibid. § 52). Die höchste Stufe der Vollkommenheit ist Jakob-Israel, das Sinnbild für das prophetische Schauen Gottes (de conf. lingu. § 42). Philo beruft sich auf feststehende Gesetze der A., wonach gewisse Objekte bestimmte Symbole darstellen. Die Sonne bedeutet den Geist, die Tiere die verschiedenen Leidenschaften, der Mann die Vernunft, das Weib die Sinnlichkeit (vgl. Siegfried, Philo 182ff.). Bei Deutungen von Personen, Ländern und Flüssen stützt sich die A. gewöhnlich auf die Etymologie der Eigennamen. Sara, hebr. die Herrscherin, ist die Tugend; Hagar, die Fremde (Etym. גר), bedeutet die vorbereitenden Wissenschaften (de congr. eruc. gr. § 20ff.). Schon dieser Umstand beweist, daß Philo zu seiner Allegoristik Vorlagen benutzte, da er, des Hebräischen unkundig, diese Etymologien nicht erfinden konnte. Philo berichtet auch, daß die Sekten der Essäer und der Therapeuten diese Erklärungsmethode besonders pflegten (quod omn. prob. lib. § 81ff. u. de vita contempl. a. m. St.). Der Inhalt dieser ihrer Erklärungen war die ethische A. Insbesondere wurde die Bibel bei sabbatlichen Versammlungen allegorisch erläutert. Der allegorische Sinn der heiligen Schrift wurde als ihre Seele betrachtet, der Wortsinn als ihr Leib. Die A. sollte aber nicht zur Vernachlässigung der praktischen Gesetze berechtigen: es genügte nicht, nur der „Seele" der Bibel Beachtung zu schenken. Allerdings gab es unter den Allegoristen auch radikale Spiritualisten, die vom „Leibe" der Bibel nichts wissen wollten und der praktischen Ausübung der Gesetze keine religiöse Bedeutung zuschrieben. Philo selbst hat für diese „körperlosen Seelen", wie er sie sarkastisch nennt, nur Worte des Tadels (de migr. Abr. § 89ff.). — Zum jüdisch-hellenistischen Bildungskreis gehörte auch der Palästinenser Josephus Flavius. Als Historiker konnte er die Gestalten der Bibel, von denen er berichtet, nicht in Allegorien auflösen. Deshalb ist die Zahl der A. bei ihm verhältnismäßig gering. Die Stiftshütte ist ihm das Symbol der Welt, das Allerheiligste bedeutet den Himmel,

A. bei Philo

A. bei Josephus

die vier Stoffe der Vorhänge die vier Elemente (Ant. III, 7, 7).

Die frühe palästinensische Bibelexegese trug im Gegensatz zur alexandrinischen keinen rein allegorischen Charakter; Ausnahmen bilden die hellenistisch beeinflußte „Weisheit Salomos" (s. o.) und die LXX, sowie die Lehre R. Akibas (s. u.). Spezifisch palästinensisch ist die Beschränkung auf die symbolische A. אין מקרא יוצא מידי פשוטו („Der Schriftsinn kann nie vom Wortlaut gänzlich losgelöst werden"; Sab. 63a) oder die typologische Gattung מעשה אבות סימן לבנים (Die Schicksale der Patriarchen sind ein[e] symbol[ische Vorwegnahme] der Taten der Späteren). Es wird erwähnt, daß R. Jochanan b. Sakkai mehrere Bibelstellen (Ex. 20, 16. 25; 32, 16; Lev. 14, 22) כמין חמר (d. i. allegorisch) gedeutet habe (Tossef. B. Kam. VII, 3); dasselbe wird von R. Gamliel II. gesagt, der zu Jochanans Schule gehörte (Sota 15a). Außerdem werden anonyme Ausleger דורשי רשומות und דורשי חמורות genannt, zitiert in Pes. 54a zu Gen. 36, 24; Ber. 24a zu Num. 28, 66 und Raschi z. St.; im Aruch s. v. רשם; Sifre zu Deut. 18, 3; Chul. 134; Mech. zu Ex. 15, 22 bzw. 25 (wo die Worte „Wasser" bzw. „Baum" als Tora gedeutet werden); Mech. zu Ex. 16, 15. 21; Sifre zu Deut. 35, 24; Sanh. 104b zu Ps. 60; Koh. r. 10a. Die angeführten Deutungen lassen einen klaren Unterschied zwischen diesen beiden Klassen von Auslegern nicht erkennen. Aufhebung des Wortsinns der Bibel und Ersetzung durch einen anderen, wie dies der Begriff der reinen A. fordern würde, ist nirgends sicher zu erweisen (gegen Katzenelsohn, Jewr. Enz. I, 90f.; vgl. Becher, ibid. I, 211ff. und die dort zitierte Literatur). — Die reine A. wird erst von R. Akiba vertreten, der das ganze Hohelied im Sinne eines mystischen Verhältnisses zwischen Gott und Israel gedeutet hat; doch werden hier einzelne Stellen auch typologisch ausgelegt, d. h. auf historische Geschehnisse bezogen (s. Targum und Midrasch); nur dadurch wurde überhaupt die Kanonisierung dieses Buches ermöglicht (Jad. III, 5). R. Akibas Schüler, R. Meir, schloß sich mehr der typologischen Seite dieser Auslegung an, wie aus Cant. r. 1, 55 zu HL 1, 12 erhellt (welche Stelle er mit Ex. 32 in Beziehung setzt); von dieser Anschauung ausgehend, deutete er in den Text auch spätere historische Ereignisse hinein, was der reinen A., wie sie zu seiner Zeit geübt wurde, widersprach. Doch ist ihm auch diese nicht fremd, indem er כתנות עור (Röcke von Fell) in Gen. 3, 21 als כתנות אור (Röcke von Licht) deutet (Gen. r. 20, 12). Interessant ist, daß nach Origenes (Canticum canticorum, hom. IV) in Palästina eine esoterische Deutung des Hoheliedes bestand; andererseits erinnert auch R. Meirs Auslegung von Gen. 3, 21 an gnostische Gedankengänge (vgl. das Motiv des Lichtgewandes im Seelenhymnus der Thomasakten). — R. Jehuda ha-Nassi gibt dem Buche Hiob eine typologische Deutung, indem er es auf die Sünden der Sintflutgeneration bezieht (Gen. r. 26, 18). Ähnliche Deutungen bringen auch seine Schüler. So stammt die typologische Deutung des Jakobstraumes (Gen. r. 18, 12) von Bar Kappara. — Rab und Samuel brachten einige Deutungen im Sinne der palästinensischen Schule nach Babylonien; sonst hat man gerade in Babylonien sich wenig mit der A. befaßt, obwohl der Ursprung der A. in Talmud und Midrasch weder in eine bestimmte Zeit noch in ein bestimmtes Land mit Sicherheit gesetzt werden kann.

A. in der Agada der Tannaiten

A. in der Agada der Amoräer und im Midrasch

Die A. der palästinensischen Amoräer trägt vorwiegend typologischen Charakter, indem die betreffenden Bibelstellen und die darin enthaltenen Eigennamen auf verschiedene Völker und Geschehnisse gedeutet werden. (So Gen. 1, 2 in Gen. r. 2, 4; Gen. 2, 11–14 in Gen. r. 16, 4; Lev. 11, 4–8 in Lev. r. 13, 5; auch in Meg 13b; B. Bat. 19b; Sifre Num. 78; Ruth r. passim.) Überhaupt werden Eigennamen vielfach allegorisch ausgelegt, so auch Num. 21, 27 in B. Bat. 78b. Daneben finden wir in dieser Epoche vereinzelte Beispiele reiner A., wie die Auslegung von Gen. 3, 3 (Sündenfall) im Sinne der fleischlichen Sünde in Pirke R. El. XXI, die zweifelsohne den gnostischen Gedankengängen verwandt ist (Ginzberg, MGWJ 1899, 224).

Die Halacha kennt gleichfalls eine A. der biblischen Gesetzesbestimmungen. So deutet R. Akiba Deut. 21, 13, so: die Gefangene möge ihre früheren Götter beweinen (Sifre z. St.); Lev. 19, 26 bedeute, daß die Richter am Tage, an dem sie ein Todesurteil fällen, fasten sollen (Sifre z. St.). Deut. 25, 4 („Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden") wird in Anlehnung an den folgenden Vers so ausgelegt, daß eine Frau zur Schwagerehe nicht gezwungen werden dürfe (Jeb. 4a). Die reine A. wird von R. Ismael in seinen Auslegungen zu Ex. 21, 19 und Ex. 22, 2 (in Mech. z. St. und j. Sanh. 26, 2) sowie zu Deut. 22, 17 (Mech. z. St. 82b und Sifre z. St., § 237) geboten. Vor allem scheint sie in der Deutung des Prinzips „Auge um Auge" im Sinne einer bloßen Schadenersatzpflicht (B. Kam. 83b ff.) vorzuliegen; was nicht ausschließt, daß die betreffende Talmudstelle eigentlich als Sanktionierung eines bestehenden Volksbrauches anzusehen

A. in der Halacha

ist, wie denn auch bei den Beduinen das starre Vergeltungsprinzip auf die gleiche Weise umgewandelt worden ist (vgl. auch Dembitz in JE II, 225 und X, 385); s. Exegese.

A. in d. Targumim

Auch in den Targumim finden wir allegorische Umdeutung des biblischen Textes. Targ. Jer. ersetzt in Gen. 48, 22 die Worte „Schwert und Bogen" durch „Gebet und Flehen". Ebenso wird die Arbeit Adams im Paradies (Gen. 2, 15) geistig aufgefaßt. Vor allem bietet das Targum zum Hohenliede viele Beispiele der reinen A. im Sinne des Midr. r.

A. und die Essäer. A. im Neuen Testament

Die A. bei den Essäern trug im allgemeinen den Charakter der palästinensischen (s. o.). Philo (De vita contemplativa III) erwähnt mehrere schriftlich niedergelegte Deutungen der Essäer; auch berichtet ein dem Philo zugeschriebenes Werk (Quod omnis probus liber III), daß die Essäer auf ihren Versammlungen schwer verständliche Bibeltexte „in altmodischer Weise" symbolisch deuteten; dieses allein widerlegt schon die Annahme Zellers (Philos. d. Griechen, III, T. 2, § 293), daß die essäische A. auf griechische Quellen zurückgehe. Im Neuen Testament wird die A. vor allem bei Paulus angewandt und weist sowohl palästinensische als auch alexandrinische Züge auf. Palästinensisch ist die symbolische Deutung von Deut. 25, 4 im Sinne des menschlichen Glückes in I. Kor. 9, 9–10 (ähnlich der obenerwähnten Halacha in Jeb. 4a), ebenso die geistige Deutung der Typen der Sara und der Hagar in Gal. 4, 21, 31 (vgl. Sifre Deut. in Verbindung mit Ab. VI, 2) und die typologische Beziehung der Arche Noahs auf die Taufe in I. Petrus 3, 20 (vgl. Gen. r. 31, 9). Die alexandrinische A. tritt vor allem im Hebräerbrief zutage (so in 2, 3ff.), wo Paulus einzelne biblische Gesetzesbestimmungen (z. B. die Beschneidung) im Sinne einer reinen A. auslegt. Alexandrinisch ist gleichfalls die mystisch-typologische Deutung im Johannesevangelium, wo z. B. die eherne Schlange auf dem Pfosten (Num. 21, 8) auf Jesus am Kreuze bezogen (Joh. 3, 14) und das Manna in der Wüste gleichfalls als Symbol für Jesus und seine Lehre aufgefaßt wird (ibid. 6, 31, 49).

A. und die Gnostiker

Die Gnostiker, vor allem Simon Magus und die Ophiten wandten vielfach die A. an. So deutete Simon Magus den Schöpfungsbericht und einzelne Stellen in den prophetischen und poetischen Büchern im Sinne seiner Kosmogonie (Leisegang, Die Gnosis passim); Jes. 1, 2 und 2, 4 werden auf den Logos bezogen. In Jes. 44, 2–44 wird die Gebärmutter mit dem Paradies und in Gen. 2, 10 der paradiesische Strom mit dem Nabel in Beziehung gebracht. Die Ophiten deuten den paradiesischen Strom (Gen. 2, 10), die Schlange in der Wüste, den Stab Moses, Kain u. a. als den durch die Schlange symbolisierten Logos (ibid. 147). Diese Art von A. ist eher als ein Hineindeuten der verschiedenen gnostischen Anschauungen in den Bibeltext denn als symbolische A. aufzufassen.

A. in der altchristlichen Literatur

Bei den apostolischen Vätern ist die Tendenz bemerkbar, das AT im mystisch-typologischen Sinne zu deuten. So gebraucht Barnabas (um 100 p.) die A. wesentlich im Sinne des NT; der Sündenbock wird auf Jesus bezogen, der die Sünden der Menschheit auf sich genommen habe. Barnabas wendet die A. sogar auf die talmudische Halacha an: so wird das Fleisch des Bockes, das im Tempel mit Essig genossen wurde (Men. XI, 7), mit dem Leib Jesu verglichen, dem man Essig zu trinken gab (Matth. 27,34); die Knaben, die das Reinigungswasser reichten (Para III, 2), werden mit den Aposteln verglichen. Die typologische Tendenz bei Barnabas weist auf den palästinensischen Ursprung seiner A. hin (gegen Siegfried, „Philo von Alexandrien" 331). — Ähnlich verfährt Justinus, obwohl er über die Art der jüdischen A. spottet (Dialogus cum Tryphone 113, 340): er deutet das ganze AT im Sinne der christlichen Ideen (so wird die Tatsache, daß Noah durch Holz und Wasser errettet wurde, auf die Errettung durch Kreuz und Taufe bezogen, ibid. 138), was ihm den scharfen Tadel Tryphons zuzieht. — Die Kirchenväter dagegen kehrten zu der Methode Philos zurück, indem sie das AT im „geistigen", d. h. rein allegorischen Sinne deuteten. Clemens z. B. bezieht die Dreiteilung der unreinen Tiere auf die verschiedenen Arten von Ungläubigen: Juden, Ketzer und Heiden (Stromata V, 52; VII, 109). Sein Schüler Origenes, der den palästinischen Gelehrten nahestand, ging nicht so weit; doch war er selbst zu stark gnostisch beeinflußt, um sich von der reinen A. fernzuhalten. Die Bibel hat für ihn außer dem wörtlichen noch einen sittlichen und mystischen Sinn (De principiis IV, 8. 11. 14): so versteht er den Brunnen der Rebekka als die heilige Schrift; Pharao, der den Befehl gab, die Knaben zu töten und die Mädchen am Leben zu lassen, symbolisiere den Sünder, der den Geist tötet und den Leib pflegt. — In diesem Sinne schrieben auch Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. In Antiochien dagegen finden wir wieder die der palästinensischen Schule eigene typologische Methode der A. Bei Aphraates und seinen Nachfolgern fehlen selbst die Deutungen von

alttestamentlichen Schriftstellen auf das Christentum; so sieht Theodorus von Mopsuestia genau wie der Midrasch in der Aufrichtung des Steines durch Jakob (Gen. 28, 18) ein Vorbild für die Errichtung des Tempels (Nicephori Catena, z. St.).

Religionsphilosophen und Exegeten

Das Studium der arabisch-griechischen Philosophie bewirkte im allgemeinen keine Erweiterung der reinen A. bei den Juden. So ist die A. des Benjamin Nahawendi, den der Karäer Salomo b. Jeruchim den ersten jüd. Allegoristen nennt (Pinsker, Lik. Kadm. II, 109), wörtlich dem Midrasch entnommen. Nur von Judgan von Hamadan wird berichtet (Schahrastani, Übers. ed. Haarbrücker, I. 256), er hätte im Gegensatz zur jüd. Tradition die reine A. angewandt. Der Gaon Saadja, der Begründer der jüd. Religionsphilosophie im Mittelalter, hält die Abweichung vom Wortsinn in vier Fällen für zulässig: wenn die buchstäbliche Auslegung in Widerspruch steht 1. zu der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, 2. zu der Vernunft, 3. zu einem anderen deutlichen Bibeltexte, 4. zu der Überlieferung (Emunot we-Deot arab., ed. Landauer 212f.). Die figürliche Auslegung beschränkt Saadja auf die metaphorische Erklärung von Anthropomorphismen (II, 98f.). Dagegen ließ die Bibelexegese des Salomo Ibn Gabirol, von der Ibn Esra in seinem Bibelkommentar Bruchstücke erhalten hat, der A. nach philonischer Art Tür und Tor offen. Die Erzählung vom Paradies wird allegorisch umgedeutet. Das Eden (Gen. 2, 8ff.) ist die obere Welt, der „Garten" die sichtbare Welt, die vier Ströme die vier Elemente. Adam, Eva und die Schlange bedeuten die rationelle, vitale und vegetative Seele. Bachja Ibn Pakuda steht auf dem Standpunkt des Saadja und beschränkt die figürliche Deutung auf diejenigen Stellen der Bibel, in denen von Gott in anthropomorpher Weise gesprochen wird (Chobot ha-Lebabot I, 10). Auch andere Exegeten und Religionsphilosophen vor Maimonides, wie Raschi, Mose Ibn Esra, Jehuda ha-Levi und Abraham Ibn Daud gehen über den Rahmen der metaphorischen Deutungsweise nicht hinaus (Bacher, Bibelexegese vor Maimuni 97f., 133, 141), wenn man von der typologischen A. des Hoheliedes bei Raschi und der philosophischen bei Ibn Esra absehen will. Bei Maimonides hat die A. einen weiten Spielraum. Er unterscheidet zweierlei: 1. jedes Wort der biblischen Darstellung verlangt eine allegorische Auslegung, 2. nur das Bild als Ganzes wird figürlich gedeutet, die Einzelheiten dienen lediglich zur Ausschmückung des Bildes (More Nebuchim, Einl. 7a–8a). Zur ersten Art gehört der Traum Jakobs: Die Leiter ist die Erkenntnis, die Engel die Propheten (ibid. I, 15). Eine A. der zweiten Art ist die Deutung von Prov. 7, 6ff.: Das buhlerische Weib bedeute die Materie, die Sinnlichkeit. Im allgemeinen gilt die Regel, daß im Falle eines Widerspruchs zwischen dem Schriftwort und den Ergebnissen der Forschung jener mittels der A. umgedeutet werden muß. „Die Pforten der (allegorischen) Deutung sind nicht verschlossen" (Einl. 6a). Die praktischen Gesetze der Bibel dürfen dagegen keinesfalls zu Allegorien verflüchtigt werden („Iggeret Teman"). In der von Späteren stark interpolierten Schrift des Maimonides über die Seligkeit „Pirke ha-Hazlacha" und in dem ihm fälschlich beigelegten „Testament" (Zawaa) finden wir die uns aus Philo bekannte ethisch-psychologische Allegorese wieder. Mose ist die Vernunft, Pharao der Leib. Mehr kosmologisch als ethisch ist die A. im Bibelkommentar „Jikkawu ha-Majim" des Samuel b. Jehuda Ibn Tibbon. Auch unter den Gegnern Maimunis gab es solche, die die A. im Geiste und nach dem Muster Philos handhabten. So „Minchat Kenaot" 153: Von der Weltschöpfung bis zur Offenbarung am Sinai ist alles ein Gleichnis; selbst gewisse gesetzliche Bestimmungen sind symbolisch zu verstehen. Jakob b. Abba Mari Anatoli (Anfang des 13. Jhts.) deutet in seinem „Malmad ha-Talmidim" die Noah-Erzählung dahin, daß man sich vor der Flut der Sünden durch die Arche der guten Taten retten könne, die aus drei Stockwerken, dem mathematischen, physikalischen und philosophischen bestehe (Malmad ha-Talmidim 12a). Ähnlich wie bei Philo (de Abr. 236ff.) wird von Levi b. Abraham in der Schrift „Liwjat Chen" der Kampf zwischen den vier Königen und den fünf (Gen. 14, 9) psychologisch gedeutet. Es ist der Kampf der fünf Sinne gegen die vier Elemente. Doch stieß diese Art der A. auf heftigen Widerstand bei den Konservativen. So begnügt sich Gersonides mit einer philosophischen Deutung von Prov. und Hiob. Gegen Ende des 13. und Anfang des 14. Jhts. drang diese Richtung in Südfrankreich überall durch; in Portugal dagegen finden wir einen Allegoristen in David b. Jom Tob Ibn Bilia. In Polen tritt uns die A. im Estherkommentar „Mechir Jajin" des Mose Isserles entgegen. Achaschwerosch und Waschti sind Form und Materie, Haman der böse Trieb. In diesem Sinne wird das ganze Buch gedeutet.

Mit dem Aufleben der Mystik erfolgt zugleich der Aufstieg der A. Sie nimmt fortan einen neuen Charakter an, der sich mit keiner der bisher besprochenen Arten der A. vollkommen deckt; am nächsten kommt die mystische A. einerseits

der gnostischen, andererseits der Agada selbst (nicht der A. der Bibel in der Agada); der Wortlaut der Schrift wird weder aufgehoben (reine A.) noch symbolisch aufgefaßt (symbolische bzw. typologische A.); es werden vielmehr, anknüpfend an den Wortlaut, mystische Vorstellungen kosmogonischer und religionsphilosophischer Art in den Bibeltext hineingedeutet. Entsprechend der Einteilung in theoretische und praktische Kabbala (קבלה עיונית und קבלה מעשית) gestaltet sich dann auch die A., deren sich die praktische Kabbala in verschiedenen Stilarten bedient. Die Tendenz der geschilderten Interpretation findet sich bereits im „Sefer ha-Bahir" (in der ersten Hälfte des 12. Jhts. bekannt geworden) und setzt sich bis in die spätesten Werke chassidischer Autoren der Neuzeit fort. Im „Sefer ha-Bahir" finden wir folgende Auslegung von Gen. 1, 2: „Und die Erde war wüst und leer"; die Worte „war" und „leer" deuten auf die Präexistenz der Welt vor der Schöpfung. Obwohl Nachmanides (1194–1270) in seinem Bibelkommentar selten zur A. greift, hat er sich für deren Berechtigung eingesetzt. Sein Schüler, Bachja b. Ascher (gest. 1340) verfocht in seinem Kommentar zum Pentateuch (begonnen 1291) ganz besonders die Vorzüge der mystischen A. (סוד) gegenüber der wörtlichen Auslegung (פשט), der philosophischen A. (רמז) und der halachischen oder agadischen Deutung (דרוש); so erblickt er in den drei Wallfahrtsfesten drei Sefirot: im Pessachfeste die Liebe, im Wochenfeste die Barmherzigkeit und im Laubhüttenfeste die aus der Weisheit emanierende Gerechtigkeit (Kommentar zu Deut., ed. Riva di Trento, 256b). Dagegen hielt sich Jakob b. Ascher (gest. vor 1340), der sich in seinem Kommentar zum Pentateuch („Rimse Baal ha-Turim" und „Perusch al ha-Tora") ebenfalls auf Nachmanides stützt, jeglicher philosophischen und kabbalistischen A. fern. Midraschischen Charakter (zum רמז gehörig) haben die „Schriftzeichen R. Akibas" (אותיות דר' עקיבא), die den Sinn der Buchstaben ergründen wollen. In der einen der zwei Fassungen, die existieren, wird das Akrostichon zur A. herangezogen, ferner werden die Buchstaben in der Reihenfolge des Alphabets der Reihe nach analysiert; z. B. für א"ת findet sich: אמת למד פיך usw., für ל"ד: לב מבין לדעת. In der zweiten wird jeder einzelne Buchstabe in der umgekehrten alphabetischen Reihenfolge vorgeführt; jeder Buchstabe verlangt, daß die Tora mit ihm beginne, ת unter Hinweis auf תורה, ש auf שדי usw. Doch wird jeder abgewiesen, weil mit jedem auch ein Wort von schlimmer Bedeutung anfangen kann (תו, שקר usw.). Erst das ב besteht die Prüfung und wird angenommen, und das א dann damit vertröstet, daß am Sinai der Dekalog mit dem Wort אנכי beginnen werde.

Die Mystik, Frühzeit

Das „Sefer Jezira", eines der ältesten mystischen Werke, kennt neben dem phonetischen System viele andere Elemente der A. רוח war die erste Emanation Gottes und schuf ihrerseits Feuer und Wasser usw. Doch wurden diese zunächst nur potentiell bestehenden Elemente erst durch die Buchstaben אמ"ש, die sie repräsentieren, aktualisiert. Andere Buchstaben repräsentieren die Planeten usw. Ein Ausgleich zwischen dem Glauben an die Schöpfung aus dem Nichts und der Lehre von den Urelementen wird durch die Annahme einer doppelten Schöpfung versucht. Verwandtschaft mit gnostischen Elementen hat u. a. Graetz aufgedeckt. Das Alphabet und die zehn Sefirot bilden die zweiunddreißig Pfade, die in der 32maligen Erwähnung des Namens אלהים im Schöpfungsbericht angedeutet sind. Die Buchstaben deuten alles Existente an (Graetz, Gnostizismus u. Judentum 1846, 102–132).

A. im Sefer Jezira

Am meisten tritt die mystische A. im kanonischen Werke der Kabbala, dem Sohar, zutage; ja, sie bildet dessen ganzen Inhalt. Hier wird der Terminus PaRDeS (wörtlich „Paradies") geprägt, der aus den Anfangsbuchstaben der bereits erwähnten vier Arten der Schriftauslegung (Peschat, Remes, Derusch und Sod) besteht; als Unterbegriffe werden angeführt: 1. der Wortsinn, 2. Midrasch, 3. A., 4. philosophische A., 5. Zahlenwert der Buchstaben, 6. mystische A., und 7. höhere Eingebung; in der letzteren Art der A. stimmt der Sohar mit Philo (De Cherubim I, 9, 144; De Somniis I. 8, 627) überein. — Der Wortlaut der Bibel ist die äußere Hülle, in die sich die Tora kleidet, um den Menschen näher zu treten, wie auch die Engel irdische Gewänder anlegen, wenn sie in die niedere Welt hinabsteigen; die Toren sehen nur diese Hülle, die Vernünftigen den Leib (vgl. Ab. III, 28, wo die halachische und agadische Schriftauslegung „der Leib der Tora" genannt wird), die Weisen die Seele, das eigentliche Wesen der Tora, das zur messianischen Zeit sich allen offenbaren wird (Sohar III, 152, Behalotcha; vgl. Ginzberg MGWJ, 1898, 546). — Hier einige charakteristische Beispiele der A. des Sohar: „Irrig ist die Meinung, daß die Heilige Schrift weltliche Erzählungen enthalte" (Sohar III, 152a). Isaak ist die himmlische Freude (ibid. I, 135a), Edom die Trägheit der Materie (I, 135b). Die Kleider in Gen. 3, 12 sind die sinnliche Natur des Menschen (ibid. II, 229b). — Auch die Gesetze werden vereinzelt allegorisch umgedeutet: so ist unter dem Mann,

Sohar und sich ihm anschließende Werke

der seine Tochter als Sklavin verkauft (Ex. 21, 7), Gott zu verstehen, der die himmlische Seele in die Bande der Sinnlichkeit zwingt (Sohar II, 97a und b). — Der erste Autor, der den Sohar in seinem mystisch-allegorischen Kommentar zitiert, ist Menachem di Recanati (um 1320); ganz im Sinne des Sohar verfahren auch die antirabbinischen Kommentare zur Weltschöpfung in den beiden Werken „Pelia" und „Kana" (wahrscheinlich im 14. Jht. verfaßt); das gleiche gilt vom „Zioni" des Menachem b. Zion von Speyer (Anfang des 15. Jhts.).

Homiletik

Die mystische A. hat einen nachhaltigen Einfluß auch auf die Literatur der Darschanim (Prediger, ethische Schriftsteller) ausgeübt. Sie ist vor allem bei Isaak Arama (Ende des 15. Jhts.) vertreten; er begründet ihre Notwendigkeit (Chasut Kascha X) und betont dabei, daß der Wortlaut der Schrift nicht angetastet werden solle. Wir finden bei ihm die uns aus Philo bekannte A. über Sara und Hagar in veränderter Form wieder: Sara ist die Tora, Hagar die Philosophie (Chasut Kascha XI). Der erste Darschan in Italien, Jehuda Moscato (16. Jht.), macht ebenfalls ausgedehnten Gebrauch von der A.: so deutet er die Vorschriften über die Nasiräer dahin, daß der Mensch den Verlockungen dieser Welt entsagen solle, bis sein Haar gewachsen und er reif genug geworden sei, so daß irdische Dinge für ihn keine Gefahr mehr in sich schließen (Nefuzot Jehuda, Hom. 15). Ähnliche Gedankengänge, wie bei den Darschanim und im Sohar, finden wir auch bei Isaak Abravanel, der aber daneben Beispiele philosophischer A. im Sinne von Maimonides und Gersonides anführt, so besonders in seiner Auslegung des Schöpfungsberichtes (Komm. zu Gen. 3, 22, ed. Amsterdam, 34b): Adam weise auf Israel, das Paradies auf die Tora hin. Wir sehen hierbei, daß die A. bei Abravanel, ähnlich wie im palästinensischen Midrasch, typologischen Charakter trägt. — Stark vertreten ist die mystische A. im „Maggid Mescharim" des Josef Karo (1488–1575), dessen Inhalt wir bei seinem Schüler, R. Mose Cordovero, wiederfinden (vgl. Horodezky, Torat ha-Kabbala schel R. Mose Cordovero 307–311). — Noch ausgedehnteren Gebrauch von der A. machen die großen Kabbalisten des 16. und 17. Jhts. wie R. Isaak Luria, Vital und andere; Luria dehnt die A. sogar auf den „Schulchan Aruch" aus, indem er hinter sämtlichen darin enthaltenen Vorschriften einen geheimen Sinn vermutet. Besondere Erwähnung verdient Lurias Lehre vom Zimzum (Selbstkontraktion Gottes) bei der Schöpfung. Bei Luria spielt der Ausbau der Allegorien des Sohar eine große Rolle: Adam Kadmon, Atik Jomin, Seer Anpin usw. werden grundlegende Begriffe. Doch war die spekulative Mystik, die bei ihm auch Seelenwanderung und -schwängerung zu wesentlichen Bestandteilen hat, nur eine Vorbereitung zur praktischen Kabbala, die den תקון עולם herbeiführen soll.

Auch spätere Volksprediger, die nicht ausgesprochene Mystiker waren, bedienen sich der A. Zu erwähnen sind im 17. Jht. Efraim Salomo aus Łęczyca und im 18. Jht. Jonathan Eibeschütz in „Jaarat Debasch" und der Maggid von Dubno und Josef Kranz in seinen Predigten. Mit dem Aufblühen des Chassidismus erhielt die mystische A. einen neuen Anstoß, dessen Wirkungen sich bis heute erhalten haben. Als typisches Beispiel mag eine bei Philo oft wiederkehrende A., die Deutung von Deut. 21, 15 (über die beiden Frauen), dienen, die im „Eser Elijahu" (Warschau 1885) enthalten ist: die geliebte Frau ist die Materie, die ungeliebte der Geist; beide erzeugen Kinder, d. h. Taten, doch nur das Kind des Geistes soll als erstgeboren betrachtet und den anderen vorgezogen werden.

A. der Agada

Im agadischen Teil des Talmud und in den Midraschim finden wir oft Berichte über seltsame und unwahrscheinliche Begebenheiten der Vorzeit, die heute unter den Begriff der Volkssage oder Legende fallen würden. Neben der Volkssage stehen aber, besonders im bab. Talmud, Berichte von bedeutenden, gelehrten Männern (so z. B. von R. Josua b. Levi und vor allem von Rabba bar bar Chana; vgl. B. Bat. 73a–74a) über selbsterlebte Wunder oder phantastische Erscheinungen; diese riefen bald nach Abschluß des Talmud den Spott der Karäer und Meinungsverschiedenheiten unter den Rabbinen hervor. — Bei den Gaonen bemerken wir zwei Richtungen: die einen fassen alle solche Berichte wörtlich auf; die anderen wollen nicht zugeben, daß derartige Wunder, die die biblischen übertreffen, einzelnen Personen zuteil geworden sein, und legen daher alle wunderbaren Erzählungen der Agada als Träume aus. (Vgl. Harkavy, Einleit. zu Teschubot ha-Geonim, ed. Mekize Nirdamim, 1886, S. XVIff.). Zu der letzteren Ansicht bekannte sich die Mehrzahl der Gaonen, sowie auch R. Jom Tob Ischbili (Ritba) und viele andere (vgl. Chajes, Einleit. zur Agada im „En Jakob", ed. Wilna 1893). Eine neue Richtung in der Deutung der Agada inaugurierte Maimonides in seinem Mischnakommentar (Einleit. zum Traktat Seraim); auch gegenüber der Agada wendet er, wie in der Deutung der Bilder der Bibel (Anthropomorphismen usw.), die Methode der philosophisch-ethischen Allegorese an. Diese Methode wurde von seinem Sohn

Abraham weiter entwickelt (vgl. dessen Abhandlung über die Agada in der obenerwähnten Ausgabe des „En Jakob"). — In der Tat gibt es Erzählungen der Agada, die diese Auffassung nahelegen, so die folgende: R. Josua b. Levi traf den Propheten Elijahu am Eingang der Höhle des Simeon b. Jochai und fragte ihn, wann der Messias käme; der Prophet sandte ihn nach Rom, wo sich der Messias unter den Bettlern aufhielt und auf die Frage des R. Josua, wann er erscheinen würde, antwortete: heute. Bei der Rückkehr R. Josuas nach Palästina, klagte er dem Propheten Elijahu, der Messias habe ihm die Unwahrheit gesagt, doch der Prophet erwiderte: „Du hast ihn nicht verstanden: heute, wenn ihr auf seine Stimme höret (Ps. 95, 7) — das meinte der Messias" (Sanh. 98a; vgl. den Kommentar von Edels z. St. in „En Jakob", sowie Schatzkes „ha-Mafteach" II, 39b). Der allegorische Sinn dieser Erzählung tritt deutlich zutage; unklar sind verschiedene Nebenumstände, die möglicherweise bei einer besseren Kenntnis der damaligen Verhältnisse (3. Jht.) verständlicher wären. Wir wissen jedenfalls, daß R. Josua b. Levi tatsächlich in Rom war, wo ihm besonders das Elend der Armen neben dem Luxus der Reichen auffiel (Lev. r., 27, 1). — Die durch Maimonides geschaffene Richtung der A. hatte viele Anhänger, von denen eine umfassende Literatur über dieses Thema begründet wurde; seine Gegner im 13. und 14. Jht. erklärten jedoch die A. als Methode der Deutung für Ketzerei.

C. Siegfried, Philo aus Alexandrien als Ausleger d. AT 1875; *Bréhier*, Les idées philosoph. et relig. de Philon, a. A. 1908, 45ff.; *Z. Lauterbach*, JQR 1910, S. 291–333, 503–531; *Bacher*, D. Bibelexeg. der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni 1892; *idem*, D. Bibelexegese M. Maimunis 1896; *idem*, D. Bibelexeg. v. Anf. des 10. b. Ende d. 15. Jhts.; *Winter-Wünsche*, Jüd. Lit. II, 239ff.; *idem*, L'Exégèse bibl. dans le Zohar, REJ XXII, 33–46, 219–229; *Lewinsohn*, Serubabel; *idem*, Bet Jehuda; *Schatzkes*, ha-Mafteach (Warschau 1863); *J. Schereschewsky*, Kur la-Sahab (Wilna 1865) u. a.; *Eben Tuschija*, 1908 (anonym); *L. Ginzberg*, JE 403–411; *idem*, mit Ergänzung v. *Katzenelsohn* u. *Dubnow*, Jewr. Enz. I.

K. E. St.

ALLEGRO PORTO, jüd. Musiker u. Komponist, lebte Ende des 16. und Anfang des 17. Jhts. in Mantua, wo er am Theater der Herzoge Gonzaga wirkte. Er veröffentlichte eine Sammlung von Gesängen: „Nuove Musiche" (Venedig 1619) und zwei Sammlungen: „Madrigali à 5 voci" (Venedig 1625).

Emil Vogel, Bibliothek der gedruckten weltlichen Musik Italiens; *Ed. Birnbaum*, Jüd. Musiker am Hofe von Mantua von 1542–1628 (Wien 1893).

I. Sch.

ALLEN, JOHN (1771–1839), englischer Geistlicher und Schriftsteller. Seine Schrift „Modern Judaism, or a brief account of the Opinions, Traditions, Rites and Ceremonies of the Jews in Modern Times" (London 1816; 2. Aufl. 1830) beleuchtet die jüdischen Religionsgesetze, Bräuche und Gebete vom christlichen Standpunkt aus. Das „moderne", d. i. das nachbiblische Judentum erscheint ihm als „eine schwere Täuschung". Besonders scharf wendet er sich gegen die Rabbiner, die das jüdische Volk, für welches A. Sympathien zu besitzen behauptet, davon abgehalten hätten, den wahren Messias zu erkennen. Das letzte Kapitel der Schrift behandelt kurz die Karäer. Das Buch war seinerzeit in christlichen Kreisen populär und wurde von der Kritik als das beste Werk über „modernes" Judentum in englischer Sprache bezeichnet.

Dict. of National Biography, s. v. W.

ALLENBY, EDMUND HENRY HYNMAN, Viscount, britischer Feldmarschall, geb. 23. April 1861, nahm teil am Burenkrieg (1899–1902), erhielt 1915 im Weltkrieg (1914–18) das Kommando der III. englischen Armee in Frankreich und übernahm Juni 1917 das Oberkommando der englischen Armee in Ägypten und Palästina. Oktober 1917 eroberte er Beer Scheba, sodann Jaffa und zog am 9. Dezember in Jerusalem ein. September 1918 unternahm er eine neue Offensive gegen die türkische Armee in Nord-Palästina und besiegte sie bei Megiddo; er eroberte darauf Damaskus und Aleppo und brach den türkischen Widerstand vollständig. A.s Siege bewirkten die Loslösung Ägyptens und Syriens von der Türkei und entschieden den Sieg der Entente auf diesem Kriegsschauplatz. Er wurde dafür zum Feldmarschall und englischen Peer ernannt mit dem Titel: „Viscount A. of Megiddo and Felixstowe". 1919 wurde er britischer High-Commissioner in Ägypten und verblieb auf diesem Posten bis 1925.

A.s Haltung zum Zionismus und zur Balfour-Deklaration war anfangs skeptisch und wenig wohlwollend. Später gelang es Chajim Weizmann, A. zu einer freundlicheren Gesinnung dem Zionismus gegenüber zu bewegen; im Juli 1918 nahm A. an der Feier zur Legung des Grundsteines der hebräischen Universität teil, und in den nachfolgenden Jahren hat er seine positive Stellung durch wiederholte Kundgebungen, u. a. auch durch seine Beteiligung an der Eröffnung der Universität in Jerusalem, zum Ausdruck gebracht. Eine Straße in Tel-Awiw trägt seinen Namen.

Who's who 1927; *Encyclopaedia Britannica* New Vols. I (1926) s. v.

G.-J.

ALLENSTEIN, Stadt in Ostpreußen. Seit 1780 wohnten Juden in A., aber außerhalb der Stadt, seit 1813 durften sie innerhalb derselben wohnen. 1818 erhielten sie die Erlaubnis zum Grunderwerb zur Anlegung eines Friedhofes, jedoch erst 1862 Korporationsrechte für die Gemeinde. Die Synagoge wurde im J. 1877 erbaut. Das israelitische Altersheim wurde 1907 errichtet. Der „Verband Ostpreußischer Synagogengemeinden" hatte seinen Sitz in A. bis 1913. 1925 lebten in A. ca. 600 Juden bei einer Gesamtbevölkerung von rund 40000.

E. S. N.

ALLENTOWN, Stadt in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, im Staate Pennsylvanien. In den Jahren 1917–18 wurde die jüd. Bevölkerung in A. auf 1200 geschätzt. Die Zählung von 1920 ergab eine Gesamtbevölkerung von 73,502 Personen; 1261 Juden gaben dabei als ihre Muttersprache jiddisch an. In A. gibt es eine hebräische Schule und eine Federation of Jewish Charities.

Amer. Jew. Year Book 5687. W.

ALLERHAND, MORIZ (Moses), Jurist, geb. 28. Juni 1868 in Rzeszow. A. ist ordentlicher Professor der Lemberger Universität, Mitglied der polnischen Kodifikationskommission und des Staatsgerichtshofes, sowie Regierungskommissar der jüd. Kultusgemeinde in Lemberg. Seine erste Arbeit „Zivilprozessuale Erörterungen" erschien 1896. Die späteren sehr zahlreichen in polnischer Sprache geschriebenen Werke betrafen das Namenrecht, Pfandrecht, prozeßrechtliche Fragen, das Konkursrecht und das Eherecht. In der 1911 erschienenen polnischen Festschrift zur Jahrhundertfeier des österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches veröffentlichte A. eine Abhandlung über jüd. Ehescheidungen in Österreich. Ferner schrieb A. Aufsätze, Rezensionen und Glossen zu Entscheidungen. Für die Kodifikationskommission lieferte A. folgende Beiträge: Bemerkungen zum Entwurf eines internationalen Privatrechtes, über die Todeserklärung, über Schiedsgerichte, über außerordentliche Prozesse und über die interne Gerichtsbarkeit. Diese Arbeiten sind in den Publikationen der Kodifikationskommission gedruckt. In der hebräischen Gedenkschrift für Mose Feuermann (Lemberg 1926) veröffentlichte A. eine Abhandlung über das Levirat. Außerdem verfaßte er einige Abhandlungen über ethnographische Fragen, darunter einige, die das Leben der Juden betreffen, so z. B. über den Eid einer schwangeren Frau, über das Sabbatjahr und über Scheidungen, die zum Schein vorgenommen werden.

W.

ALLGEGENWART GOTTES s. Attribute; Religionsphilosophie, jüdische.

ALLGEMEINE JÜDISCHE KOLONISATIONS-ORGANISATION (A.J.K.O.), 1908–9 in Berlin ins Leben gerufen. Sie bezweckte die Zusammenfassung aller Kreise der Judenheit für die Kolonisation Palästinas. Die A.J.K.O. breitete sich hauptsächlich in Deutschland aus und hatte auch Zweigkomitees in Rußland, Polen, Österreich und England; sie gründete im Laufe der Jahre eine Reihe von Tochterinstitutionen, so: die „Orient Colonising Co.", das „Hilfskomitee für Palästina", die „Israelitisch-Osmanische Union" und mehrere Bodenerwerbsgenossenschaften in Rußland und Polen. Gemeinsam mit den letzteren legte sie den Grund zu der Kolonie „Kefar Urija". 1914 berief sie eine „Jüdische Kolonisations-Konferenz" ein, die aber abgesagt werden mußte, da der Weltkrieg ausbrach. Während der Kriegsjahre bemühte sich die A.J.K.O., von der türkischen Regierung weitgehende Konzessionen für die Bildung eines jüd. Zentrums in Palästina zu erlangen. Nach Schluß des Weltkrieges stellte die A.J.K.O. ihre Tätigkeit ein. Der Begründer der A.J.K.O., Alfred Nossig, war Vorsitzender des geschäftsführenden Ausschusses; Präsident der Organisation war Gerson Simon.

G.-J.

ALLGEMEINE ZEITUNG DES JUDENTUMS, deutsch-jüd. Zeitschrift, wurde als „unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse" im J. 1837 von Ludwig Philippson gegründet und erschien ursprünglich dreimal, später einmal wöchentlich. Die A. wurde von ihrem Begründer bis zu seinem Tode im J. 1889, also insgesamt 52 Jahre lang, herausgegeben und trotz eines größeren Stabes von Mitarbeitern zum weitaus größten Teile von ihm selbst geschrieben und redigiert. Die A. diente von Anfang an als Tribüne der verschiedensten Meinungen und Richtungen im Judentum. Erst nachdem die einzelnen jüdischen Parteien sich eigene Organe geschaffen hatten, trat der von der Zeitung lange vertretene Standpunkt der gemäßigten geschichtlichen Reform des offenbarungsgläubigen Judentums hinter einen ausgesprochenen Liberalismus zurück. Diese Wandlung erfolgte weniger unter dem ersten Nachfolger Philippsons, Gustav Karpeles (Redakteur 1890–1909), als vielmehr unter der späteren Redaktion, die Ludwig Geiger versah (1910–1919). Nach dessen Tode übernahm die

Redaktion Albert Katz; bald danach, im J. 1921, wurde das Erscheinen der A. eingestellt. Unter den Nachfolgern Philippsons wurde die A. im Verlage von Rudolf Mosse herausgegeben. Die A. gehört zu den ersten jüdisch-publizistischen Zeitschriften in Mittel- und Westeuropa und hatte in ihren ersten Jahren einen merklichen Einfluß auch auf außerdeutsche Länder, einschließlich Osteuropas. Wichtige Anregungen im jüdischen Leben gingen von ihr aus, so u. a. die Forderung einer jüdisch-theologischen Fakultät, was dann zur Begründung der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums führte; die Anregung zur Gründung des „Israel. Schul- und Predigtmagazins", der „Bibelanstalt für Israeliten", in der Philippsons große Bibelübersetzung mit Einleitungen und Kommentar erschien, ferner des „Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur" (1853), das in achtzehn Jahrgängen etwa achtzig Werke herausgab. Insbesondere stand die A. in vorderster Linie im Kampf des deutschen Judentums um die Verwirklichung der Emanzipation.

Jost, Neuere Geschichte der Israeliten III, 149–156; *Philippson*, Neueste Geschichte des jüd. Volkes I, 185ff; *Elbogen*, Ludwig Philippson 1912.

G.-J. S. Sa.

ALLIANCE s. Kolonien, landwirtschaftliche (Vereinigte Staaten von Nord-Amerika).

ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, interterritoriale jüd. Weltorganisation, 1860 in Paris begründet. Unter dem Eindruck der Judenverfolgungen im Orient trat bereits 1853 Julius Carvallo für die Einberufung eines „Congrès Israélite" ein. Isidor Cahen, Herausgeber der „Archives Israélites", und der Rabbiner Aristide Astruc propagierten ebenfalls die Idee der jüd. Solidarität im Hinblick auf die politische Entrechtung und den kulturellen Rückstand der Juden im Osten. — Die ersten Aufrufe zur Begründung einer Gesellschaft erließ M. S. Bloch im Februar 1860. Im Mai dieses Jahres traten 17 Pariser Juden zusammen und wählten aus ihrer Mitte ein provisorisches Organisationskomitee, bestehend aus Aristide Astruc, Isidor Cahen, Julius Carvallo, dem Advokaten Narcisse Leven (Sekretär von Crémieux), Prof. Eugène Manuel und Charles Netter. In dem Aufruf des Komitees wurden als Aufgaben der A. bezeichnet: „Die Verteidigung der Ehre des jüdischen Namens gegen jeglichen Angriff, die Ermunterung zum Handwerk, der Kampf gegen Unwissenheit und Laster, Eintreten für die Emanzipation der Juden und deren Befestigung durch geistige und sittliche Wiedergeburt." Der Ausspruch כל ישראל ערבים זה בזה (alle Juden bürgen für einander) wurde zum Wahlspruch der neuen Gesellschaft. Der Aufruf wurde in deutscher, arabischer und hebräischer Übersetzung verbreitet. Die Gründung der A. wurde in Frankreich, Algerien und Italien mit Enthusiasmus begrüßt; die deutsche Judenheit verhielt sich kühl, und in Österreich stieß die Propaganda auf große Schwierigkeiten bei den Staatsbehörden, die in der neuen Gesellschaft eine gegen den Staat gerichtete Bewegung mit revolutionären Tendenzen erblickten (s. Allianz, Israelitische). Ende 1860 wurde die A. mit einem 23-gliedrigen Zentralkomitee in Paris gegründet, das laut Statuten aus Vertretern aller Länder sich konstituiert.

Konstituierung und Programm

Auf die Initiative von Adolphe Crémieux hin eröffnete die A. einen Kampf für die Gleichberechtigung der Juden in den Ländern, in denen sie diese noch nicht errungen hatten. Noch zur Zeit ihrer Gründung intervenierte die A. beim Jonischen Senat zugunsten der griechischen Juden. Kurz darauf trat sie gegen die Verfolgung der Juden im Kirchenstaat auf. Sie richtete eine Denkschrift an König Viktor Emanuel, dessen Kanzler Cavour am 3. Okt. 1860 die Freilassung des gewaltsam zum Christentum bekehrten Knaben Edgar Mortara in Aussicht stellte. Die A. veranlaßte auch die französische Regierung, mit der Schweiz solange keinen Handelsvertrag abzuschließen, bis den zugereisten französischen Juden Gleichberechtigung zugesichert würde, und setzte es 1866 durch, daß alle Beschränkungen bezüglich des Niederlassungsrechtes in der Schweiz aufgehoben wurden. Besondere Aufmerksamkeit widmete die A. seit 1861 der Verbesserung der Lage der Juden in den Balkanländern, in Serbien und Rumänien. Sie war bemüht, die rumänischen Staatsmänner in Paris und den regierenden Fürsten durch Vermittlung der französischen Regierung zur Durchführung der Emanzipation der Juden in Rumänien zu veranlassen. 1866 ging Crémieux nach Bukarest, wo er von der rumänischen konstituierenden Versammlung die Abänderung der gesetzlichen Beschränkungen in der neuen Konstitution forderte. Auf den Vorschlag des Berliner Komitees der A. wurde 1872 eine Konferenz nach Brüssel einberufen, zu der Vertreter aus Frankreich, Deutschland, Belgien, Holland und Amerika erschienen, und die unter dem Vorsitz Crémieux' über die Judenfrage auf dem Balkan beriet. Die Fürsten von Serbien gaben Vertretern der A. die Zusicherung, die Gleichbe-

Politische Tätigkeit

rechtigung der serbischen Juden zu verwirklichen; trotzdem ergab sich die Notwendigkeit, die Vermittlung der Großmächte in Anspruch zu nehmen. — Am 22. Nov. 1869 wurde ein Protest Englands, Österreichs, Frankreichs und Italiens beim serbischen Fürsten gegen die Aufrechterhaltung der beschränkenden Gesetze von 1856 und 1861 in der neuen Verfassung eingelegt. 1872 erklärte Fürst Milan Obrenowitsch den Vertretern der A., daß er die Emanzipation der serbischen Juden verwirklichen werde. In Rumänien wurde ein Erfolg erst später erzielt. Gemeinsam mit der Anglo-Jewish Association und dem in Berlin unter Vorsitz von Prof. Lazarus stehenden Rumänenkomitee überreichte die A., die durch Charles Netter, Veneziani und S. Kahn vertreten war, dem Berliner Kongreß am 5. April 1878 ein Memorandum über die Judenfrage in den Balkanstaaten. Es gelang auch, die verfassungsmäßige Gleichberechtigung der Juden Serbiens (Artikel XXXV des Berliner Vertrags vom 13. Juli 1878), Bulgariens (Artikel XX) und Rumäniens (Artikel XLIV) mit den übrigen Einwohnern dieser Länder durchzuführen. Als sich Rumänien weigerte, den Artikel XLIV des Berliner Vertrages anzuerkennen, setzte die A. ihre Interventionspolitik fort. Ferner intervenierte die A. mehrfach zugunsten der Juden in Algerien, Marokko, Tunis, Persien (in den Jahren 1873–1898), der Türkei und Rußland, besonders bei der Ritualmordaffäre von Saratow (1861–63). Auch anläßlich der Ritualmordprozesse in Tisza-Eszlár (1882) und Polna (1899) erfolgten Interventionen der A. 1902 unterstützte die A. die Intervention der Anglo-Jewish Association sowie des American Jewish Committee zugunsten der rumänischen Juden, ebenso im Sommer 1913 nach dem Balkankrieg bei der Schließung des Bukarester Friedens. Auch bei der Konferenz in Madrid (1880) zur Regelung der marokkanischen Frage wurde von der A. im Einvernehmen mit englisch-jüdischen und amerikanisch-jüdischen Kreisen die Frage der marokkanischen Juden aufgeworfen und die Forderung gestellt, daß diesen volle religiöse und bürgerliche Freiheit sowie entsprechender Schutz gewährt werden sollte. In den Vertrag von Madrid (6. Juli 1880) wurden Bestimmungen betreffend den Schutz der Protegierten aufgenommen. Am 18. Sept. 1880 wurde den Juden und Christen auch von der marokkanischen Regierung volle Freiheit zugesichert. Als dann 1906 die Konferenz in Algeciras stattfand, wurde auf Veranlassung der A. wiederum die Frage der marokkanischen Juden erörtert (s. Algeciras). Die A. überreichte dem spanischen Außenminister Duc d'Almodovar del Rio eine Denkschrift, in der sie die Verbesserung der Lage der marokkanischen Juden verlangte. Im Juli 1918 lenkte die A. in einer Denkschrift die Aufmerksamkeit der französischen und englischen Regierung auf die Lage der Juden in Rußland und Rumänien. Sie verlangte bei der bevorstehenden Friedenskonferenz die Verankerung der Gleichberechtigung dieser Juden in den diesbezüglichen Friedensverträgen, und, in ihren 1919 an die Friedenskonferenz gerichteten Memoranden, die Zuerkennung der bürgerlichen und politischen Rechte an die Juden in einer Form, die den betreffenden Regierungen nicht mehr die Möglichkeit geben würde, sich dieser Verpflichtung zu entziehen; ferner Zuerkennung jener speziellen Rechte, die allen anderen Rassen- und Religions-

Emblem der Alliance Israélite Universelle

minoritäten zugebilligt wurden. Nach den Judenpogromen in Galizien (1918-19) leitete die A. eine Protestaktion ein und forderte rascheste Abhilfe. Eine Delegation der A. und der englischen Juden begab sich im Juli 1919 zum damaligen polnischen Ministerpräsidenten Paderewski und führte über die Mißhandlungen der Juden Beschwerde. Nach der Konstituierung des Völkerbundes setzte die A. zur Wahrung ihrer Interessen in Genf einen speziellen Vertreter in der Person des Rabbiners Ginsburger ein und intervenierte von Fall zu Fall, im Einvernehmen mit dem englischen Joint Foreign Committee, in jüdischen Angelegenheiten.

Charitative Tätigkeit

Als bei der Hungersnot in Rußland im J. 1869 das Elend der Juden immer größer wurde, hatte die A. eine Hilfsaktion eingeleitet; eine Konferenz in Berlin traf die Maßnahmen zur Regelung der jüd. Auswanderung und setzte Komitees in Königsberg, Memel und Köln ein. Während der Judenverfolgungen in den Jahren 1881–82 sammelte die A. Mittel für die Opfer der Pogrome und traf Maßnahmen zu einer Regelung der Auswanderung nach Amerika, im Einvernehmen mit dem Board of Delegates in New York und den amerikani-

schen charitativen jüd. Gesellschaften. Über 20000 jüd. Flüchtlinge wurden nach Amerika gebracht, 1000 Emigranten in kleinen Ackerbaukolonien angesiedelt. Als in den Jahren 1903 und 1905 eine größere Auswanderung russischer Juden einsetzte, beteiligte sich die A. an den Maßnahmen zur Regelung derselben. Sie nahm an der Frankfurter Konferenz vom 3.–4. Dez. 1904 teil, die ein Zentralbureau für jüd. Auswanderungsangelegenheiten einsetzte, mit dessen Leitung der Hilfsverein der Deutschen Juden und die Großloge für Deutschland betraut wurden. Die A. half auch Nichtjuden. Im J. 1860 führte sie eine Hilfsaktion zugunsten der nach den Christenverfolgungen im Libanon notleidenden Christen durch. In den letzten Jahren wandte die A. ihre charitative Tätigkeit auf die Bekämpfung der Notlage der Juden in Rußland, sowie auf die Hilfe für jüd. Flüchtlinge, Pogromwaisen und Emigranten.

Auf Veranlassung von Salomon Munk, der schon bei seinem Besuch in Ägypten im J. 1840 mit Montefiore und Crémieux die Notwendigkeit der Errichtung jüdischer Schulen im Orient einsah, entfaltete die A. eine umfassende Kulturtätigkeit. 1862 begründete sie in Tetuan (Marokko) ihre erste Schule. Darauf wurde 1864 eine Schule in Tanger begründet, 1865 Schulen in Bagdad und Damaskus. In den J. 1865–1880 errichtete die A. Schulen in Bulgarien, Rumänien, der europäischen und asiatischen Türkei, Ägypten, Marokko, Tunis und Persien. 1867 wurde in Paris die „École normale Israélite orientale" begründet, die aus dem Schülermaterial der A.-Schulen die Geeignetsten auswählte, um sie zu Lehrern auszubilden. 1897 eröffnete die A. in Konstantinopel unter Leitung des Rabbiners Abraham Danon ein Rabbinerseminar. Das Rabbinerseminar wurde 1903 als öffentliche Lehranstalt anerkannt. 1880 hatte die Alliance 34, 1890 54, 1899 94, 1908 144 Schulen mit 40000 Schulkindern. 1914 bestanden 170 Schulen mit 48000 Schülern, ferner 33 Lehrlingsschulen mit 1400 Knaben und Mädchen zur Erlernung von Handwerken und sonstigen Fertigkeiten. Im J. 1923 unterhielt die A. in Ägypten 2 Schulen (281 Schüler), Algerien 6 (2415), Bulgarien 1 (174), Griechenland 11 (3062), Marokko 17 (4145), Mesopotamien 5 (3075), Palästina 11 (2496), Insel Rhodos 2 (831), Syrien 8 (2955), Tripolis 2 (287), Tunis 7 (3456), europäische Türkei 17 (6990), asiatische Türkei 11 (2985), sonstige Schulen 3 (680). Zur Fortführung des Schulwesens erhielt die A. größere Subventionen von Baron Hirsch. Die Schulen der A. sind durchweg unentgeltliche Volksschulen, in denen neben den allgemeinen Lehrfächern auch die Landessprache, jüd. Religion, Geschichte und die hebräische Sprache gelehrt werden. Die Unterrichtssprache ist französisch. Von Kindern wohlhabender Eltern wird ein entsprechender Lehrbeitrag erhoben. Das Budget der A.-Schulen beläuft sich jährlich auf ungefähr 4000000 Franken, wozu die A. allein $1^1/_2$ Millionen Fr. beiträgt. Der Rest wird von den Gemeinden und durch Schulgelder aufgebracht. In vielen Fällen hat die A. jüd. Gemeinden, die nicht über die erforderlichen Geldmittel verfügten, Zuschüsse gewährt, um die Errichtung jüd. Volksschulen auf diese Weise zu ermöglichen. — Im J. 1866 wurden der A. Vorschläge unterbreitet — unter anderen überreichte auch Moses Heß ein Projekt über die Kolonisation Palästinas (erschienen als Denkschrift u. d. T. „Projet de la Colonisation de la Terre Sainte" in Archives Israélites 1867, 279) — in Jerusalem und anderen Städten des Landes landwirtschaftliche Schulen zu eröffnen. Danach regte Charles Netter die Gründung einer Ackerbauschule in der Nähe von Jaffa an. Er begab sich nach Konstantinopel, wo er am 5. April 1870 einen Firman erwirkte, kraft dessen die türkische Regierung der A. auf unbestimmte Zeit 240 Hektar Land in der Nähe von Jaffa zu einer Jahrespacht von 7500 Piaster überließ. Die landwirtschaftliche Schule, die bald unter dem Namen „Mikwe Jisrael" eröffnet wurde, gewann eine große Bedeutung für die Kolonisation Palästinas. 1895 wurde eine ähnliche landwirtschaftliche Schule in der Nähe von Tunis, in Djedeida, begründet, wo jüd. Zöglinge aus Algier, Marokko und Tripolis in der Landwirtschaft unterwiesen wurden. Die A. bekundete ein Interesse für jüd. Schulwesen auch in Ländern, wo sie nicht unmittelbar auf die Leitung der Schulen Einfluß nahm. So regte sie 1863 die Gründung der Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung unter den Juden in Rußland an.

Schulwesen

Folgendes Verzeichnis bietet eine Übersicht über den Stand des gesamten Schulwerks der A. im J. 1926.

Ägypten: Schule in Tanta mit 250 Kindern. Algerien: Schulen in Algier, Konstantine, Oran, Medea, Setif, Tlemcen mit einer Gesamtzahl von 2616 Kindern. In den Anstalten der A. in diesem Lande wird nur Moral- und Religionsunterricht erteilt, da die jüd. Kinder dort die öffentlichen Schulen besuchen. Bulgarien: Schule in Schumla mit 153 Kindern. Frankreich: Lehrerseminar in Paris mit 48 Hörern; Schule in Versailles mit 18 Mädchen; Bischoffsheim-Schule in Paris mit 15 Mädchen. Grie-

chenland: Schulen in Dimotiko, Janina, Saloniki, Serres mit einer Gesamtzahl von 2672 Kindern. Marokko: Schulen in Casablanca, El-Ksar, Fez, Larache, Mazagan, Mogador, Marrakesch, Meknes, Uezzen, Rabat, Saffi, Sale, Tanger, Taurirt, Tetuan mit einer Gesamtzahl von 8858 Kindern. Mesopotamien: In Bagdad und Basra bestehen fünf Schulen der A. mit einer Gesamtzahl von 3821 Kindern. Palästina: Schulen in Haifa, Jaffa, Jerusalem, Safed und Tiberias mit einer Gesamtzahl von 3300 Knaben und Mädchen. Die Ackerbauschule Mikwe Jisrael hat 180 Kinder, alle im Internat; die Gewerbeschule in Jerusalem 80 Kinder, von diesen 30 im Internat. Persien: Schulen in Hamadan, Ispahan, Teheran, Buschir, Brudjerd, Schiras, Kirmanschah, Mohammere, Seneh mit einer Gesamtzahl von 4000 Kindern. Syrien: Schulen in Aleppo, Beirut, Damaskus, Saida mit einer Gesamtzahl von 2612 Kindern. Tripolis: eine Schule mit 224 Kindern. Tunis: Schulen in Sfax, Sousse, Tunis mit einer Gesamtzahl von 3642 Kindern. Europäische Türkei: Schulen in Adrianopel, Konstantinopel, Kirklar-Eli, Rodosto, Tschorlu mit einer Gesamtzahl von 6072 Kindern. Asiatische Türkei: Schulen in Brussa, Smyrna, Tireh mit einer Gesamtzahl von 1571 Kindern.

Die A. hat Expeditionen zur Erforschung der Lage der Juden in Abessinien, Marokko, Tunis und Persien ausgesandt. 1867 wurde Josef Halevy und 1908 Chacham Baschi Nahum nach Abessinien geschickt. 1910 sandte die A. eine Kommission nach Jemen, unter Leitung des Direktors der Beiruter A.-Schule, Jomtob Semach, um die Lage der jemenitischen Juden zu studieren und die Frage der Eröffnung einer Schule in Sanaa zu prüfen. 1925 regte die A. eine Aktion zur religiösen Erziehung der in Portugal lebenden Marannen an. Auch wissenschaftliche Interessen wurden von ihr gefördert. Auf Anregung ihres Sekretärs, des Historikers Isidore Loeb, wurde im Bureau der A. eine Bibliothek begründet, die neben einem großen Bücherbestand (über 3000 Bände) auch wertvolle Manuskripte besitzt. Von 1862–1913 gab die A. Bulletins heraus, die 1865 bis 1893 halbjährlich erschienen. Seit 1921 erscheint ein Organ der A. u. d. T. „Paix et Droit".

Wissenschaftliche Interessen

Die Interterritorialität der A. führte von Anfang an zu einer heftigen Kampagne der judenfeindlichen Presse gegen sie; sie wurde als eine Verschwörung der Juden zur Erlangung der Weltherrschaft hingestellt. Daher vermochte auch nicht die A. den Widerhall in Deutschland zu finden, den sie in Frankreich und Italien aus gelöst hatte. Als 1870, während des Deutsch-Französischen Krieges, die leitenden Persönlichkeiten der A. den französischen Charakter derselben betonten, beschlossen die deutschen Mitglieder in einer Konferenz in Berlin (Dez. 1872), eine besondere „Israelitische Allianz in Deutschland" mit dem Sitze in Berlin zu gründen, die allerdings dem Pariser Zentralkomitee unterstellt sein sollte. Da dieser Beschluß der Pariser Zentrale abgelehnt wurde, gelangte man zu der Vereinbarung, die 1903 zur Gründung einer deutschen Konferenzgemeinschaft der A. mit einer gewissen Autonomie führte. Sie hatte zunächst ihren Sitz in Frankfurt a. M., wo alljährlich ihre Tagungen stattfanden. An der Spitze der Konferenzgemeinschaft standen u. a. L. M. Goldberger und Charles Hallgarten. Im J. 1907 wurde die Zeitschrift „Ost und West" zum Organ der deutschen Konferenzgemeinschaft, deren Geschäftsstelle als Deutsches Büro der A. nach Berlin verlegt wurde. Es bestanden ferner Lokalkomitees im Reiche. Am 28. Jan. 1912 fand eine Zusammenkunft der Mitglieder der Konferenzgemeinschaft und der Lokalkomitees statt, in der beschlossen wurde, ein Landeskomitee in Deutschland zu begründen, das in acht Bezirke zerfiel. Am 13. April 1913 konstituierte sich in Berlin die freie Organisation der A. mit dem Zwecke, eine einheitliche Propaganda in Deutschland zur Werbung neuer Mitglieder durchzuführen. Seit 1903 erschienen Jahresberichte über die Tätigkeit der A. in deutscher Sprache. Der Ausbruch des Weltkrieges im J. 1914 hat dann die Tätigkeit des Deutschen Landeskomitees der A. vollständig unterbunden.

Organisation und Finanzen

Die österreichischen Mitglieder lösten sich 1873 von der A. los und gründeten die „Israelitische Allianz in Wien" (s. Allianz, Israelitische); die englischen Juden hatten bereits vorher (1871) die „Anglo-Jewish Association in connexion with the Alliance Israélite Universelle" gegründet. Durch diese Sondergründungen hatte die A. als Vorkämpferin für die Idee der Solidarität der Judenheit in der ganzen Welt viel eingebüßt; sie entfaltete aber weiterhin ihre Tätigkeit im Einvernehmen mit ihren Tochterinstitutionen. 1900 wurde Nissim Behar nach Amerika delegiert, wo er Zweigvereine der A. gründete. 1910 bestanden in Amerika acht Zweigvereine. Im ersten Jahr ihres Bestehens zählte die A. 850 Mitglieder, davon 700 allein in Frankreich, 1862 — 1100, 1870 — 12000, 1875 — 20000, 1885 — 30000, 1927 — 40000. An Einnahmen hatte die Alliance im J. 1866 35000 Franken. Im weiteren Verlauf

ihrer Entwicklung steigerten sich die Einnahmen und Ausgaben der A., was durch folgende Tabelle veranschaulicht wird:

	Einnahmen Fr.	Ausgaben Fr.
1868	67 028	60 411
1870	99 363	90 937
1880	280 013	251 510
1890	666 386	650 000
1900	1001 832	1229 496
1910	1610 100	1632 730
1920	1746 000	1978 000
1926	3782 500	3680 000

In den letzten Jahren wurden die Fonds der A. durch zahlreiche Legate vergrößert, darunter das im J. 1910 zugekommene Legat der Baronin Hirsch im Betrage von 16 Millionen Franken. — Den Vorsitz im Zentralkomitee der A. führten L. J. Königswarter (1860–63), Crémieux (1863–1867), Salomon Munk (1868), Crémieux (1868–80), S. H. Goldschmidt (1882–98) und Narcisse Leven (1898–1915). Gegenwärtig (1928) ist Sylvain Lévi Vorsitzender des Zentralkomitees, Vizepräsidenten sind Arnold Netter und Eugène See. Generalsekretär ist Jacques Bigart.

L'Alliance Isr. Univ. publié à l'occasion du 25-e anniversaire de sa Fondation, Paris 1885; *Die allgemeine Israelitische Allianz*, Bericht des Zentralkomitees über die ersten 25 Jahre (1860–1885), Berlin 1885; *La Grande Encyclopédie* II, p. 375–76; *N. Leven*, Cinquante ans d'histoire, L'Alliance Israélite Universelle 1860–1910 I, 1911, II, 1920; *Isidore Loeb*, La situation des Israélites en Turquie, en Serbie et en Roumanie 1877; *Frank*, Die Kulturarbeit der All. isr. univ., Köln 1901; *N. M. Gelber*, Die österreichische Polizei und die Alliance Israélite, „Aus zwei Jahrhunderten", Wien 1924, S. 131 ff.; *J. Berkowitz*, La question des Israélites en Roumanie, 1924; *La question juive devant la Conférence de la paix*, Paris 1919; *Elie Cohen*, La question juive devant le droit international publique 1922; *M. Wischniak*, Le droit des minorités et les Juifs 1922; *L. Wolf*, Notes on the diplomatic history of the jewish question 1919; *Chasanowicz-Motzkin*, Die Judenfrage der Gegenwart, Dokumentensammlung, Stockholm 1919; *Jahresberichte und Bulletins der All. Isr. Univ.*; *Ost und West*, 1907 ff.

W. N. M. G.

ALLIANZ, ISRAELITISCHE, ZU WIEN, jüd. Organisation in Österreich, ursprünglich als eine Ortsgruppe der Pariser „Alliance Israélite Universelle" (s. d). gedacht. Die österreichischen politischen Behörden sahen in der Alliance Isr. Universelle einen gegen ihren Staat gerichteten revolutionären Bund und wurden darin durch gewisse jüd. Gegner der Alliance bestärkt. Die von Josef Ritter von Wertheimer 1863 eingeleiteten Schritte zur Gründung eines Zweigvereins in Wien verliefen zunächst ergebnislos. 1872 begründete er ein „Komitee zur Hilfsaktion zugunsten der mißhandelten Juden in Rumänien". Aus diesem Komitee ging die A. hervor. Am 14. April 1873 erfolgte die konstituierende Generalversammlung der A. In den ersten Jahren ihres Bestehens führte sie größere Hilfsaktionen und diplomatische Interventionen zugunsten der Juden in Serbien, Rumänien, der Türkei und Persien durch. Zum Studium der Verhältnisse in Rumänien und des dortigen jüd. Erziehungswesens wurde der hebräische Schriftsteller Perez Smolenskin delegiert. Während des russisch-türkischen Krieges 1877 leitete die A. eine besondere Hilfsaktion zugunsten der jüd. Kriegsopfer ein und förderte die politischen Aktionen der Pariser Alliance zur Sicherung der Gleichberechtigung der Juden der Balkanländer im „Berliner Vertrag". Nach den Judenverfolgungen in Rußland 1881–82, unterstützte die A. die Emigrantenhilfsaktionen und sorgte unter Mitwirkung der österreichischen Staatsbehörden für die Weiterbeförderung der Flüchtlinge. Das Schulwerk der A. wurde 1882 in Angriff genommen. Es wurde ein Kursus zur Heranbildung von Religionslehrern eröffnet; 1883 wurde eine Reorganisierung des Talmud-Tora-Unterrichts in Lemberg und Brody vorgenommen und es wurden in einer Reihe von Städten in Galizien und der Bukowina jüd. Volksschulen und Bildungsanstalten für jüd. Handwerkerzöglinge sowie Abendschulen gegründet. Als Baron Hirsch einen besonderen Fonds für das jüd. Schulwesen in Galizien gestiftet hatte, wurden die von der A. gegründeten Schulanstalten und Kurse von der Stiftung übernommen. Anläßlich der Ritualmordprozesse in Tisza Eszlár (1883), Xanten, Polna und Konitz (Westpreußen), nahm die A. an dem Kampfe gegen die Blutlüge teil. Im J. 1891 beteiligte sich die A. an der Hilfsaktion für die verfolgten russischen Juden. Sie setzte in den Städten längs der galizisch-russischen Grenze Schutzkomitees ein, die entsprechende Vorkehrungen für die Beherbergung, Verpflegung und Weiterbeförderung der Flüchtlinge trafen. 1897–1899 folgten Hilfsaktionen für die infolge des Nationalitätenkampfes in Böhmen leidenden Juden, für die Opfer der Judenhetze in Jasło (Westgalizien) und in Holleschau und Wsetin (Mähren). Als im J. 1900 eine Massenauswanderung aus Rumänien einsetzte, beförderte die A. 6000 Emigranten. Nach den Pogromen in Rußland (1903, 1905 und auch späterhin) unterstützte die A. im Einvernehmen mit dem Hilfsverein der Deutschen Juden, Alliance und JCA in Paris die durch Österreich emigrierenden Flüchtlinge. 1908 nahm

die A. neuerlich ihre Schultätigkeit in Galizien auf, subventionierte auch jüd. Schulen in Rumänien. Sie beteiligte sich an Hilfsaktionen zugunsten der Juden in den Balkanländern (1912) und in Marokko. Während des Weltkrieges (1914–18) führte die A. in den von Deutschland und Österreich-Ungarn okkupierten russisch-polnischen Gebieten Fürsorgeaktionen für die dortige jüd. Bevölkerung durch. In den Jahren nach dem Kriege widmete sie sich hauptsächlich der Flüchtlings- und Emigrantenfürsorge. — Präsidenten der Allianz waren: 1873–1887 Josef Ritter von Wertheimer, 1888 bis 1912 David Ritter von Guttmann, 1912–1918 Alfred Stern. Seit 1918 ist Arthur Kuranda Präsident der A. Generalsekretär ist (1928) Armand Kaminka.

N. M. Gelber, Die österreichische Polizei und die Alliance Israélite, „Aus zwei Jahrhunderten", Wien 1924, S. 131 ff.; *Jahresberichte der Israelitischen Allianz zu Wien* 1872 u. ff.; *Dubnow*, Neueste Geschichte d. jüd. Volkes III, 100.

W. N. M. G.

ALLMACHT GOTTES s. Attribute; Religionsphilosophie, jüdische.

ALLON BACHUT (אלון בכות Baum des Weinens, Klageeiche), Baum „unterhalb" von Bethel, unter welchem Debora, die Amme Rebekkas, nach Gen. 35, 8 begraben wurde. Nach einigen Erklärern ist A. mit der „Deborapalme" identisch, unter der die Richterin Debora Recht sprach (Richt. 4, 5). — Die Agada findet in A. eine Anspielung auf den Tod Rebekkas, der in der Bibel nicht erwähnt ist, und deutet es als das griechische ἄλλον = anderes (Allon Bachut = ein anderes Weinen). „Während er (Jakob) noch um Debora trauerte, erhielt er die Nachricht vom Tode seiner Mutter" (Gen. r. 81, 5; Pessik. R. K., S. 42).

M. S. M. E. J.

ALLUF (אלוף), Ehrentitel der Gelehrten, die dadurch ausgezeichnet waren, daß sie in den babylonischen Lehrhäusern in der ersten Reihe sitzen durften. Das Wort ist biblisch; Allufim wurden die Stammeshäuptlinge von Edom genannt (Gen. 36, 15 ff.). Auch ein A. von Juda wird erwähnt (Sech. 9, 7 und 12, 6). Mit dem Überhandnehmen des aramäischen Dialektes vollzog sich ein Wandel in der Bedeutung des Wortes im Sinne von אַלַּף = לִמֵּד = lehren. Im 3. Jht. wurden die Gelehrten Allufim genannt (vgl. Rabs und Samuels Erklärungen zu אלופינו מסובלים Ps. 144, 14 in Ber. 17a). Im gaonäischen Zeitalter wurden diejenigen Gelehrten in Babylonien, deren Aufgabe es war, in den ersten drei Wochen der „Kalla"-Monate (Adar und Elul) das Thema zu erläutern, über das dann der Resch Metibta (Lehroberhaupt) vorzutragen hatte, Resche Kalla oder Allufim genannt. In Palästina gab es in jener Zeit diese Würde nicht. Den Titel A. trugen die sieben hervorragendsten Gelehrten des Lehrhauses in Sura und Pumbedita, die im Range unmittelbar hinter dem Oberhaupte (Gaon) und dem Torrichter (דיינא דכבא) standen. Mit dem Sinken des materiellen Wohlstandes und dem Schwinden des geistigen Niveaus der Schulen wurde der Titel A. als Ehrentitel auch solchen Gelehrten erteilt, die ihren Wohnsitz in anderen Ländern und Orten hatten, insofern sie für die babylonischen Lehrhäuser in ihrer Heimat wirkten und diese von dort aus unterstützten. So führten diesen Titel R. Eleasar Chorga aus Lucena, Saadja Gaon, obgleich er noch nicht Mitglied des Lehrhauses gewesen war, Chasdai Ibn Schaprut in Spanien, R. Jakob b. Nissim b. Schahin aus Kairuan und andere Gelehrte aus dem Jemen und aus Nordafrika.

Es kam auch vor, daß manchen Gelehrten von beiden Schulen, von Sura und von Pumbedita, der Titel zu gleicher Zeit verliehen wurde. Diese nannten sich dann אלוף שתי ישיבות (Alluf beider Lehrhäuser), wofür sich Belege in Schriften aus der Genisa finden.

Eppenstein, Beitr. z. Gesch. u. Lit. im geon. Zeitalter, S. 11 ff.; *Poznański*, Aus der Epoche der Gaonen (hebr.) 1909, 45 ff.; *Davidson*, Saadias Polemik 1915 p. 35; *Mann*, The Jews in Egypt I, 114 ff., II, 58 ff.; *Lewin* in Ginse Kedem III, 14 ff.

J. N. S. J. M.

ALLWEISHEIT GOTTES s. Attribute; Religionsphilosophie, jüdische.

ALMADARI (AL-MUDARI?), JEHUDA HA-KOHEN BEN ELEASAR HE-CHASSID IBN, Talmudgelehrter, lebte in Aleppo um die Mitte des 13. Jhts. A. schrieb einen Kommentar zu den Halachot des Isaak Alfassi und Novellen (Schittot) zu verschiedenen Talmudtraktaten. Ein Teil des Alfassi-Kommentars von A. (zu Pessachim und Megilla) lag Azulai handschriftlich vor. A. zitiert darin nur gaonäische Autoritäten wie Saadja, dessen Sohn Dossa, Scherira und Hai. In einem anderen Teile dieses Kommentars (zu Sanhedrin, Makkot und Aboda Sara), der in der Bodleiana handschriftlich vorhanden ist, nennt A. außer R. Chananel, Josef b. Justo und Baruch b. Isaak Albalia (den Schülern Alfassis) noch Maimonides sowie französische und deutsche Autoritäten (R. Gerschom, Rabbenu Tam, Isaak b. Ascher ha-Levi u. a.). Ein handschriftlicher Kommentar A.s zu den Traktaten Jebamot, Ketubbot, Gittin und Kid-

duschin (שיטת יבמות וכו') mit dem Untertitel „Perusch Seder Naschim Rabbati" befand sich im Besitze Josef Almanzis und ist jetzt Eigentum des British Museum. Eine andere Handschrift desselben Kommentars besaß S. Halberstam.

Azulai, s. v. Isaak Alfassi; *Or ha-Chajim*, Nr. 960; *S. D. Luzzatto*, Bibliothèque de feu Joseph Almanzi, HB V, 131f.; *Neubauer*, CB, Nr. 438²; *Margoliouth*, CMBM II (1905), Nr. 431 (S. 70); *Steinschneider*, JQR XI, 133 (Nr. 314); *Halberstam*, Kohelet Schelomo 51.

F. M. Z.

ALMADEN (אלמעדין), Ortschaft in Spanien, Provinz Ciudad-Real, berühmt durch uralte Quecksilberminen. A. wird erwähnt bei einem Prozeß zwischen Salomo b. Albagal und Israel b. Alhadad, zwei offenbar aus Toledo stammenden Großkaufleuten, die am Anfang des 14. Jhts. von Villareal (später Ciudad-Real) aus in A. Kreditgeschäfte machten. In A. bestand damals eine kleine jüdische Gemeinde.

Ascher b. Jechiel, Responsen 107, 6.

W. F. B.

ALMAGARIJA s. Magarija.

ALMAGEST, der Name, unter dem im mittelalterlichen Abendlande die μαθηματικὴ σύνταξις, das astronomische Hauptwerk des Ptolemäus (2. Jht.), bekannt war. Das Werk wurde mehrfach ins Arabische übersetzt; erhalten ist die Übersetzung des Alhadschadsch Ibn Jussuf. Ob auch der Jude Rabban Altabari Verfasser einer arabischen Übersetzung des A. ist, ist aus den Quellen nicht mit Sicherheit festzustellen; Steinschneider bestreitet es. Auch ins Hebräische ist das Werk um das J. 1230 von Jakob Anatoli u. d. T. חבור הגדול הנקרא אלמגסטי übersetzt worden. Kommentare verfaßten u. a. David ibn Nachmais aus Toledo, Elijahu Misrachi (15. bis 16. Jht.) und Samuel b. Jehuda aus Marseille (14. Jht.); nur des letzteren Kommentar ist handschriftlich in Bruchstücken auf uns gekommen. U. d. T. קצור אלמגסטי gibt es ferner handschriftliche hebräische Übersetzungen verschiedener arabischer Kompendien und Bearbeitungen des A. Der schon genannte Jakob Anatoli übersetzte z. B. das astronomische Kompendium des Averroës und die Schrift des Astronomen Al-Fergani, die ebenfalls als Kompendium des A. bezeichnet wurde. Maimonides las den A. mit seinem Schüler Josef Ibn Aknin und kritisiert im „More Nebuchim" (II, 24) sehr eingehend die im A. enthaltenen Theorien zur Erklärung der scheinbar ungleichen Bewegungen der Planeten, insbesondere die Annahme von Epizykeln und exzentrischen Sphären. In der Einleitung zum Mischna-Kommentar erwähnt Maimonides den A. als das klassische Lehrbuch der Astronomie.

I. L. Heiberg, Gesch. d. Mathematik u. Naturwissenschaften im Altertum (Hb. d. Altertumswissenschaft V, 1, 2 [1925]), 58f.; *H. Suter*, Enz. d. Isl. I, 329; *Haji Khalfa*, ed. Flügel V (1850), 385ff.; *Steinschneider*, D. arab. Übersetz. a. d. Griech. § 113f. (= ZDMG L, 199ff.); *Brockelmann*, Gesch. arab. Lit. I, 203; *Steinschneider*, HÜ 520–525, 544 bis 556; *Jacobs* in JE I, s. v.; *Schlössinger*, ibid. X, s. v. Sahl.

G. W. M. P.

ALMAGIÀ, ROBERTO, Geograph, geb. am 17. Juni 1884 in Florenz, wurde 1911 Professor an der Universität Rom. Seine Lehrtätigkeit wurde durch den Krieg unterbrochen. 1919 kehrte er zur Universität zurück, reorganisierte das „Istituto di Geografia" und begründete eine „Scuola di Geografia". Zur Zeit ist er zweiter Vorsitzender des „Comitato Geografico Nazionale Italiano" und Mitglied vieler in- und ausländischer wissenschaftlicher Körperschaften. Zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten gehören: „Studi geografici sulle frane in Italia", 2 Bde. (1907 und 1910); „La dottrina della marca nell'antichità classica e nel Medio Evo" 1905; „Cristoforo Colombo" 1919; „La Geografia" 1922; „La questione della Palestina" 1920; „Un' escursione in Palestina" 1925; „L'opera degli Italiani per la conoscenza dell' Egitto" 1926.

E. I. Z.

ALMALIACH, JAKOB BEN JOSEF, liturgischer Dichter, verfaßte ein Klagelied über die Verfolgungen der Juden in Marokko im J. 1790. Nach Kaufmann ist A. der Großvater des Josef b. Aaron Almaliach, der von Abraham b. Mordechai Ancava in der Einleitung zu seinen Responsen „Kerem Chemer" (Livorno 1869–71) als Mäzen erwähnt wird.

Kaufmann, ZDMG L, 235–36, 238–40; *Steinschneider*, REJ XXXVII, 121; *idem*, JQR XII, 196; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 168, 191.

B.

ALMALIK (ELIMELECH), ABRAHAM BEN JEHUDA, kabbalistischer Autor, lebte gegen Ende des 16. Jhts. in Pesaro. Wie Michael vermutet, gehörte er zu den spanischen Exulanten des J. 1492. Sein Werk „Likkute Schichecha u-Pea", enthaltend kabbalistische Erklärungen zu den Agadot im Talmud, bringt in der Einleitung auch autobiographische Mitteilungen. Es erschien in einem Bande mit einer kabbalistischen Abhandlung des Josef b. Chajim über die zehn Sefirot

und einer kabbalistischen Schrift des Josef Gikatilla, Ferrara 1556.

Benjacob 267, Nr. 310; *Or ha-Chajim* 106.

J. N. S.

ALMAN SAMUEL, Komponist, geb. 1878 in Sobolewka (Podolien). A. ist Chordirigent der großen jüd. Gemeinde in London. Neben größeren Manuskriptwerken (darunter eine bereits aufgeführte Oper „Melech echad") und gedruckten Liedern schrieb er „Schire Bet ha-Kenesset", Synagogengesänge im polnischen Stil.

A. E.-N. N.

AL-MANIJA s. Manichäer.

ALMANZI (Familie). Der Name ist wahrscheinlich von dem der spanischen Stadt Almansa abgeleitet. Ein Maranne Aaron oder Salomo aus Almansa, geb. im 17. Jht. in Salamanca, ließ sich in London als Kaufmann nieder. Dort trat er dann zum Protestantismus über. Im J. 1703 veröffentlichte er daselbst eine Schrift in spanischer und englischer Sprache über seinen Übertritt: „A Declaration of his Conversion, with his two Children and Nephew, from Judaism to the Protestant Religion, drawn up by himself", eine Polemik gegen Juden und Judentum. Es ist anzunehmen, daß die übrigen Träger des Namens A. zu derselben Familie gehören. — In Italien ließ sich Ende des 18. Jhts. eine Familie A. in Scandiano bei Reggio Emilia nieder. Zur selben Familie gehörte Baruch Chajim A., der gegen Ende des 18. Jhts. von Scandiano nach Padua zog, um dort als Kaufmann tätig zu sein. Er war ein Freund der Wissenschaften und der jüd. Lehre. Im J. 1816 erwarb er in Ancona von Rafael Jesaja Azulai die ganze oder den größten Teil der Bibliothek seines Vaters Chajim Josef David Azulai, und dies bildete den Grundstock zu der bedeutenden Bibliothek, die später sein Sohn Josef (s. d.) erhielt. Die Familie A. lebt noch heute in Scandiano.

Aaron-Salomo aus Almansa: *Cat. Bodl.* 4412; *Kayserling,* Bibl. Esp. 114; Meir A.: *H B,* V, 103; *Margoliouth,* CMBM, Nr. 643; Baruch A.: *Luzzatto,* Jad Jossef 1864, Einleitung; *Castiglioni,* Jad Jossef 1889, 7 (italienischer Teil), 4 (hebr. Teil).

E. U. C.

ALMANZI, JOSEF (יוא"ל), hebr. Schriftsteller in der ersten Hälfte des 19. Jhts., Schüler des Rabbiners Israel Conian in seiner Geburtsstadt Padua. A., von Beruf Kaufmann, beschäftigte sich auch mit Literatur und Wissenschaft. Er starb in Triest 1860. A. verfaßte viele hebräische Gelegenheitsgedichte und übersetzte viel aus dem Italienischen und Lateinischen ins Hebräische. Er stand in Briefwechsel mit Zunz, Luzzatto und Steinschneider. A. veröffentlichte: 1. מעיל קינה, anläßlich des Todes seines oben genannten Lehrers (Reggio 1824); 2. Biographie von Mose Chajim Luzzatto (in Kerem Chemed III); 3. הגיון בכנור, Gedichte (Wien 1839); 4. קינים והגה והי, Nachruf über Jakob Chai Pardo (Prag 1841); 5. נזם זהב, Gedichte (Padua 1855). Außerdem finden sich mehrere Gedichte von A. in verschiedenen Zeitschriften, darunter ein Auszug aus seiner Übersetzung des Werkes „De arte poetica" von Horatius (Bikkure ha-Ittim ha-Chadaschim 1858). Im J. 1889 gab Vittorio Castiglioni eine Sammlung der Briefe, Gedichte, Übersetzungen und Epitaphien A.s u. d. T. „Jad Jossef" heraus. Italienische Briefe von A. an S. D. Luzzatto veröffentlichte Cassuto in der „Rivista Israelitica" VIII, 132ff. Viele Briefe von Luzzatto an A. befinden sich in den Briefsammlungen Luzzattos. A. verfaßte eine Tragödie „Kessem Meri", die Bileam zum Helden hat; sie blieb unveröffentlicht. A. sammelte sein Leben lang seltene Bücher und Handschriften. Nach seinem Tode erschien unter der Redaktion S. D. Luzzattos ein Verzeichnis der Bibliothek A.s u. d. T. „Jad Jossef" (Padua 1864). Die Manuskripte beschrieb Luzzato ausführlich in der „Hebräischen Bibliographie" IV–VI. Sie befinden sich jetzt im British Museum und sind im Katalog von Margoliouth beschrieben. Eine Reihe seltener Bücher sind von der Synagoge „Emanu-El" in New-York im J. 1868 angekauft und im J. 1893 der Bibliothek der Columbia-Universität geschenkt.

HB III, 30; *Zeitlin,* Bibliotheca 4.

M. E. U. C.

ALMAZAN, Ortschaft in Spanien, Provinz Soria. Die jüdische Gemeinde des Ortes wird in Steuerlisten der Jahre 1291 und 1474 genannt.

Amador de los Rios, Hist. de los judios de España II, 574; III, 595.

W. F. B.

ALMEDA, GIUSEPPE (1800–1861), geb. in Triest. Die Familie Franco de Almeida ist portugiesischer Abstammung. Ein Teil der Familie wurde nach Venedig versprengt; von diesem stammte A. ab. — Er war Altersgenosse und Freund des Vita Sam. Zelman, welcher einer der besten Schüler S. D. Luzzattos war. A. bezeugte

große Sympathie für die Reformvorschläge Aron Chorins, Rabbiners in Arad. Auf seinen Reisen trat A. mit hervorragenden italienischen Schriftstellern und Gelehrten, wie Giuseppe Mezzofanti, Pietro Giordani, Pietro Colletta und Carlo Poërio in Verbindung. Später verkehrte A., der literarisch gebildet und ein bedeutender Danteforscher war, mit dem Dichter Pasquale Besenghi degli Ughi. In seine Heimatstadt zurückgekehrt, machte er sich um die Entwicklung des Seeversicherungswesens viel verdient. Seine Werke wurden nach seinem Tode von seinem Freunde Angelo Cavalieri in Auswahl herausgegeben.

Giuseppe Almeda, Memorie di Angelo Cavalieri 1868; *Vittorio Castiglioni*, L'Istituto scolastico della Comunitá Isr. di Trieste 1886, S. 72; *J. Zoller*, Das Seeversicherungswesen und die Juden in Triest, „Freie jüdische Lehrerstimme" 1917, Nr. 3–4.

E. I. Z.

ALMEIDA, ISAAK (1660–1720), Rabbiner und Autor, lebte in Konstantinopel. Die Familie stammt aus Portugal, wo eine kleine Stadt namens Almeida in der Provinz Beira existiert. Die Vorfahren A.s hatten 1496 Portugal bei der Vertreibung verlassen und sich in Konstantinopel angesiedelt. A. gehört zu den Gesetzeslehrern aus der Zeit des Verfalls des Judentums im Orient, der nach dem Zusammenbruch der Sabbatai Zebi-Bewegung eintrat. Aus seinen nachgelassenen Schriften ersieht man, daß er mit Mose ha-Kohen aus Adrianopel, mit Jehuda Ibn Jakkar, Chajim b. Jakob Abulafia und Isaak Rosanes im Meinungsaustausch stand. Von seinen Werken fand man nach seinem Tode bei R. Josua Chandali Novellen zu einigen Traktaten des Talmuds, zum Tur Bet Jossef und einige Responsen; nach dem Tode des R. Josua ließ sein Enkel Elijahu Chandali aus Larissa dessen Schrift auf seine Kosten u. d. T. „Schene ha-Meorot ha-Gedolim" zusammen mit den Entscheidungen R. Elijahu Kobos aus Saloniki drucken und fügte auf die Bitten einiger Rabbiner auch A.s Werk am Ende des Buches bei, das er „Chiddusche Maharial" (Konstantinopel 1739) nannte. In Cambridge existiert eine handschriftliche Bibel, die Isaak b. Salomo Almeida gehörte. Vielleicht handelt es sich dabei um A.

Schiller-Szinessy, Benajot be-Rama, Cat. Cambridge, Teil I, S. 23.

B. S. A. R.

ALMEMOR (Almemar, arab. al-minbar, βῆμα, מנדל, בימה), erhöhter Platz in der Synagoge vor der Heiligen Lade oder in der Mitte der Synagoge, von dem aus die Tora verlesen und auch ein Teil der Gebete vorgetragen wird. So insbesondere im sefardischen Ritus; vielfach mit Ambon, auch mit der Kanzel identisch.

Die Verwendung eines erhöhten Platzes stammt aus sehr alter Zeit und wird auf die Toravorlesung Esras zurückgeführt, die auf einer Erhöhung, „Migdal Ez", stattfand (Nech. 8, 4).

Religiöse Vorschriften

Im Hofe des Tempels zu Jerusalem befand sich gleichfalls eine Holztribüne, „Bima schel Ez", auf der der König zu Beginn des Chol ha-Moed Sukkot am Ende jedes siebenten Jahres (Deut. 31, 10–11) aus der Tora vorlas (Sota 41a enthält die genaue Vorschrift, welche Abschnitte verlesen werden mußten; hier auch die Angabe über die Bima schel Ez). Eine solche Holztribüne befand sich auch in der großen Basilika zu Alexandrien, von der aus der Synagogendiener der versammelten Gemeinde mit einer Fahne ein Zeichen gab, wann sie mit dem „Amen" einzufallen habe (Suk. 51b). Auf diese Tradition gestützt, entstand in der Diaspora die Sitte, mitten in der Synagoge eine Tribüne zu erbauen, welchen Brauch auch Maimonides kodifiziert hat (Jad ha-Chasaka, Hilch. Tefilla XI, 3). Im 12. Jht. war schon diese Tribüne allgemein als „Almemor" bekannt (Almembra bei Raschi zu beiden oben aus dem Talmud zit. Stellen). Offenbar in Anlehnung an die Bezeichnung קתדרא דמשה, die der pal. Amoräer R. Acha gebraucht (Pessik., ed. Buber 7b; vgl. auch Esth. r. 1, 2 und Ex. r. 43, 5), nannte der „Or Sarua" (II, 21) die Tribüne „Katheder". Der Terminus קתדרא דמשה (= ἡ Μωϋσέως καθέδρα in Matth. 23, 2) war auch sonst üblich, wie der Umstand beweist, daß man bei den Juden von Kai-Fung-Fu in China eine Tribüne dieses Namens fand (Mayer-Sulzberger, REJ XXXV, 110). J. Weil (1400) in seinen Responsen (p. 147) nennt zum erstenmal diese Erhöhung, wie in der Kirche, Altar (עלטאר). Auf der Tribüne befindet sich das Vorleserpult, das „Schulchan", „Teba" oder „Ammud" genannt wird, und ein Sessel, „Kisse", auf dem derjenige Platz nimmt, der die Tora beim Zusammenrollen hält. Im südlichen Polen heißt dieser Stuhl auch „Kisse schel Elijahu", der Sessel des Propheten Elijahu, auf dem der Gevatter, der das Kind bei der Beschneidung auf dem Schoße hält, sitzt. — Josef Karo hielt es für zweckmäßig, die Tribüne gegen die Lade vorzuschieben (s. Kessef Mischne zu Maimonides, Hilch. Chag. III, 3), und gab für die Aufstellung des A. in seinem Sch. Ar. keinerlei Vorschriften. Jakob Ascheri hingegen und Mose Isserles hielten an der Vorschrift Maimonides' fest, daß der Platz für die Tribüne nur die Mitte der Synagoge sein dürfe (Or

Ch., § 150, 5). Nach und nach kam man zu der Ansicht, daß die Tribüne in der Mitte den Blick zur Lade verstelle und die Akustik störe. So entstand in der ersten Hälfte des 19. Jhts. ein Kampf um die Aufstellung des A. Unter den bedeutenden neuzeitlichen Rabbinern, die sich für die Verlegung der Tribüne nach vorn einsetzten, sind zu nennen: Aub, Fassel, Frankel, Geiger, Holdheim, Mannheimer, Philippson. Dagegen bestand ein großer Teil der Orthodoxie, insbesondere auch die ungarische, im Anschluß an R. Mose Sofer darauf, daß der A. in der Mitte stehen müsse.

Berliner, Aus dem Leben der deutschen Juden² 116; *REJ* XXXIV, 299; XXXV, 110; *L. Löw* in Ben Chananja VIII, 681–688 (1865); *idem*, Ges. Schr. IV, 93–107; *Elbogen*, Gottesd. (1924).

E.

A. im Altertum. Wie die Tribüne, von der aus die Bibelvorlesung erfolgte, beschaffen war, darüber geben die literarischen Quellen keine genaue Auskunft. Die Entstehung eines besonderen Standes für den Toravorleser ist an die Einführung einer regelmäßigen Toravorlesung gebunden, er dürfte jedoch aus einem ursprünglich anderen Zwecken dienenden Stand bzw. Sitz hervorgegangen sein. In der antiken Synagoge befanden sich, der Überlieferung gemäß, die Plätze der Ältesten, genau wie die der Richter in der römischen Basilika, am oberen Ende des Raumes; außerdem gab es Bänke an den Seitenwänden, oder auch an der Rückwand, wie die erhaltenen Denkmäler, die Synagogen in Galiläa und die auf Delos zeigen. Dieser Anordnung der Sitze kann der für die große Synagogenbasilika in Alexandrien beglaubigte Standort des A. durchaus entsprechen; er bildete dort eine Erhöhung im Mittelschiff. Die griechische Inschrift von Side (Kleinasien) bezeugt nach einer Deutung für die Synagoge von Side die gleiche Aufstellung des Ambons, der mit dem A. identisch gewesen sein dürfte. Von den Baumaterialien, die man für den A. verwandte, wird Holz (Akazien- und Zedernholz) genannt. Es ist auch die Rede von einer vergoldeten Bema und von einem Mauervorsprung der Bema. In einer Inschrift in Syrakus aus byzantinischer Zeit wird eine Bema, die mit Marmorsäulen eingefaßt ist, erwähnt. Die Ausgrabungen haben bis jetzt keinerlei A.-Anlage zutage gefördert. Als der früheste A. darf die Tribüne der ehemaligen Synagoge in Aleppo (die aus dem 6. Jht. stammen soll), der heutigen Moschee al-Hayyât, bezeichnet werden (Abb. 1). Sie bildet eine drei Stufen hohe, etwas über einen halben Meter breite, annähernd quadratische Plattform, deren Unterbau durch Säulen gegliedert ist. Spuren deuten

Abb. 1. Almemor der ehemaligen Synagoge in Aleppo

Nach Sobernheim, Eine hebräisch-arabische Inschrift in Aleppo (Festschrift für E. Sachau 1915)

darauf, daß ursprünglich ein Geländer an der Treppe und an der Plattform vorhanden war. Die Tribüne ist aus Basalt.

Hamburger, s.v.; *Elbogen*, Gottesd., 1924; *Th. Reinach*, Une synagogue juive à Sidé de Pamphylie, REJ LVIII, 60–64; LIX, 131–132; *S. Krauss*, Synagogale Altertümer, 1922, S. 236; *H. Kohl u. C. Watzinger*, Antike Synagogen in Galilaea, 1916, S. 141; *M. Sobernheim*, Eine hebräisch-arabische Inschrift in Aleppo (Festschrift für E. Sachau) 1915; *R. Krautheimer*, Mittelalterliche Synagogen, Mitt. d. Ges. z. Erforsch. jüd. Kunstdenkm., IX–X, 1927.

R. W. B. E. T.

A. in Mittelalter und Neuzeit. Die für die Antike gesicherte Aufstellung des A. in einem gewissen Abstand von der Heiligen Lade, die dem Standort der Ambone in der byzantinischen Kirche, im Laienraum, d. h. außerhalb des Chores, entspricht, läßt sich im Mittelalter ebenfalls nachweisen. Überdies scheint auch im Mittelalter, und zwar in den Synagogen des sefardischen Ritus, der Stand für den Vorleser mit der Kanzel des Predigers vielfach identisch

Abb. 2. Darstellung eines Almemor in der Haggada Or. 2884 des British Museum

gewesen zu sein; Maimonides knüpft an die Definition des A. den Begriff seiner Mittelstellung sowie der doppelten Aufgabe, der er dienen sollte, Ort der Toravorlesung und der Ansprache an das Volk zu sein. Die mittelalterlichen illuminierten hebr. Handschriften enthalten viele Darstellungen der Innenarchitektur der Synagogen und insbesondere der A.s.

Die in der sog. Haggada von Sarajewo (sefardischer Herkunft) aus dem 13. Jht. (David Kaufmann-Sammlung in der Akademie der Wissenschaften, Budapest) enthaltene Darstellung entspricht dem Typus, der in romanischer Zeit unter byzantinisch-arabischen Einflüssen in der italienischen Kirchenkunst ausgebildet wurde und in vielen Exemplaren erhalten geblieben ist, wie z. B. der Ambon in S. Pantaleone in Ravello vom J. 1272. Die Kanzel auf der Miniatur der Haggadahandschrift besteht aus einem kastenartigen Podium auf Säulengestell. Eine Weiterentwicklung dieser Anlage bietet die Kanzel in der Handschrift Or. 2884 des Brit. Mus. (Abb. 2). Das von einem Säulenkranz getragene rechteckige Podium mit Brüstung hat einen Überbau, dessen vier Eckpfeiler durch Querleisten verbunden und mit Knäufen bekrönt sind. Zu der an der Kanzel gelagerten Treppe führt eine Pforte, die mit einem Kleeblattbogen überspannt und den Treppentüren des viel höheren arabischen minbars durchaus ähnlich ist. Einen Maßstab für die Höhe der Kanzel geben die sitzenden Figuren der Betenden ab, die der Boden des A. um einiges überragt. Das „Buch der Frommen", eine mittelalterliche Quelle, bekämpft (Nr. 486) die Hochstellung des A., der nicht höher liegen dürfe als der Boden der Heiligen Lade. Der Talmud gibt für ihn ein Höhenmaß von sechs Stufen, Maimonides eines von acht Stufen an. Die Versinnbildlichung des A. im Sohar II, 206 durch den Berg Sinai spricht für die Volkstümlichkeit des erhöhten A. Eine reicher entfaltete Variante des Kanzeltypus auf Säulengestell bietet die sefardische Haggada des 14. Jhts., Add. 14761 des Brit. Mus. (Abb. 3). Der Kanzelkorb ruht hier nicht unmittelbar auf den Säulen, sondern auf Halbkreisbögen mit eingezeichnetem Dreipaß, die von gedrungenen Säulchen getragen werden. Die Stirnseite der Brüstung ist mit Täfelung verziert, die durch ein Draperiemotiv belebt ist. Die schlanken, gewundenen, mit Knäufen versehenen Ecksäulen stützen einen Schalldeckel in Form einer gerippten Kuppel. Daß die Kanzel für den Vorleser bestimmt ist, bezeugt die darauf stehende Figur mit der Torarolle in den Händen. Den Bögen gegenüber, die das Seitenschiff vom Hauptschiff der Synagoge trennen, erscheint die Kanzel von erheblicher Höhe. Die in den sefardischen Bilderhandschriften vorkommenden A.s stehen architektonisch im Einklang mit den erhalten gebliebenen Synagogen des 13. und 14. Jhts. in Toledo.

Beziehung des A. zu den Geräten des Tempels

Daß die Geräte des alten Heiligtums auf die synagogalen A.-Bauten, bzw. auf die dazugehörigen Lesepulte noch im Mittelalter formbildend eingewirkt hätten, konnte nicht nachgewiesen werden. Die chinesischen Juden sollen allerdings die runde Plattform mit Lesepult in ihrer Synagoge in Kai-Fung-Fu in Anknüpfung an eine Legende den „Stuhl Moses" benannt haben (REJ XXXV, 110), was für die Abstammung des A. von einem Sitz — Richterstuhl, Herrscherstuhl, — sprechen würde (C. H. Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam). Der Talmud wendet sich gegen die Nachahmung des Tempels im Synagogenbau. Ein gewisser Zusammenhang zwischen Kanzel und Altar läßt sich insofern feststellen, als die Kanzelformen im Mittelalter die bildliche Darstellung der Altäre beeinflußt haben. Das gleiche gilt für den Tisch der Schaubrote. Der in Spanien im 15. Jht. lebende Illuminierer Josef Ibn Chajim gestaltet die Altäre in einem Bilde des Tempels zu beiden Seiten der Heiligen Lade

Abb. 3. Darstellung eines Almemor in einer Haggada des 14. Jhts.
Add. 14761 des British Museum
(mit Genehmigung der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankfurt a. M.)

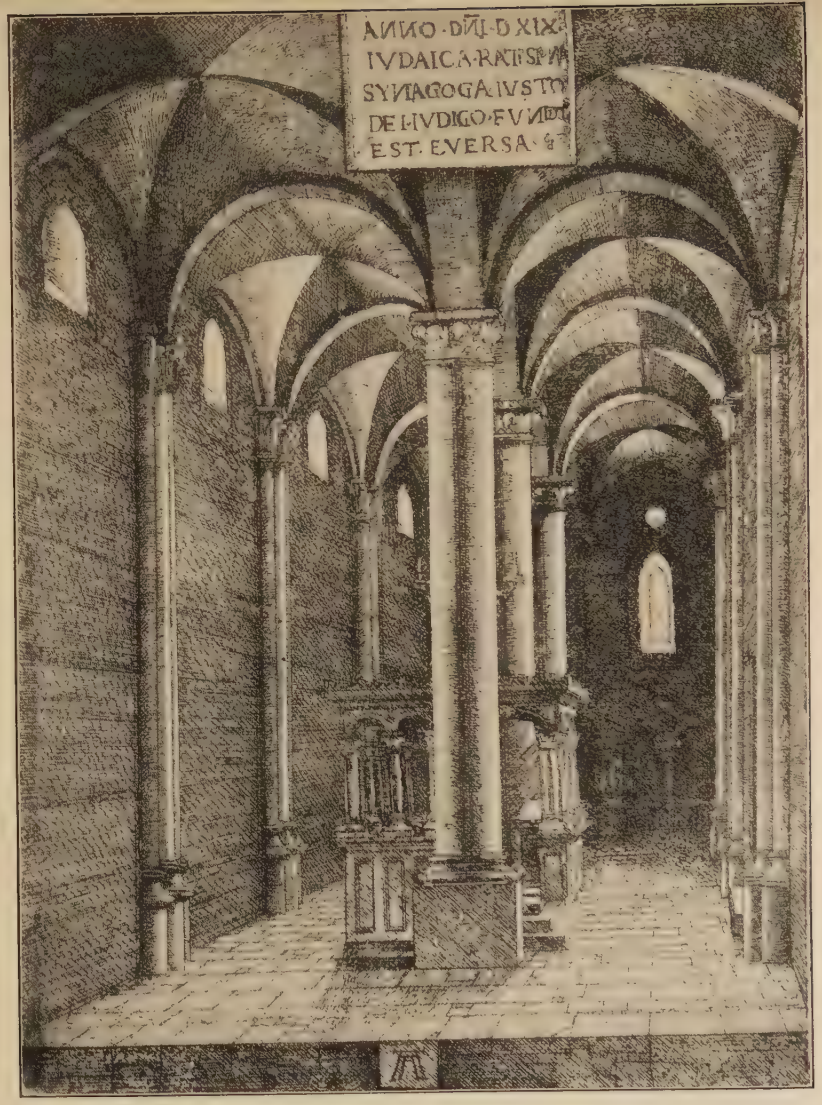


Abb. 4. Almemor der Synagoge in Regensburg
Radierung von Altdorfer

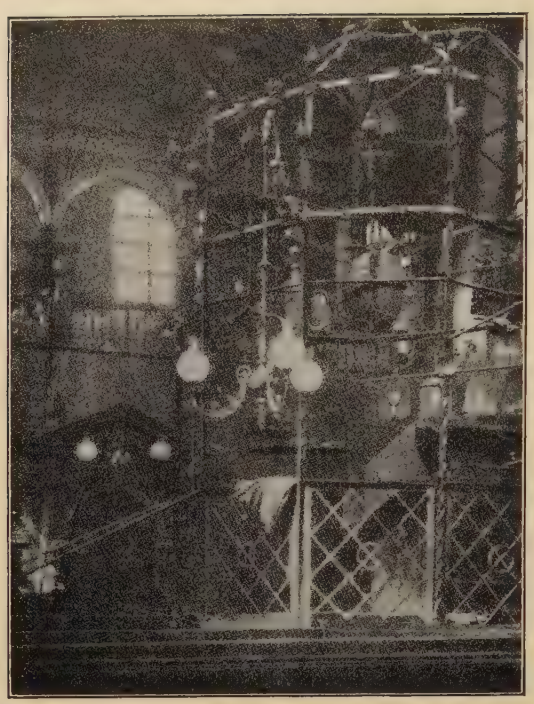


Abb. 5. Almemor der Isaaksynagoge in Krakau
(mit Genehmigung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankf. a. M.)

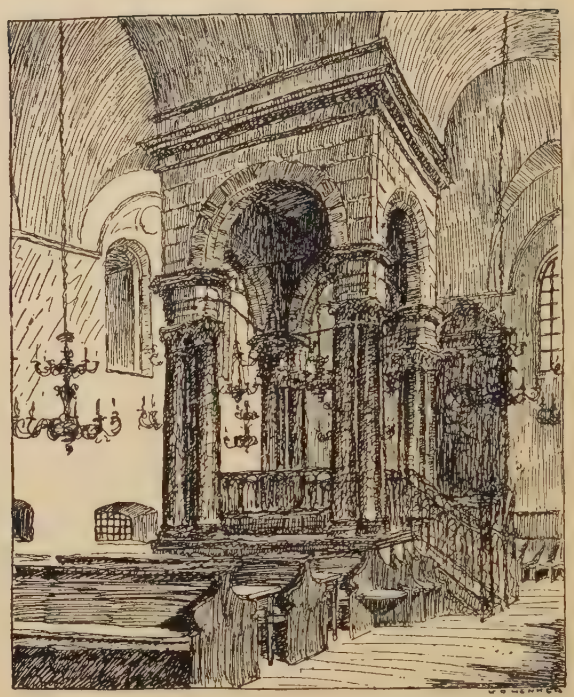


Abb. 6. Almemor der Maharschalsynagoge in Lublin
Nach M. Balaban, Die Judenstadt Lublin

(Bibelhandschrift Kennicott 1 der Bodleiana) als Kanzeln mit einer und mit zwei gegenüberliegenden Treppen. Die Wange der Kanzeltreppe ist nach Art der arabischen Minbartreppen von Öffnungen durchbrochen, die mit Halbkreisbögen und Hufeisenbogen überspannt sind. Der Illuminierer der Bibelhandschrift aus Perpignan vom J. 1299 (Bibliothèque Nationale, fonds hebr. 7) versieht den Tisch der Schaubrote auf seiner Darstellung des Tempelgerätes mit Stangen, die von Knäufen gekrönt sind, ähnlich wie sie bei den A.-Darstellungen derselben Zeit festgestellt werden konnten. Nichts ist über das Lesepult bekannt, das in den sefardischen Synagogen des Mittelalters auf dem A. stand. Nach einer Darstellung zu urteilen, dürfte in manchen Fällen die Brüstung selbst als Lesebrett gedient haben.

Bei den Juden der nördlichen Diasporaländer hat sich ein besonderer A.-Typus herausgebildet. An Stelle des auf Säulen gestellten Ambons mit schmaler hoher Treppe, der wohl für die Predigt geeignet war, aber eine Entfaltung des Zuges der Toratragenden nicht gestattete, ist hier die geräumige, nur um wenige Stufen erhöhte Estrade bevorzugt worden. Diese wurde in ein Gehäuse geschlossen, das aus einer Brüstung, einer Arkatur darüber, öfter auch aus einem Baldachin bestand. Die älteste Darstellung eines solchen A. liefert eine Radierung Altdorfers vom J. 1519, die das Innere der inzwischen zerstörten Synagoge in Regensburg wiedergibt (Abb. 4). Die rechteckige dreistufenhohe A.-Estrade stand in ziemlicher Entfernung von der Heiligen Lade zwischen dem zweiten und dritten Pfeiler des zweischiffigen Raumes, der im ganzen drei Pfeiler aufwies. Sie war von einer Brüstung mit bogentragenden Säulchen darüber umgeben. Das Lesepult stand an der östlichen Brüstungswand des A. nach rechts gerückt, offenbar wegen des die Aussicht auf die Lade versperrenden Pfeilers. Der ebenfalls nicht mehr existierende mittelalterliche A. der Synagoge in Worms, dessen spärliche Reste im Gemeindemuseum in Worms erhalten sind, stand, wie die Lithographie von Abraham Neu von 1843 erkennen läßt, zwischen den beiden Pfeilern, d. h. in der Mitte des zweischiffigen Raumes, und war von einer Spitzbogenarkatur umgeben, die auf einer Brüstung ruhte. Der erhaltene A. der Altneuschule in Prag, wohl aus dem 15. Jht., hat den gleichen Standort wie der Wormser. Er weist eine eiserne Kielbogenarkatur auf gemauertem Sockel auf. Ein gemauertes sechseckiges Gehäuse zeigt ein A. des 17. Jhts. in Fürth auf einem Stich von Kirchner.

Hölzerne Umbauten weisen die A.s der Synagoge von Dschobar bei Damaskus und der großen Synagoge in Tiberias auf. Zu den A.s mit Brüstung allein können gezählt werden die mit Marmorbalustraden versehenen der Synagoge in Livorno und der abgebrochenen Neuschule in Frankfurt a. M., die mit holzgeschnitztem Geländer der „Bevis Marks Synagoge" in London und der Synagoge in Ostrog in Wolhynien, ein A. mit hölzerner Balustrade in Mohilew am Dnjepr, einer mit eisernem Gitter in Jassy, der A. der Synagoge in der Heidereutergasse in Berlin, wie er auf dem Stich von Goblin um 1720 dargestellt ist (Abb. 7), und der A. der ersten Synagoge Bet Elohim in Charleston, Südkarolina. Zu den A.s mit Baldachin gehört der A. der Isaakssynagoge in Krakau (Abb. 5), der nach Grotte 1644 errichtet wurde. Die sechsstufige zweitreppige polygonale Estrade ist von einem schmiedeeisernen Gehäuse umgeben, das aus Brüstungsgitter, gewundenen Pfeilern, die mit Kielbögen verbunden sind, und einem offenen pyramidalen Baldachin besteht. Einen A. mit Bedachung findet man in der Synagoge von Zabludowo (Polen); der Kanzelkorb, sowie die beiden Treppen sind hier von pyramidalen Dächern gekrönt, die auf gedrechselten Säulen ruhen. Der in Eichenholz ausgeführte A. trägt Spuren früherer Vergoldung. Eine besonders reich differenzierte Abart bilden die A.s in den Synagogen von Lublin (Abb. 6), Rzeszow, Przeworsk, Luzk und anderer Orte Polens, die Ansätze zum architektonischen Ausbau der A.-Anlage bieten. Der Mittelteil dieser Synagogen, der die A.-Estrade beherbergt, hat eine besondere Ausgestaltung erfahren. Die vier Gewölbestützen, die den A. umgeben, tragen über vier Bögen, die baldachinähnliche Kuppel, die ummauert ist von einem vierseitigen Oberbau, der die Gewölbe der Synagogendecke auffängt. Hier gelangt die Mittelstellung des A., die im 16. Jht. durch Mose Isserles, Orach Chajim 150, 3 befürwortet wurde und in den deutschen, polnischen sowie ungarischen Synagogen Verbreitung gefunden hat, zur vollsten Entfaltung. Die Hinaustragung der Kuppel nach dem Außenbau war angesichts der strengen restriktiven Gesetzgebung, die den Synagogenbau beherrschte und der dürftigen Lebensverhältnisse der jüdischen Gemeinden im 18. Jht. in Polen nicht möglich.

Die Aufstellung des A. an der Westwand, wie sie in Italien üblich war, führte dort zu abweichenden Lösungen. In der „scuola italiana" in Padua gab die Aufstellung der Heiligen Lade und des A. an den beiden gegenüberliegenden Wänden dem Architekten die Möglichkeit, beide Hauptpunkte des Synagogenraumes durch ein Tonnengewölbe zusammenzufassen und vom übrigen flachgedeckten

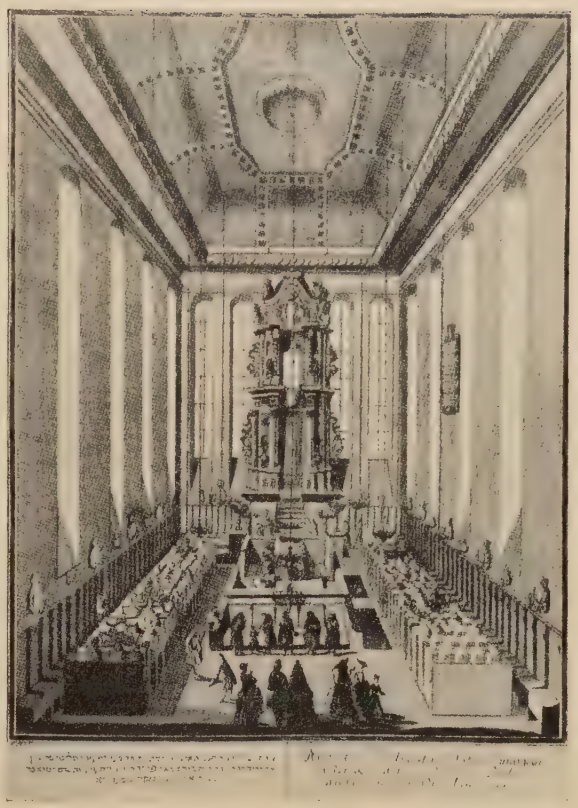


Abb. 7. Almemor der Synagoge in der Heidereutergasse in Berlin (Stich um 1720)
(mit Genehmigung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankf. a. M.)

Raum zu trennen. Der A. dieser Synagoge hat die Anlage der mittelalterlichen sefardischen A.-Kanzeln übernommen, die er in die Formensprache des Barock übertrug. Zwei geschweifte zehnstufige Treppen führen zu dem hier an die Wand gelehnten Podium mit geschweifter Brüstung und einem Gehäuse aus Bogensäulen darüber, das mit einem luftigen Volutenaufsatz tabernakelartig gekrönt ist. — In den portugiesischen Synagogen, für die die Amsterdamer Synagoge des 17. Jht.s ein großartiges Beispiel bietet, befindet sich der A. in der Nähe der Westwand gegenüber der im Osten liegenden Heiligen Lade. Diese Anordnung ist noch in der spanischen und portugiesischen Synagoge in Montreal und der portugiesischen „Bevis Marks Synagoge" in London zu beobachten. Wie in diesen, so auch in den Synagogen mit zentralem A., läuft ein Teil der Sitzplätze die Seitenwände entlang. Besondere Plätze sind vielfach an der Brüstung des A. angebracht. Außerdem werden in den aschkenasischen Synagogen während des Gottesdienstes Stühle zwanglos um den A. gruppiert. Der A. ist nach Osten orientiert.

Mit den in den Großstädten der Neuzeit wachsenden Anforderungen an die Aufnahmefähigkeit der Synagoge gelangte man zu einer der Ostwand parallelen festen Anordnung der Sitzreihen und zur Vereinheitlichung der Sitzrichtung nach Osten hin. Diese Anordnung verlangte die Beseitigung des A. aus dem Betraum und seine Verlegung in den Bezirk der Heiligen Lade. Die zunehmende Bedeutung der Predigt im Gottesdienst, die in der Nähe der Lade gehalten wird, verlangt ihrerseits die Fortschaffung des A. aus dem Mittelraum, wo er die rückwärtigen Sitzreihen optisch und akustisch benachteiligt. Die mit dieser Neuordnung zusammenhängenden Probleme wurden in der ersten Hälfte des 19. Jhts. Gegenstand leidenschaftlicher Diskussion, da die Orthodoxie auf der durch jahrhundertelange Übung geheiligten Zentralstellung des A. bestand; von anderer Seite wurde demgegenüber auf die von Josef Karo im 16. Jht. berichtete Oststellung des A. im Orient und ebenso auf die westliche Stellung hingewiesen. Die östliche Aufstellung des A. wurde 1829 in der Hauptsynagoge von Temesvar durchgeführt. In den Reformsynagogen und den Tempeln Europas und Amerikas wurde der A. zum Bestandteil des besonderen an der Ostwand befindlichen Bezirkes, der vom Betraum durch Schranken ähnlich wie das kirchliche Presbyterium getrennt ist. Er bildet in diesem der liturgischen Handlung und der Predigt geweihten Raum den Mittelpunkt neben der hinter und über ihm an der Wand aufgebauten Heiligen Lade. Durch Abstufung der Tribünen, auf denen das Lesepult, der Vorsängertisch und das Predigerpult stehen, wird die Sichtbarkeit der verschiedenen Kanzeln gesichert.

Moderne Oststellung

Der immer mehr sich durchsetzenden Oststellung des A. widersetzten sich einzelne Synagogen, z. B. die 1826 in Sulzbach erbaute, die das althergebrachte Grundrißmotiv mit dem A. in der Mitte und den um ihn gruppierten Sitzplätzen „zum erstenmal in starre Form kleidete". Die Synagoge in Sulzbach besitzt außerdem an der Nordseite noch eine Predigerkanzel ganz im Stile der mittelalterlichen Kanzeln der sefardischen Synagogen, wie sie auch die Synagoge in Florenz aufweist. Ein Beispiel für die bewußte Festhaltung an der Weststellung des A. bietet die neue Synagoge „Mikwe Israel" in Philadelphia. Der Raum zwischen der Lade und dem in der Nähe der Westwand stehenden A. ist hier für Umzüge mit der Tora eingerichtet. Die Architekten des 20. Jhts. sind vor allem bemüht, die optischen und akustischen Verhältnisse in der Synagoge möglichst günstig zu gestalten. So sind die konzentrischen Anlagen der Sitzreihen mit dem A. im Blickpunkt in verschiedenen Synagogen der Vereinigten Staaten und die mannigfaltigsten Kuppelformen des Betraumes entstanden. Für die Gestaltung des A. werden die verschiedenen geschichtlichen Kanzelformen verwendet.

M. Gaster, History of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews . . . in Bevis Marks, 1901; *Frauberger*, Mitt. d. Ges. z. Erforsch. jüd. Kunstdenkmäler I–VI, 1900–1909; *Grotte*, Deutsche, böhmische u. poln. Synagogentypen vom 11. bis Anfang d. 19. Jhts., Mitt. usw. VII/VIII, 1915; *R. Krautheimer*, Mittelalterliche Synagogen usw. IX/X, 1927; *Berson*, Einiges über d. alten Holzsynagogen in Polen, Mitt. der Ges. f. jüd. Volkskunde VIII, 1900; *R. Bernstein-Wischnitzer*, Iskusstwo u jewrejew w Polsche i na Litwe, Istorija jewrejskago naroda Bd. XI, Moskau 1914; *Marçais*, Manuel d'art musulman, 1926; *C. H. Becker*, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Orientalische Studien zu Ehren von Th. Nöldeke 1916, I; *de Groot*, D. Altäre d. Salomonischen Tempelhofes, 1924; *Bacher*, REJ XXXIV, 299; *Sulzberger* REJ XXXV, 110; *Hasak*, Hb. d. Architektur II, 44, Einzelh. d. Kirchenbaues 1903; *M. Balaban*, Die Judenstadt Lublin, Berlin 1919 (nur Illustrationsmaterial); *L. Löw*, Die Almemorfrage, Ges. Schr. IV, 93–104; *W. G. Tachau*. The architecture of the Synagogue, Amer. Jew. Year Book 1927; *Max Warnatsch*, Innenausstattung d. Kirchen u. Synagogen.

R. W. B.

ALMEREDI (ALMARADI), JOSEF, Arzt, Gelehrter und hebr. Dichter, wirkte in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. in Saragossa als Hofarzt des Königs Jaime I. von Aragonien. Im J. 1290 lebte er bestimmt nicht mehr, wie aus einer Urkunde aus diesem Jahre (Régné, Catalogue des actes de Jaime I. etc., Nr. 2128) hervorgeht, doch dürfte er bereits mehrere Jahre vorher gestorben sein, denn Abraham Bedaresi bezeichnet ihn schon 1272 als „ehrwürdigen Greis" (s. unten). In einer Urkunde vom 13. Januar 1272 wird „dem Hofarzt des Königs Jaime I. Jucef Almeredi" eine lebenslängliche Rente verliehen. Auch A.s Söhne waren bei Hofe angesehen. Ob A. mit dem Jucef Almaradi identisch ist, der unter den Grundbesitzern des Königsreichs Valencia aufgeführt wird, deren Güter Jaime I. 1238 nach der Eroberung von Valencia einzog, ist zweifelhaft. Dieser Almaradi war vielleicht gar kein Jude. Der Name A. weist auf die Stadt Merida als ursprüngliche Heimat der Familie hin. Diese Stadt beherbergte unter maurischer Herrschaft eine ansehnliche jüd. Gemeinde. Im J. 1272 begleitete A. den König und seine Gemahlin Berenguera nach Südfrankreich und traf bei dieser Gelegenheit in Perpignan mit dem Dichter Abraham Bedaresi zusammen, der ihn als angesehenen greisen Arzt und hervorragenden Dichter schildert (JQR, NS XIII, [1922] 68). Bedaresi schrieb damals A. zu Ehren zwei Begrüßungsgedichte. Auch in seinem Gedicht „Chereb ha-Mithappechet" (Vers 178–179) nennt

Bedaresi A. unter seinen Freunden und rühmt ihn als vorzüglichen Gelehrten und Dichter.

Dukes, Lbl. Or. 1845, p. 564; *A. Z. Schwarz*, Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien 1925, 117, Nr. 8; *Fr. Baer*, Debir II, 315 bis 316.

J. N. S.

ALMERIA, Stadt in Südspanien, dem alten Reich Granada zugehörig. Von der jüd. Bevölkerung von A. erfahren wir bei Gelegenheit der Kapitulation der Stadt vor den Spaniern im J. 1489. In dem erhaltenen Vertrag wird den Juden derselbe Schutz zugestanden wie den Mauren. Die zum Judentum bekehrten Christen (wohl Marranen) erhalten Bedenkzeit von einem Jahr, nach dessen Ablauf sie sich zum Christentum bekennen oder auswandern müssen. Die Mauren bedingen sich aber aus, daß kein Jude über sie Jurisdiktion ausüben dürfe.

Miguel Garrido Atienza, Las capitulaciones para la entrega de Granada 1910, p. 187.

W. F. B.

ALMEYDA, JOSE HENRIQUEZ DE, lebte Ende des 17. Jhts. in Amsterdam. A. verfaßte akrostichische Anagramme mit einer kurzen Einleitung, die er Abraham Israel Suasso (Amsterdam 1706) widmete, und ein Lobgedicht (Panegyrico) auf den portugiesischen Gesandten in Holland (Utrecht 1712), beides in portugiesischer Sprache.

Kayserling, Bibl. Esp., p. 10.

E.

ALMODAD (אלמודד), nach der Völkertafel Gen. 10, 26 (vgl. I. Chr. 1, 20), ältester Sohn Joktans; Volksstamm in Arabien.

Gesenius, Hwb. 43.

M. S.

ALMOHADEN, islamische Dynastie in Nordafrika und Spanien. Der Name lautet im arabischen Original Al-Muwachidun (die Bekenner der Einzigkeit [Gottes]). Die A. waren im Gegensatz zu der ihnen vorangehenden Dynastie, den Almoraviden (s. d.), von einer außerordentlichen Intransigenz in religiösen Dingen, die sich gegenüber den von ihnen beherrschten Nichtmohammedanern rücksichtslos auswirkte. Die Almohadenbewegung wurde von Mohammed ibn Tumart um 1120 ins Leben gerufen. Schon wenige Jahre später schritt er zum Angriff gegen Marrakesch, die Hauptstadt der Almoraviden; doch gelang es ihm selbst nicht mehr, sie zu erobern. Nach seinem Tode (um 1130) wurde Abdalmumin Ibn Ali zum Emir gewählt. Im Jahre 1146–47 eroberte er Marrakesch. Bis zum Ende der Almohadendynastie, d. h. bis zur Einnahme von Marrakesch durch die Mariniden im September 1269, blieben seine Nachkommen im Besitz der Herrschaft über das Almohadenreich. — Für die Juden begann eine schlimme Zeit, da die Herrschaft der A. eine Epoche der Zwangsbekehrungen war. Viele Juden nahmen zum Schein den Islam an; Maimonides, kaum dreißigjährig, verfaßte eine eigene, nur in hebräischer Übersetzung erhaltene Schrift, „Iggeret ha-Schemad", in der er erklärt, daß das Lippenbekenntnis zum Islam bei faktischem Festhalten am Judentum kein Abfall sei. So stark war also der auf die Juden ausgeübte Druck, daß eine solche Entscheidung überhaupt nötig wurde (s. Spanien, Nordafrika).

A. Bel, Enz. d. Islam I, 330 ff.; *Dubnow*, Weltgesch. VI (1926), §§ 42, 48, 61; *H. Hirschfeld*, JE I, 432.

G. W. M. P.

AL-MOKAMMEZ, DAVID s. Al-Mukammis, David b. Merwan al-Rakki.

ALMOLI (ALMALI), NATHANIEL B. JOSEF, Ende des 14. Jhts. Arzt in Saragossa. Er übersetzte auf Wunsch der jüd. Gemeinde zu Rom die fünfte Ordnung (Kodaschim) von Maimonides' Mischna-Kommentar aus dem Arabischen ins Hebräische. In seiner Vorrede, die zum großen Teil ethisch-eschatologische Betrachtungen enthält, spricht er auch über die Schwierigkeiten des Übersetzens. Neben anderem, was schon von seinen Vorgängern angeführt wird, weist A. noch auf die Vieldeutigkeit mancher arabischer Wörter hin, aus der die Notwendigkeit erklärender Zusätze sich ergibt. Den Mangel an Sachkenntnis — A. hat sich mit dem Talmud nur wenig beschäftigt — verschweigt er nicht, hebt ihn aber doch nicht genügend hervor. In Wirklichkeit sind viele Fehler in der Übersetzung darauf zurückzuführen, daß A. den Stoff nicht beherrschte. Die Arbeit von A. erschien zuerst in der Gesamtausgabe der hebr. Übersetzung des Mischna-Kommentars (Neapel 1492), dann oft in Mischna- und Talmudausgaben.

Steinschneider, HÜ S. 925; *Wohl*, Maimonides' Commentar zum Traktat Chullin usw., Einleitung; *Fromer*, Maimonides' Kommentar zum Traktat Middot usw., Einleitung; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 254, 420.

B.

ALMOLI, SALOMO BEN JAKOB (1515 bis 1542), Arzt und Gelehrter, lebte in Saloniki und Konstantinopel. A. stammte aus einer sefardischen Familie, die sich in der Türkei niederließ, und stand in enger Beziehung zu den aus Spanien vertriebenen Gelehrten, die nach der Türkei geflüchtet waren, wie Meir Arama und seine Leidensgenossen. A. entfaltete eine literarische Tätigkeit nach drei Richtungen hin:

a) Theologische Schriften: Die Erstlingsschrift A.s, die im J. 1516 in Saloniki u. d. T. מפשר חלמין („Traumdeuter") erschien, behandelt einen Gegenstand, welcher dem Grenzgebiet von Medizin, Theologie und Halacha angehört. Die Schrift zerfällt in drei Teile: über die Natur des Traumes, seine Arten sowie allgemeine Regeln für die Traumdeutung; Traumdeutungen aus verschiedenen Sammlungen, nach einem Schema geordnet; die halachischen Vorschriften in bezug auf den Traum. In dem ersten Teil ist das theologische Moment vorwiegend; die wenigen Stücke aus Avicenna, welche übrigens aus Gerson b. Salomos „Schaar ha-Schamajim", ed. Ven. 1547, p. 53–54 entnommen zu sein scheinen, sind von untergeordneter Bedeutung. In den zwei anderen Teilen wird das Hauptgewicht auf Volksglauben und Volkssitte gelegt, wobei A. sogar einer Dezision der Geonim zu widersprechen unternimmt, um den Volksgebrauch gelten lassen zu können („Pitron Chalomot" ed. Amst. 1637, S. 62). In allem gilt ihm der Sohar als letzte Instanz. Im J. 1529 besorgte A. den Druck des „Jessod Mora" von Abraham Ibn Esra. Im J. 1533 veröffentlichte er u. d. T. שער ה' החדש ein Kompendium über die Grundlagen des Glaubens in drei Teilen: Dasein Gottes, Wege Gottes (Attribute) und Wesen Gottes.

b) Hebr. Grammatik: Schon frühzeitig (1517) besorgte A. in Konstantinopel den Druck der Verteidigungsschrift für Kimchi, „Magen David" von Elischa ben Abraham, gegen die Einwendungen von Profiat Duran und David b. Jachja; er schickte der Schrift ein Gedicht voran. Zwei Jahre später veröffentlichte A. gleichfalls in Konstantinopel (1519) eine kleine grammatikalische Abhandlung u. d. T. „Halichot Scheba". Im Vorwort erklärt A., daß er die Abfassung einer großen hebr. Grammatik beabsichtige, aber durch Zeitmangel gezwungen sei, dieses Werk für später hinauszuschieben und einstweilen eine kleine Abhandlung als „Schlüssel" vorangehen zu lassen. A. hat, wie es scheint, sein Vorhaben niemals ausgeführt; vielmehr begnügte er sich in der Folgezeit damit, ältere grammatikalische Werke herauszugeben. Im J. 1530 besorgte er in Konstantinopel den Druck der grammatikalischen Schrift Ibn Esras „Safa berura", und im J. 1542 verlegte er nochmals das grammatikalische Werk von David b. Jachja „Leschon Limmudim", dem er ein größeres Gedicht voranschickte.

c) Enzyklopädie: A. zeigt überall eine Vorliebe für minuziöse Zergliederung des Stoffes und dessen Zusammenfassen nach einem mechanischen Schema. Alle seine Schriften sind eigentlich nichts anderes als Zuammenstellung bereits gesammelten Materials. Die Dreiteilung ist allen gemeinsam. Die Teile werden dann in Pforten, die Pforten in Kap. gegliedert, und um eine weitere Zergliederung zu ermöglichen, teilt A. die Kap. in „Schnitte" (נתחים) oder Aussagen (דבורים). So faßte er denn auch den Gedanken, das gesamte Wissen nach einem bestimmten Schema zu ordnen und eine Enzyklopädie der Wissenschaften zu geben, von welcher er eine Art Prospekt u. d. T. „Meassef lechol ha-Machanot" im J. 1531–32 in Konstantinopel herausgab. A. folgt darin der herrschenden Geistesrichtung seiner Zeitgenossen in der Türkei, die alle nach Sichtung und Zusammenfassung des angehäuften Stoffes strebten. — Von allen Schriften A.s erfreute sich nur die Erstlingsschrift über die Traumdeutung einer gewissen Popularität. Ein Jahr nach der ersten Ausgabe erscheint sie zum zweiten Male in Konstantinopel 1517 unter dem hebräischen Namen פתרון חלומות, welchen sie auch in den späteren Ausgaben (Krakau s. a.; Amsterdam 1637; Wilna 1818; Zolkiew 1853) behält. Da die Schrift dem Volksglauben entsprach, wurde ihr zweiter Teil ins Jüdisch-deutsche übertragen und im J. 1694 in Amsterdam gedruckt. Die übrigen Schriften A.s dagegen gehören zu den bibliographischen Seltenheiten.

Cat. Bodl., Col. 2281; *De Rossi*, Dizion. (Parma 1802) p. 48; *Ghirondi*, TGJ, p. 351; *Carmoly*, Histoire des médicins Juifs, p. 70; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma I, 67, 97; II, 12.

K. I. So.

ALMON s. Alemet.

ALMON DIBLATAJIM (עלמון דבלתים), Lagerort Israels (Num. 33, 46) identisch mit Bet Diblatajim, der moabitischen Stadt (Jer. 48, 22), die auch in der Mesa-Inschrift 30 als בת דבלתן (d. h. Bet D.) erscheint. Musil vermutet A. in Ed-Dulelat el-Garbije, südlich von Madaba (Transjordanien).

Guthe, Wb. 26, 85; *Musil*, Arabia Petraea I, Moab 251, 253.

T. S. Kl.

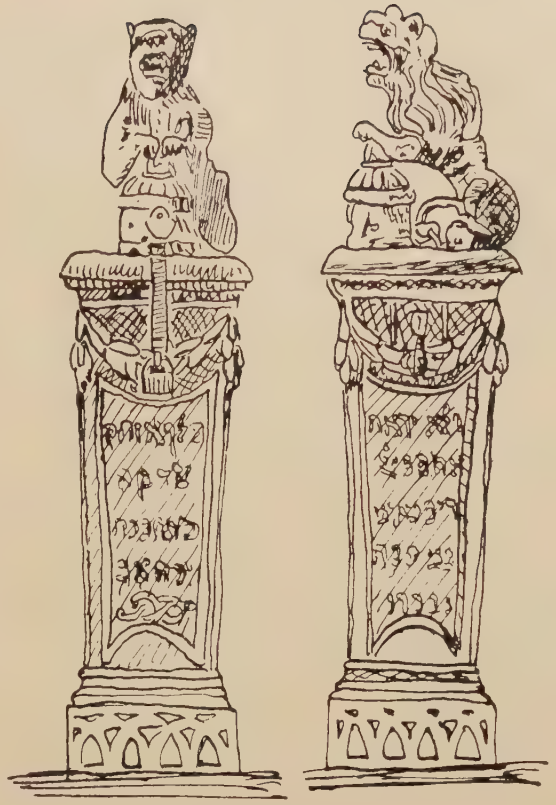
ALMORAVIDEN, islamische Dynastie in Nordafrika und Spanien. Der Name lautet arabisch „Al-Murabitun" (die ein Ribat [befestigtes Kloster] bewohnenden Mönche). Die Dynastie der A. (אלמורבטין) wird u. a. in den Responsen des R. Josef Ibn Megas (Nr. 105 und 198) und des Maimonides (Kobez, Nr. 237) erwähnt. Der erste Kalif der A.-Dynastie war Jussuf ibn Teschufin (Taschfin), der die Stadt Marrakesch (Marokko) gründete. Von spanischen Fürsten im Kampfe gegen die Christen zu Hilfe gerufen, setzte er nach Europa über und besiegte Alfons VI. von Leon und Kastilien in der Schlacht

von Sallaka am 23. Okt. 1086; an dieser Schlacht sollen auch Juden auf mohammedanischer und christlicher Seite teilgenommen haben. Jussuf zog nach seinem Sieg nicht aus Spanien ab, sondern entsetzte die dortigen islamischen Fürsten ihrer Herrschaft und brachte das Land in seine Gewalt. Die Herrschaft der A. in Afrika und Spanien dauerte jedoch nur etwa 50 Jahre. 1147 traten die Almohaden die Nachfolge der Almoraviden an. Da die Almoraviden keine religiösen Fanatiker waren, so hatten sich die Juden zu ihrer Zeit nicht über Verfolgungen zu beklagen. Selbst die in Granada zwanzig Jahre vorher unter dem Berberfürsten Badis verfolgten Juden erhielten durch die afrikanischen Eroberer ihre Besitztümer zurück. Der einzige Fall, wo Jussuf ibn Teschufin einen Religionszwang ausüben wollte, nämlich bei den Juden von Lucena, wurde durch Zahlung einer Geldsumme beigelegt. Der zweite almoravidische Emir Ali ibn Jussuf hatte einen jüdischen Leibarzt. Salomo Almuallim, der auch ein hervorragender Dichter war. Eine nicht minder angesehene Stellung am Hofe Alis hatte der jüdische Arzt Abraham b. Meir Ibn Kamnial, den Mose Ibn Esra als Wohltäter und Beschützer seiner Volksgenossen in den Tagen des Ungemachs pries, und dem auch Jehuda ha-Levi sieben Gedichte widmete. Von denselben Dichtern wurde ein anderer jüdischer Würdenträger am Hofe Alis, Abu-Ischak Ibn Muhadschar, besungen.

A. Bel, Enz. des Islam I, 334 ff.; *Graetz* VI³, 76 f., 99 f.; *Dubnow*, Weltgesch. IV (1926), 227 f. u. § 42; *Toledano*, Ner ha-Maarab 23 ff., 225.

G. W. M. P.

ALMOSEN. Die Pflicht, A. zu geben, ist eines der Hauptgebote des Judentums (vgl. Jeb. 79 b). Der Geber muß, nach dem Talmud, Mitgefühl mit dem Empfänger haben. Von der Wohltätigkeit heißt es: Wer einem Armen ein Almosen mit unfreundlicher Miene gibt, das Gesicht dem Boden zugewandt, dem wird es nicht als Verdienst angerechnet, und wenn er tausend Goldstücke gibt, denn „wehe dem, der den Armen beschämt" (Maimonides, Mattenot Anijim 4, 5). Wer nichts hat, um A. zu geben, aber den Armen tröstet und mit ihm klagt, der wird für höher angesehen, als wer nur Almosen gibt (B. Bat. 9 b). Von alters her war man darauf bedacht, den Armen nicht zu beschämen; im Tempel gab es eine „Halle der Stillen, wo Gottesfürchtige im stillen Almosen niederlegten und Arme von guter Herkunft ungesehen ihren Lebensunterhalt fanden" (Schek. V, 4). Es gab Gelehrte, die um A. baten, obwohl sie nicht zu den Armen gehörten, und die dafür vom Volke verspottet wurden; nach



Almosenbüchse (Vorder- und Seitenansicht)
Aus der Sammlung der Ges. zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankfurt a. M.

Purim-Almosenbüchse aus dem J. 1319 mit einer spanischen Inschrift in hebräischen Lettern („König Achaschwerosch und Königin Esther")
Musée de Cluny, Paris

ihrem Tode stellte es sich heraus, daß sie das Geld an Arme verteilt hatten, die nicht wollten, daß man von ihrer Bedürftigkeit erfahre (ibid.). Den Höhepunkt erreichte das Spenden von A., als das Joch der Römer am drückendsten wurde. Die römische Eroberung brachte eine große Verarmung breiter Schichten mit sich, so daß selbst viele einst Reiche und Angesehene auf A. angewiesen waren. Die Besitzenden verteilten in kurzer Zeit ihr gesamtes Vermögen und bedurften selbst der Unterstützung. Die Gelehrten erließen daraufhin in Uscha eine Verordnung, daß man nicht mehr als ein Fünftel seines Vermögens verteilen dürfe (Ket. 70a). Diese Verordnung blieb mehrere Generationen lang in Kraft. Eine testamentarische Bestimmung, das Vermögen nach dem Tode unter die Armen zu verteilen, fiel nicht unter diese Verordnung, da ja nicht mehr zu befürchten war, „daß der Spender sein Vermögen verlieren könne". Doch ist diese Erklärung zweifelhaft, da der Text des Talmud in dem Fall Mar Ukbas (Ket. 67b) nicht sicher ist. In unseren Texten heißt es: „Nach dem Tode haben wir nichts mit dem Gelde zu tun", so daß der Erblasser beliebige Bestimmungen darüber treffen kann. Rab Achai aus Schabcha las dagegen, daß man „nach dem Tode ein Drittel" verteilen dürfe (Scheeltot, Ki tissa). Der Grund für diese Beschränkung ist wohl darin zu suchen, daß man nicht den Erben das gesamte Vermögen entziehen und ihren Unterhalt der Allgemeinheit zur Last legen wollte (vgl. Ket. 49b). A. ist nicht nur eine Sache der Freiwilligkeit, sondern der Arme hat rechtlichen Anspruch auf Unterhalt seitens seiner Mitmenschen. Als das jüd. Volk in seinem eigenen Lande lebte, hatte jeder Arme ein Anrecht auf sechs Gaben aus dem Ertrage des Bodens: Peret (Früchte, die beim Pflücken abgefallen sind), Olelot (Nachlese bei der Weinernte), Leket (dasselbe beim Getreide), Schichecha (vergessene Garben), Pea (die stehengelassene Ecke auf dem Kornfeld) und Maasser Ani (der dem Armen alle drei Jahre zufallende Zehnte). Diese Gaben durften die Armen sich auch gegen den Willen des Eigentümers nehmen (Chul. 131a). Dies galt später auch vom A. Die Mitglieder der Gerichtshöfe, denen die Sorge für die Armen zufiel, verpflichteten jeden Israeliten, mit Ausnahme der Waisen, die man zu nichts zwingen durfte, in angemessenem Umfange A. zu geben (B. Bat. 8b). Diese Pflicht bestand für jeden Israeliten, und „selbst der Arme, der sich von Almosen nährt, soll A. geben" (Git. 7b). In jeder Stadt, in der eine jüd. Gemeinde bestand, gab es zwei Wohltätigkeitsinstitutionen: Kuppa und Tamchui. Die Kuppa war für die Armen der Stadt bestimmt. Drei Almosenerheber (Gabbae-Zedaka) berechneten die für die Armen erforderliche Gesamtsumme und legten sie auf die einzelnen je nach deren Vermögenslage um. An jedem Freitag sammelten zwei geachtete Männer die festgesetzten Beträge ein. In späterer Zeit geschah dies auch an anderen Wochentagen. An jedem Freitag verteilten drei Gabbaim unter die Armen, was diese für die Woche brauchten. Dabei berücksichtigten sie nicht nur die Seelenzahl der Familie des Armen, sondern auch seine Herkunft. Einem früheren Reichen gewährte man auch Genüsse, an die er als reicher Mann gewöhnt gewesen war, und die ihm unentbehrlich schienen. „Man erzählte von Hillel, daß er einem Armen von guter Herkunft ein Pferd und einen Läufer gab; einmal fand er keinen Knecht und lief selbst drei Meilen vor ihm her" (Ket. 67b). Die Almosenerheber waren nicht nur auf die Ernährung des Armen, sondern auch auf alles, was er sonst noch brauchte, bedacht. „Wenn ein Waisenknabe heiraten will, mietet man ihm ein Haus, verschafft ihm das Bett und was er sonst braucht und veranstaltet dann die Hochzeit" (Ket. ibid.). Das Tamchui war für die von Ort zu Ort ziehenden Armen bestimmt. Kamen Arme in einen Ort, so legten die drei Almosenerheber die erforderliche Summe auf die Einwohner um und verteilten sofort das Geld, bzw. die Speisen unter die Armen. Jeder Arme erhielt Nahrung für einen Tag, einen Laib Brot, Öl und Erbsen; am Sabbat — Nahrung für drei Mahlzeiten. Übernachtete er am selben Orte, so erstattete man ihm die Kosten für das Nachtlager (B. Bat. 8b, 9a). „Wenn man ihn kannte, gab man ihm eine Decke und auch sonst alles, seinem Stande entsprechend" (j. Pea VIII, 7). Kuppa und Tamchui sollten verhindern, daß der Arme sich durch Betteln erniedrige; deshalb heißt es: „Wer bettelt, dem braucht man nichts zu geben" (Tossef. Pea IV). In der Zeit der Amoräer war man milder und ergänzte diesen Satz durch den folgenden: „Man braucht ihm nicht viel, soll ihm aber wenigstens etwas geben" (B. Bat. 9a). Die Freigebigkeit führte vielfach zu Betrügereien: wohlhabende Menschen machten die Armut zu ihrem Gewerbe. Manche speisten aus goldenen und silbernen Gefäßen, bettelten aber um A. (Ket. 68a). Bei manchen „Armen" fand man nach dem Tode einen Beutel mit Goldstücken (j. Pea VIII, 9). Die Gelehrten erklärten aber: „Wir wollen den Betrügern dankbar sein, denn, wenn es sie nicht gäbe, würden wir täglich sündigen" (Ket. 68a); „wenn einer von ihnen ein A. forderte, und man gäbe es ihm nicht sofort, so würde man bestraft" (j. Pea VIII, 9). Obwohl die Betrüger sehr zahlreich wurden, prüfte man

Wohltätigkeitsinstitutionen

bei Unbekannten, die um Nahrung baten, doch nicht nach, sondern gab ihnen, ohne zu fragen (B. Bat. 9a). Es genügt nicht, dem Armen, der darum bittet, A. zu geben, sondern man soll nachdenken und auch dem geben, der nicht bitten mag (j. Pea VIII, 9). Man soll Leid ertragen, ohne der Allgemeinheit zur Last zu fallen; Kranke und Greise aber, die nicht arbeiten können und zu stolz sind, um A. anzunehmen, „sind wie Mörder und verdienen kein Mitleid; wer mit sich selbst kein Mitleid hat, wird erst recht keines mit anderen haben" (j. Pea a. E.). Das Los eines jeden kann sich ändern, und wer ohne A. nicht leben kann, soll A. annehmen. Es gibt viele Stufen der Wohltätigkeit, und jede von ihnen ist verdienstvoll, denn „das Gebot der Wohltätigkeit wiegt alle anderen Gebote auf" (B. Bat. 9a). Doch die höchste Stufe des Wohltuns ist die Aufrichtung des Schwachen und seine Rettung vor völliger Verarmung durch Darlehensgewährung, Zuweisung von Arbeit oder Beschaffung von Erwerbsgelegenheit und ähnliche Mittel (Maimonides, Mattenot Anijim 10, 7). S. auch Armenrecht, Wohltätigkeit.

Maimonides, Mattenot Anijim 7, 9, 10.

M. G. S. Bi.

ALMOSNINO (אלמושנינו), angesehene Familie aus Saragossa in Spanien, deren Name von dem der Stadt Almazán in Kastilien abgeleitet ist. Aus ihr ist eine Reihe bedeutender Männer in verschiedenen Ländern hervorgegangen.

Cat. Bodl., Nr. 6430.

E.

ALMOSNINO, BARUCH s. Almosnino, Mose b. Baruch.

ALMOSNINO, CHISDAI, Rabbiner von Tetuan (an der Nordküste Marokkos), Autor zweier Werke: „Mischmeret ha-Kodesch", Superkommentar zu Raschis Pentateuchkommentar (Livorno 1825) und „Chessed El", Novellen zur Bibel und zum Talmud (ibid. 1826).

Benjacob 379, Nr. 2452.

E.

ALMOSNINO, ISAAK wird als Verfasser einer hebr. Übersetzung der aristotelischen „Ethik" (s. Kayserling, Bibl. Esp. 11) erwähnt; doch liegt wohl eine Verwechslung mit Mose Almosnino vor.

K.

ALMOSNINO, JOSEF (1637–1688), Sohn des Isaak A. und Enkel des Mose b. Baruch, wirkte als Rabbiner in Belgrad und starb in Nikolsburg. Seine Responsen wurden von seinem Sohn Isaak u. d. T. „Edut bi-Jehossef" (Konstantinopel I, 1711; II, 1733) veröffentlicht.

Azulai I, 54; *Benjacob* 430, Nr. 72; *Kayserling*, Bibl. Esp. 10.

E.

ALMOSNINO, MOSE BEN BARUCH, Rabbiner und Prediger in Saloniki, Verfasser homiletischer, philosophischer und astronomischer Schriften, geb. um 1516, gest. um 1580, nach Saadja Longo (Schibre Luchot, Saloniki 1594, f. 10) in Konstantinopel. A. war Abkömmling einer angesehenen, aus Aragonien stammenden Familie. Zwei seiner Vorfahren, Don Abraham A. und Don Abraham Canombrial, hatten den Feuertod durch die spanische Inquisition erlitten. A. bekleidete das Rabbineramt der Gemeinden Newe Schalom und Liwjat Chen in Saloniki. 1565 begab er sich nach Konstantinopel, um vom Sultan Begünstigungen für seine Stammesbrüder zu erlangen.

A. war vielseitig gebildet und schrieb mehrere Werke in hebräischer und spanischer Sprache. Sein bekanntestes Werk ist die Predigtsammlung „Meammez Koach" (Venedig 1588), enthaltend 28 Predigten und Trauerreden. Von seinen hebräischen Schriften liegen ferner gedruckt vor: „Jede Mosche", Kommentar zu den fünf Megillot (Saloniki 1572 mit dem Bibeltext, Venedig 1597 ohne Text), „Pirke Mosche", Kommentar zum Traktat Abot (Saloniki 1563), „Tefilla le-Mosche", religionsphilosophische Untersuchungen zum Pentateuch und Erklärungen zum Gebetbuch (Saloniki 1563, neuere Auflagen in Krakau und Zolkiew). Nach dem Zeugnis seiner Söhne und Schüler schrieb A. auch Novellen zum Talmud und viele Responsen, die jedoch nicht ediert sind.

Gedruckte hebräische Schriften A.s

A. erwähnt in seiner Predigtsammlung (Meammez Koach 180b; 213) seinen Kommentar zum ersten Buch der aristotelischen Physik. Dieser Kommentar ist, soweit bekannt, auch handschriftlich nicht erhalten. Hingegen sind folgende philosophische und naturwissenschaftliche Arbeiten A.s handschriftlich vorhanden: 1. Pene Mosche, ausführlicher Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Ms. Bodl. Michael 797 (Wolf bezeichnet diese Schrift fälschlich als Pentateuchkommentar). Nach Carmoly, der keine Belege angibt, schrieb A. dieses Buch in Palestria bei Saloniki. 2. Migdal Os, Kommentar zu Al-Gasalis „Tendenzen der Philosophen", Ms. Parma R. 1218. Steinschneider vermutet, daß die Handschrift Autograph A.s ist. 3. Bet Elohim we-Schaar ha-Schamajim, Kommentar zur „Weltsphäre" des Juan

Handschriftliche Werke

Sacrobosco, nebst einer wörtlichen hebräischen Übersetzung der „Theorica planetarum" von Georg Purbach (Giorgio Porbagio), verfaßt mit Hilfe eines Kenners der fremden (lateinischen?) Sprache, des Aaron Afia. Von dieser Schrift, die A. um 1546 im Alter von etwa 30 Jahren verfaßt hat, gibt es mehrere Manuskripte, u. a. in Oxford, Florenz und Parma.

Spanische Schriften A.s

In spanischer Sprache schrieb A.: 1. Regimiento dela Vida (Sefer Hanhagat ha-Chajim), eine religionsphilosophische Abhandlung, u. a. über die Probleme der Willensfreiheit und der Vorsehung, über Ethik, sowie über Wesen und Bedeutung der Träume nach talmudischer Auffassung. Den letztgenannten Abschnitt schrieb A. auf Wunsch des Herzogs von Naxos, Don Josef Nassi. Die Schrift erschien zuerst Saloniki 1564 in hebräischen Charakteren mit hebr. Vorwort und Register; eine zweite Auflage, Amsterdam 1729 in lateinischen Lettern, veranstaltete Samuel Mendes de Sola. 2. Extremos y Grandezas de Constantinopla, eine ursprünglich gleichfalls in hebräischen Charakteren geschriebene historische Arbeit A.s, wurde von Jacob Cansino lateinisch transkribiert und 1638 in Madrid herausgegeben.

Cat. Bodl., Col. 841, 1445, 1770 bis 1773, 2404; *Steinschneider*, HÜ 124, 215, 322, 645; *Carmoly*, La Famille Almosnino, Extrait du Journal L'Univers Israélite, 1850 (Lbl. Or. XII, 619); *M. Lattes*, Notizie e Documenti di Letter. e storia giud. (estratto dall' Antologia Israel.), Padua 1879, S. 17; *Kayserling*, Bibl. Esp. 10f., 33; *Ghirondi-Neppi*, TGJ 258, Nr. 91, 263, Nr. 115; *JQR* XI, 136; *Graetz*, MGWJ XIII, 23 ff.

K. M. Z.

AL-MUKAMMIS, DAVID BEN MERWAN AL-RAKKI (auch Al-Schirasi genannt), der erste jüd. Theologe und Philosoph, der sich dem System des Kalam (der islamischen Religionsphilosophie) anschloß. Er ist auch der erste jüd. Autor, der den Aristoteles erwähnt. A.s Werke und religionsphilosophische Ansichten werden vielfach in der arabischen Geschichtsliteratur und bei den Karäern erwähnt, insbesondere wurden seine Angaben über das jüd. Sektenwesen zur Zeit der Entstehung des Karäertums häufig verwertet. In der älteren hebr. Literatur wird A. von Bachja Ibn Pakuda in der Einleitung zu den „Herzenspflichten" neben Saadja Gaon genannt, ferner nennt ihn Mose Ibn Esra im „Kitab al-Muchadara wa-al-Mudhakara" (hebr. Übers. von Halper, 1924, S. 53) und Jedaja ha-Penini in dem an Salomo Ben Adret gerichteten „Iggeret Hitnazzelut". Insbesondere wurden A.s Werke von Jehuda b. Barsillai al-Barceloni (um 1130) benutzt, der in seinem Kommentar zum „Sefer Jezira" (ed. 1885) Bruchstücke aus A.s „Zwanzig Traktaten" nach einer alten fehlerhaften hebr. Übersetzung verwendet. Jehuda b. Barsillai bezweifelt, ob A. den Geonim zuzuzählen sei; sicher ist jedoch, daß Saadja A. persönlich gekannt und von ihm gelernt hat. A.s Beiname (אלמקמץ) kommt auch in der Form אלמקאמץ und אלמקמאץ vor; die Transkription „Al-Mukmis" ist daher entschieden falsch. Steinschneider liest nach Fleischer al-Mikmas.

A.s Beinamen

Der arabische Historiker Massudi nennt ihn in seinem Werke „Kitab al-Tanbih" (ed. de Goeje, p. 113) David Al-Kumissi. Offenbar verwechselt er ihn mit A.s Zeitgenossen, dem karäischen Gelehrten Daniel Al-Kumissi; der karäische Literarhistoriker Al-Hiti erwähnt nämlich beide Männer unmittelbar nacheinander (JQR VIII, 681; IX, 432). Harkavy (Anm. zu Graetz-Rabbinowitsch III, 498) leitet A.s Beinamen vom arabischen קמץ (springen) ab und führt ihn darauf zurück, daß A. seine Religion mehrmals gewechselt habe (s. weiter unten). Bezüglich des Beinamens „al-Rakki" meint Fürst (Lbl. Or., S. 617), er sei aus „al-Iraki" (der Mesopotamier) verschrieben und entspreche der Bezeichnung „ha-Babli", die A. von manchen hebr. Autoren beigelegt wird; dieser Annahme schließt sich auch Hirschfeld (JQR XV, 682) an. Munk, Steinschneider, Harkavy u. a. leiten dagegen die Bezeichnung „al-Rakki" von der Stadt Rakka in Babylonien ab. Der Beiname „Al-Schirasi" scheint darauf hinzuweisen, daß A. aus Persien stammte; von dort ist er wohl nach Babylonien, möglicherweise nach Rakka, eingewandert. In Babylonien dürfte er auch mit Saadja Gaon zusammengetroffen sein. — Nach den Angaben aller mittelalterlichen hebr. Autoren lebte A. vor Saadja, welcher von ihm beeinflußt ist. Der Karäer al-Kirkissani, der sein Werk „Kitab al-Rijad wa-al-Hadaik" im J. 937 verfaßte, spricht von A. als von einem früheren Autor; er scheint also zu jener Zeit nicht mehr am Leben gewesen zu sein. Vermutlich hat A. Ende des 9. und Anfang des 10. Jhts. gelebt.

Lebenszeit

Nach Graetz und Pinsker wurde A. als Muslim geboren und trat später zum Karäertum über; als Beleg dafür bringen sie die Stelle bei Jehuda Hadassi (Eschkol ha-Kofer, Alphabet 96 א und Alphabet 98 ד), die A. als Proselyten bezeichnet. Dagegen spricht, daß Kirkissani, der bei jedem karäischen Autor dessen Zugehörigkeit zum Karäertum besonders betont, A. ganz allgemein als jüd. Autor anführt. Auf Grund der Angabe bei Kirkissani nimmt Harkavy an, A. habe das Christentum angenommen, sei einige

Glaubenszugehörigkeit

Jahre später zum Judentum zurückgekehrt und habe dann angefangen, in seinen Schriften gegen das Christentum zu polemisieren. Aber auch diese Annahme ist unwahrscheinlich, denn kein einziger von den hebr. Autoren, die A. nennen, erwähnt etwas von dessen Glaubenswechsel. Kirkissani selbst sagt nicht, daß A. zum Judentum zurückgekehrt sei; unmittelbar nach der Mitteilung, daß A. Christ geworden sei (תנצّר), fügt er hinzu, er habe gegen die Christen polemisiert. Vielleicht bedeutet das Wort תנצّר bei Kirkissani lediglich, daß A zu den Christen in nähere Beziehung getreten ist. Hadassi hat wohl תנצّר ebenfalls im Sinne des Übertritts zum Christentum verstanden und auf Grund von A.s antichristlicher Polemik ohne weiteres dessen Wiedereintritt ins Judentum konstruiert; darum nennt er ihn einen Proselyten. Nach allem Gesagten ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß A. als rabbanitischer Jude geboren und es auch sein Leben lang geblieben ist.

Schriften

A. hat folgende Werke verfaßt: 1. Ischrun Makalat (Zwanzig Abhandlungen) zur Apologie des Judentums, vielleicht mit dem bei Kirkissani erwähnten כתאב אלצראה identisch (Steinschneider, Arab. Lit. 37). Jehuda b. Barsillai al-Barceloni bringt in seinem Kommentar zum Sefer Jezira (ed. Mekize Nirdmim, S. 65 und 77) längere Auszüge aus diesem Werk, und zwar, wie oben erwähnt, nach einer alten hebr. Übersetzung. Harkavy gab 1898 fünfzehn Abschnitte des arabischen Originals nach einem Petersburger Ms. heraus. Das Werk behandelt dieselben Probleme, mit denen sich alle jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters befaßt haben: Dasein und Einheit Gottes, Attributenlehre, Weltschöpfung, Substanz und Akzidenz, Prophetie und Propheten, Vergeltung, Zweck der Schöpfung. Daneben enthält es eine Polemik gegen Polytheisten und Christen, gegen die Annahme von der Ewigkeit des Urstoffes usw. A. selbst schließt sich der mutasilitischen Richtung im Kalam an und führt aus, daß die Attribute Gottes seine absolute Einheit nicht beeinträchtigen; sie hätten mit den Attributen der Geschöpfe nichts als den Namen gemein, und nur wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache müßten wir uns dieser inadäquaten Bezeichnungen bedienen. Wenn wir z. B. von Gott aussagen, er sei lebend, bedeute dies nicht, daß er auch als nicht-lebend gedacht werden könne, sein Leben gehört vielmehr zu seinem Wesen. A. stimmt in vielen Punkten mit Saadja überein, namentlich in der Frage der Vergeltung im Jenseits; nach beiden sind Lohn und Strafe im Jenseits von ewiger Dauer. Dessenungeachtet kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden, Saadja sei von A. beeinflußt worden; vielleicht haben beide aus einer gemeinsamen arabischen Quelle geschöpft. — 2. Kitab al-Chalika (Buch über die Schöpfung), einen Kommentar zu Gen., von dem Kirkissani behauptet, er sei stark von christlichen Bibelkommentaren beeinflußt. Die Schrift ist nicht erhalten; wir wissen nur, daß sie einen Abschnitt enthielt, in welchem A. gegen das Christentum polemisierte und die Auffassung bekämpfte, daß das mosaische Gesetz nicht für alle Zeiten verbindlich sei. — 3. Massail fi al-Tauhid (Fragen über die Einheit Gottes), auch Kitab al-Tauhid (Buch der Einheit) genannt. Einen Teil der Einleitung haben Adler und Broydé (JQR XIII, 60) aus einem Genisa-Fragment veröffentlicht. Das Buch beginnt mit einem Zitat aus HL 1, 2. In anderen Genisa-Fragmenten glaubt Marmorstein einen weiteren Teil der Einleitung und den Anfang des Werks in hebräischer Übersetzung enddeckt zu haben, ohne daß er entscheidende Beweisgründe für die Autorschaft A.s an diesen Fragmenten beibringt. Die gleichen Fragmente sind von Jakob Mann an anderer Stelle (JQR NS XII, 123) u. d. T. „A polemical work against Karaite and other sectaries" veröffentlicht worden. Möglicherweise sind die Massail fi al-Tauhid mit einer der beiden polemischen Schriften gegen die Christen identisch, die Kirkissani dem A. zuschreibt. — 4. Fünfzig Fragen gegen die Christen. Hirschfeld hat ein Bruchstück daraus (JQR XV, 682) veröffentlicht. Das Werk ist wahrscheinlich die zweite der von Kirkissani erwähnten antichristlichen Schriften A.s. — 5. Kommentar zu Koh. (von Kirkissani erwähnt). — 6. u. 7. In seinen „Zwanzig Abhandlungen" erwähnt A. zwei weitere von ihm verfaßte Schriften „Kitab fi al-Bidad", „Kitab fi Radd al-Makalat ala al-Mantik" (über Logik). Näheres über den Inhalt dieser beiden Schriften ist nicht bekannt.

Luzzatto in Polaks Halichot Kedem VIII, 620 ff.; *Pinsker*, Lik. Kadm. II, 17; *Munk*, Mélanges 474 f.; *Steinschneider*, Arab. Lit. 37 und 338; *idem*, HÜ 378 f.; *Poznański* in JQR XIII, S. 328; *idem*, Zur jüd.-arab. Literatur, S. 39; *Kaufmann*, Gesch. d. Attributenlehre, passim; *Harkavy* in Graetz-Rabinowitsch III, 498; *Schreiner*, Der Kalam, Berlin 1895, S. 22; *Malter*, Saadia Gaon, Philadelphia 1921, p. 67; *Steinschneider* in JQR XIII, 450; *Marmorstein*, Die Einleitung zu David b. Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden, MGWJ 1922, 48 ff.; *Isaac Husik*, A History of jewish mediaeval Philosophy, New York 1916, p. 17–22.

K. A. Zi.

ALMULI s. Almoli.

ALMUNIA DE DOÑA GODINA, Ortschaft in Spanien, Provinz Saragossa. Die jüd. Gemeinde

in A. gelangte erst Ende des 14. Jhts. zur Selbständigkeit. Bis dahin zahlten die Juden von A. ihre Steuern zusammen mit denen von Calatayud. Ein Rabbi Seneor aus A. hat im Jahre 1439 ein Testament hinterlassen, das auch ein Verzeichnis der in seinem Besitz befindlichen Bücher enthält. Die Gemeinde bestand bis zum Jahre 1492.

M. Serrano y Sanz, Origenes de la dominacion española en America, Madrid 1918, S. 17, 46, 49.

W. F. B.

AL-MURABITUN s. Almoraviden.

AL-MUWACHIDUN s. Almohaden.

ALNAHRAWANAI (אלנהראוואנאי), **JOSSE,** Gelehrter der gaonäischen Epoche, wahrscheinlich aus Nahrawan. Er ist Autor eines alphabetischen Gedichtes über den jüdischen Kalender, das in „Kerem Chemed" Bd. IX veröffentlicht wurde. Dieses Gedicht ist aufschlußreich für die Kenntnis der Entwicklung des jüdischen Kalenders, wie auch der Geschichte der hebräischen Poesie jener Zeit; es wird von Saadja zitiert.

Steinschneider in Ersch-Gruber, Sekt. II, XXXI, 104, § 2 = Ges. Schr. I, 183f.; *Harkavy*, Sichron la-Rischonim V, 115–118.

E.

ALNAKAF, ISAAK BEN JOSEF BEN (IBN), liturgischer Dichter, wohl des 13. Jhts. Bekannt ist von ihm nur ein Sulat für den 7. Tag des Pessach, beginnend mit „Atta ha-El osse Gedolot".

Zunz, LG, S. 504; *Steinschneider* in JQR XI, 310; *Davidson*, Ozar I, 8729.

B.

ALNAKAWA, MOSE, liturgischer Dichter, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts.; von ihm erschien: „Ozar Nechmad", Gedichte und Gebete für den Versöhnungstag, Livorno 1760.

Benjacob, S. 22, Nr. 449, wo אלנקוה für עלנקוה zu lesen ist.

B.

ALNAKKAR, ABRAHAM BEN JOSEF, Rabbiner, Kommentator und liturgischer Dichter, lebte in Algier in der zweiten Hälfte des 18. und im Anfang des 19. Jhts. A. schrieb, von Elijahu Chaj Burgil angeregt, einen Kommentar zum Machsor für Neujahr und Versöhnungstag nach dem Ritus von Tlemcen, der zuerst im Machsor, ed. Livorno 1803, erschienen ist; er wurde dann wiederholt in den Machsorim des nordafrikanischen Rituskreises (Algier, Tunis, Tlemcen, Tripolis) gedruckt, ebenso auch in dem dreibändigen Machsor nach dem Ritus der Portugiesen, Livorno 1858. A. korrigierte und edierte in Livorno 1800 die „Tikkune Sohar" mit den Kommentaren von Isaak Lurja und Mose Zacuto. Diesem Werke sind einige seiner liturgischen Dichtungen beigedruckt. Ferner soll von A. ein Werk u. d. T. „Biur al ha-Menora" erschienen sein. Ungedruckt blieb seine Predigtensammlung, die er „Afra de-Abraham" betitelte.

Ghirondi, TGJ, S. 47, Nr. 117; *Cat. Bodl.*, Col. 542.

B.

ALOMIS, SONJA (Pseudonym von Sonja Dubin), jidd. Schauspielerin, geb. in Wilna 1894. Im J. 1916 schloß sie sich der in diesem Jahre gegründeten „Wilnaer Truppe" an, in der sie sich besonders im Repertoire von Perez Hirschbein, sowie im „Dibbuk" von An-ski hervortat. Seit 1924 spielt A. in Amerika in einer Wandertruppe.

I. Sch.

ALONZO DE HERRERA s. Herrera, Abraham Ha-Kohen De.

ALOPOSSA, ALOPSA, ALPOSA s. Eloposa.

ALPEROWITSCH, EUGEN, russischer kommunistischer Politiker und Staatsbeamter, geb. 1888. A. ist seit 1923 Direktor der Gesellschaft zur Rationalisierung der Produktion in der Schwerindustrie (Orga-Metall) und Mitglied der Moskauer Kontrollkommission.

Bolschaja Sowjetskaja Enz. II.

W.

ALPHABET. Griechen und Römer sahen in den Ägyptern die Erfinder der Schreibkunst, die von diesen zu den Phöniziern gelangt wäre und hier die Form der Buchstabenschrift bekommen hätte; von der phönizischen Schrift leiteten sie alle anderen Buchstabenschriften ab. Von Ägyptologen wurde früh der Versuch unternommen, den Grundgedanken dieser Tradition, den Zusammenhang der Buchstabenschrift mit der ägyptischen Bilderschrift näher zu begründen; auf assyriologischer Seite verwarf man einen solchen und neigte mehr dazu, die babylonische Keilschrift für die Mutter der Buchstaben, und zwar speziell der phönizischen anzusehen, da sie, und nicht die ägyptische Bilderschrift, im 2. Jahrtausend a., in welches die Erfindung der Buchstaben sicher zurückreicht, die allgemeine Verkehrsschrift des vorderen Orients war und als solche gerade für Phönizien gut bezeugt ist. Daß neben der nordsemitischen Buchstabenschrift, an deren Verbreitung von Phönizien aus wohl nicht zu zweifeln ist, noch eine vielfach anders geformte Schrift, die südsemitische, steht, deren Denkmäler an Alter mit den nordsemitischen wetteifern, wurde bei diesen Erklärungsversuchen übersehen, oder man sah es für selbstverständlich

Ableitung der Buchstabenschrift aus den Hieroglyphen oder der Keilschrift

an, daß die südsemitische Schrift nur eine Abart der nordsemitischen, d. h. der phönizischen sei.

Die neuentdeckte Sinaischrift

Eine englische Expedition, die sich die Untersuchung der ägyptischen Denkmäler der Sinaihalbinsel, speziell des Wadi Magara und des Plateaus Serabit el-Chadem zur Aufgabe gemacht hatte und von Flinders Petrie geleitet wurde, fand 1905–06 in den Ruinen des auf dem Plateau errichteten altägyptischen Tempels der Hathor und des Sapdu eine Anzahl Weihgeschenke (jetzt in Kairo, London, Brüssel) und unweit davon Stelen (jetzt in Kairo), die eine Schrift aufwiesen, welche bei großer Ähnlichkeit mit der ägyptischen doch den Ägyptologen unverständlich war. In den folgenden zehn Jahren fehlte es nicht an Versuchen, die gemacht wurden, um ihr Wesen zu bestimmen; doch wurde dabei zunächst nur die Erkenntnis gewonnen, daß die neuen Zeichen Buchstaben bedeuten müßten. Welcher Art diese waren und wie sie mit der ägyptischen Schrift zusammenhingen, wurde erst durch die Studie des englischen Ägyptologen Alan H. Gardiner „The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet" (1916) klar. In ihr wurde die sinaitische Schrift als Schlußstein früherer (inzwischen durch H. Schäfers Hinweis auf die dem Ägyptischen und Semitischen gemeinsame Beschränkung der Schrift auf die Konsonantenwiedergabe vermehrten) Beweise für den ägyptischen Ursprung der semitischen Buchstabenschrift in der Weise benutzt, daß ihre Zeichen für ägyptisch an Gestalt, aber für semitisch nach ihren Lautwerten erklärt wurden. Der Weg vom Ägyptischen zum Semitischen sei z. B. für den Buchstaben b (sinait. □) folgender gewesen: Die Hieroglyphe pr = Haus wurde ins Semitische als bet = „Haus" übersetzt, von diesem bet der Anfangslaut b genommen und in der Schriftgestalt des ägyptischen pr als Buchstabe b gebraucht, dessen Name dann im Alphabet Bet lautete. Auf analoge Weise bestimmte Gardiner aus den Sinaischriftzeichen gegen 15 semitische Buchstaben, wobei er annahm, daß das Sinai-Alphabet gleich dem nordsemitischen aus 22 Buchstaben bestanden habe. Aus der Altertümlichkeit der Sinaischrift schloß er vorerst nur, daß diese für uns einen Weg in der Richtung zum semitischen Uralphabete hin darstellte. Die Möglichkeit, mit den von Gardiner bestimmten Buchstaben eine öfters vorkommende Zeichengruppe als בעלת, d. i. die semitische Übersetzung des ägyptischen Gottesnamen Hathor, zu lesen, gab der Beweisführung etwas sehr Bestechendes. In Deutschland vertrat zuerst K. Sethe (1917) in seiner Abhandlung „Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift" die These Gardiners unter Vermehrung von dessen 15 Buchstaben auf 22 (allerdings zum Teil nur vermutungsweise) und unter der Annahme, an der Sinaischrift das „missing link" für die Verbindung der phönizischen Schrift mit der Hieroglyphenschrift gefunden zu haben. Wesentlich auf Sethes Alphabet gestützt, versuchte R. Eisler eine Lesung der Sinaitexte unter der Annahme, daß diese ein hebräisches Idiom enthielten. — Eine Revision und Ergänzung der Resultate Gardiners und Sethes nahm H. Grimme vor. Sein Alphabet enthält 22 Buchstaben samt 5 Dubletten und ist nach seiner Ansicht in der folgenden Weise entstanden. Die erste Tat des semitischen Schrifterfinders war, daß er sich klare Begriffe bildete von Zahl und Wesen der Laute, für welche er Buchstaben schaffen wollte. Dann wird er daran gegangen sein, jedem der von ihm ins Auge gefaßten 22 semitischen Konsonanten einen Namen zu geben, und zwar einen solchen, in dem der betreffende Laut als Anlaut vorkam. Dabei wird er Bedacht darauf genommen haben, nur Namen zu wählen, die in der ägyptischen Schrift ideogrammatisch bezeichnet waren. Den Schlußpunkt bildete dann die Verwendung der herangezogenen Ideogramme als Zeichen der neuen Schrift, wobei jedes von ihnen den Konsonanten bezeichnete, mit welchem das ihm entsprechende semitische Wort an seinem Anfange gesprochen wurde. Weiter wäre zu folgern: Der semitische Schrifterfinder bezweckte keineswegs eine bloße Vereinfachung der ägyptischen Schreibweise; denn zu einer solchen hätte er mit Leichtigkeit durch Scheidung der ägyptischen Buchstabenzeichen von den sie begleitenden Wort- und Silbenzeichen und ihre Übertragung auf das semitische Lautsystem gelangen können. Er wollte vielmehr für sich eine den Ägyptern unlesbare Privat- oder Geheimschrift schaffen. Dies führt zu der Annahme, dieser Semit und seine Umgebung, für die doch auch wohl die neue Schrift bestimmt war, habe sich in scharfem Gegensatz zum Ägyptertum gefühlt, wenn er auch von dessen Bildung berührt war. Der Zeitpunkt der Buchstabenerfindung kann nicht weit vor dem der Entstehung der Sinaidenkmäler gelegen haben; denn auf diesen zeigt die Schrift noch eine in manchen Einzelheiten ungeregelte Formung. Während Sethe die erste Nachwirkung der Sinaischrift in dem phönizischen Alphabete sieht, ist wohl anzunehmen, daß sie zuerst nach Nordwestarabien (Midian) gewandert ist, weil die hier in großer Zahl gefundenen sogenannten thamudischen Inschriften zumal in ihrer älteren Schicht Buchstabenformen aufweisen, die sich fast unmittelbar an die altsinaitischen anlehnen, und hier auch alle Freiheiten der Zeilenrichtung

der Sinaischrift (Richtung nach links und rechts, nach unten und in horizontal-vertikaler Mischung) sich wiederfinden. Als jüngere Formen

los hat die Sinaischrift auch auf die nordsemitische Schrift eingewirkt, in welcher Zahl und Lautwerte, teilweise auch die Formelemente der

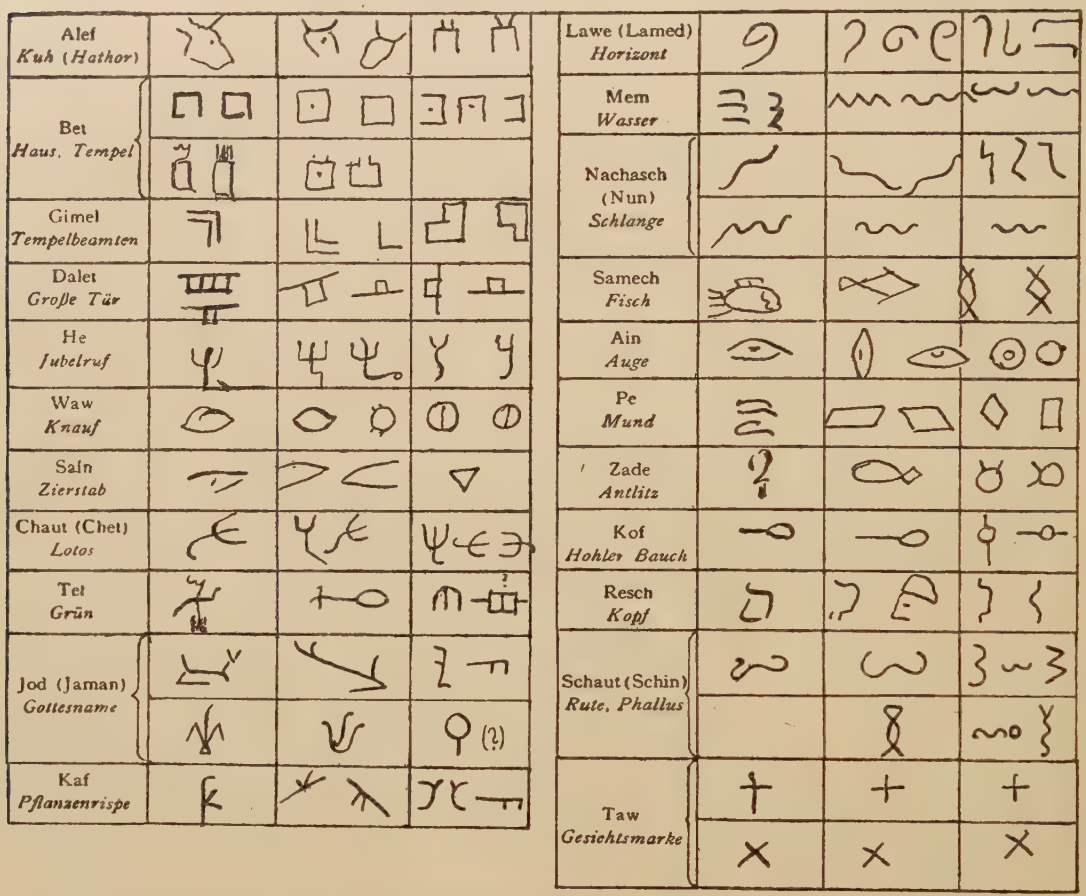


Abb. 1. Das altsinaitische Alphabet (Mitte) mit seiner ägyptischen Vorstufe (links) und seiner althamudischen Weiterentwicklung (rechts)

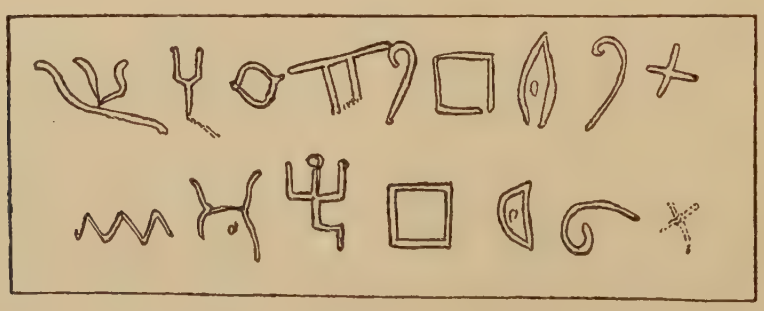


Abb. 2. Zwei altsinaitische Inschriften von der Fußplatte einer Sphinx

der Sinaischrift, bzw. Abkömmlinge der althamudischen Schrift sind die Schriften Südarabiens und Äthiopiens sowie das lichjanische und safatenische Alphabet anzusehen. Zweifel-

Sinaibuchstaben wiederkehren. Doch widerstrebt noch eine Reihe von nordsemitischen Buchstaben der Zurückführung auf das Sinai-Alphabet, so daß zu vermuten ist, zur Bildung der phönizi-

schen Schrift (als deren Schriftrichtung wir bisher nur die horizontal-links gewendete kennen), hätten außer der Sinaischrift noch andere Schrift vorbilder beigetragen.

Wenn somit von den Phöniziern als den eigentlichen Erfindern der Buchstaben nicht mehr die Rede sein kann, so wäre es sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß die Sinaischrift im hebr. Sprachbereich entstanden ist. Alles, was Eisler und Grimme aus den Sinaitexten herausgelesen haben, trägt hebräisches Formgepräge, und sollte selbst verschiedenes von ihren Lesungen auf die Dauer nicht standhalten, so wird das Bleibende doch durchaus für den hebräischen Sprachcharakter der Inschriften zeugen. Immerhin darf man noch nicht so weit gehen anzunehmen, hinter den hebräischen Schrifterfindern ständen Israeliten; denn keineswegs waren 1500 a. alle, die Hebräisch sprachen, auch Israeliten. Andererseits sollte nicht übersehen werden, daß die Verhältnisse des Volkes Israel um 1500, ihr Gegensatz zum ägyptischen Wesen, das Auftreten eines Reformators wie Mose, der engste Beziehung zum Sinai hatte, recht wohl zu den Verhältnissen passen, unter denen, wie oben gesagt, die Sinaischrift entstanden sein dürfte. — Ob nun die Israeliten der mosaischen Zeit die Buchstabenschrift-Erfinder waren oder nicht, so dürften sie doch zu den ersten gehört haben, die die neue Schrift für ihre Zwecke benutzten. Die Tora läßt Mose den Israeliten ein geschriebenes Gesetz u. zw. offenbar in hebräischer Sprache geben. Dieser Bericht konnte oder mußte so lange mehr oder weniger angezweifelt werden, als man für die Zeit zwischen 1500 und 1400 a. nur die ägyptische Bilderschrift und die babylonische Keilschrift kannte und das Hebräische für eine Sprache hielt, die Israel erst in Palästina kennengelernt hätte. Die Auffindung einer Buchstabenschrift, mit der schon um 1500 a. auf dem Sinai Hebräisch geschrieben ist, ließe also durchaus die von der Bibel berichtete schriftstellerische Tätigkeit des Mose als möglich erscheinen und würde die Ansicht nahelegen, die zehn Gebote hätten zu den allerersten Denkmälern der Buchstabenschrift gehört. — Abb. 1 gibt eine Übersicht über die Buchstaben der Sinaischrift (nach Grimme), über die ägyptischen Schriftzeichen, auf die sie vermutlich in ihren Formen zurückgehen, und über die altthamudischen Buchstaben als ihre ältesten Sprößlinge.

Sind Hebräer die Erfinder der Alphabetschrift?

Von der Beschaffenheit der altsinaitischen Inschriften möge die Kopie der auf der Fußplatte einer Löwen-Sphinx (Brit. Mus. 41748) eingeritzten Texte eine Probe liefern (Abb. 2). Ihre hebräische Transkription unter Veränderung der rechtsläufigen Schriftrichtung in die linksläufige ist:

יחוד לבעלת „Widmung an Blt".
מאהבעלת (= מאהב בעלת) „Geliebt von Blt".

Die phönizische und althebräische Schrift

Nach der Eroberung größerer Gebiete Palästinas geriet Israel in die Zone der phönizischen Kultur und, da diese der seinigen in vieler Beziehung überlegen war, bald auch in starke Abhängigkeit von derselben. Das scheint dann zum Verlust der von ihm offenbar mitgebrachten sinaitischen Schrift geführt zu haben, wofür man die Buchstabenschrift der Phönizier eintauschte, die vielleicht schon geraume Zeit vor dem Jahre 1000 a. unter den oben erwähnten Verhältnissen sich gebildet hatte. Seitdem zählte Israel zu den typischen Vertretern der nordsemitischen Schrift. Mit der aus dem Sinaitischen wohl zuerst entwickelten südsemitischen Schrift, die ihren Konsonantenbestand früh von 22 auf 27 (28) erweiterte, hatte Israel im Altertum keinerlei Berührung, abgesehen von einer bald nach Christi Geburt in Südarabien angesiedelten jüd. Kolonie, auf die die jüdisch-sabäische Inschrift Glaser 394–395 (CIS. IV, Nr. 543) zurückgeht (Abb. 3), die

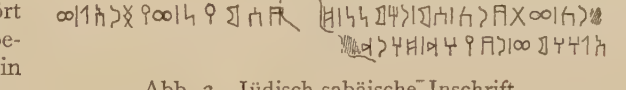


Abb. 3. Jüdisch-sabäische Inschrift

Hebräische Umschrift: ברך ותברך שם רחמנן דבשמין ויסראל ו
אלההמו רביחד . . . . .

mit der bezeichnenden Doxologie beginnt: „Gelobt und gepriesen sei der Name des Barmherzigen, des Herrn des Himmels, und Israel und sein Gott, der Herr der Juden."

Das älteste Denkmal der alphabetischen Schrift aus Palästina ist die Sarkophag-Inschrift des Königs Achiram aus Byblos, die einige in das 13. Jht., andere wohl mit größerem Recht in das 11. Jht. a. setzen.

Auf der Schmalseite

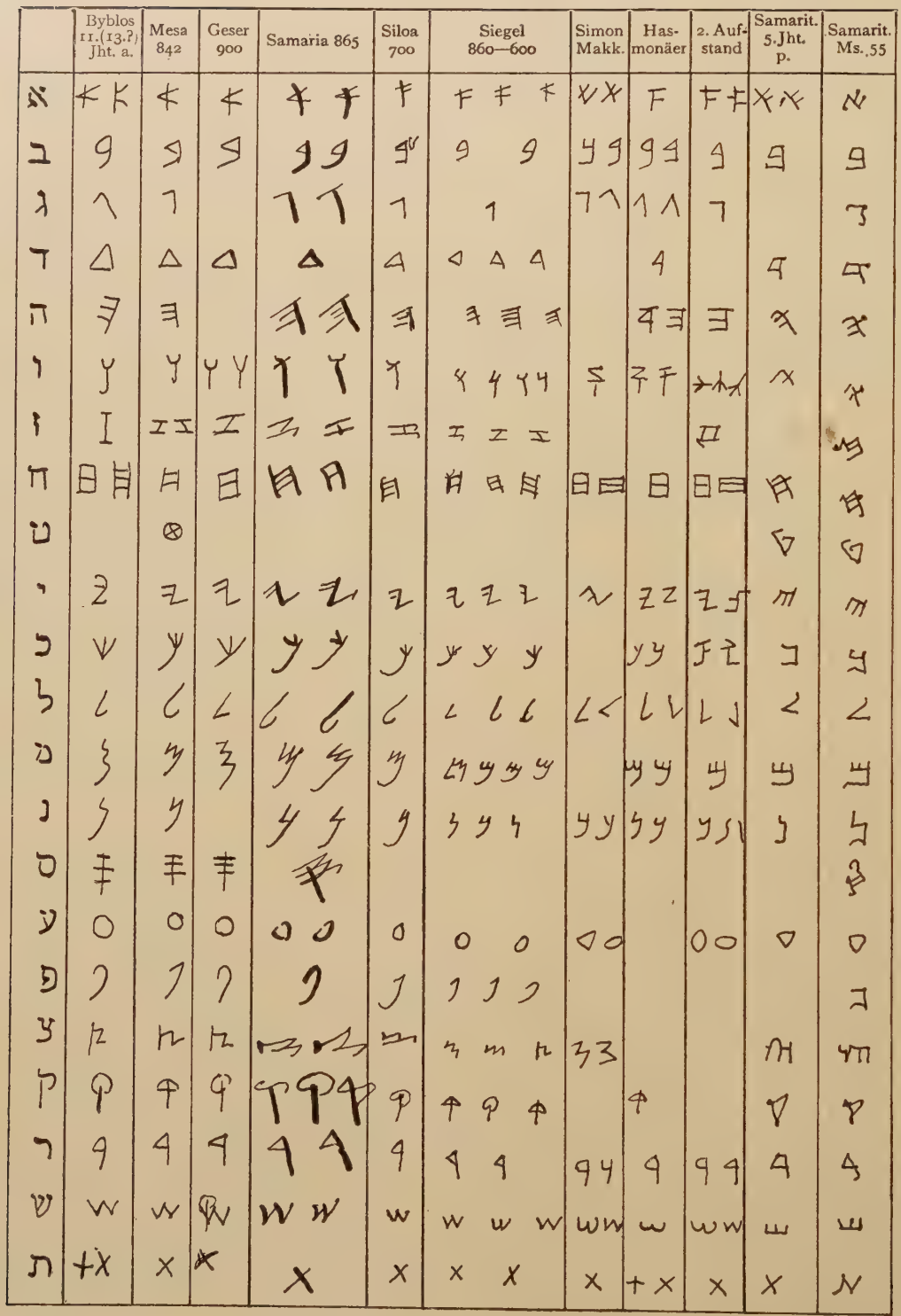
ארן | ז פעל | תבעל | בן אחרם |
מלך גבל | לאחרם | אבה | כשתה | בעלם |

Auf der Längsseite

ואל | מלך | במלכם | וסכן | בם[כ]נם | ותמא | מחנת |
עלי | גבל | ויגל | ארן | זן | תחתסף | חטר | משפטה |
תהתפך |
כמא | מלכת | ונחת | תברח | על | גבל | והא | ימח ספר
ז | לפף | שר[ש]ל[ח] |

„Der Sarkophag, den gemacht hat Itobaal (?), der Sohn Achirams, der König von Gebal, für

Tafel I. Entwicklung der althebräischen Schrift



Achiram seinen Vater als sein ... in Ewigkeit. Und wenn (?) ein König unter Königen oder ein Statthalter unter Statthaltern und ein Lager ... über Gebal und diesen Sarkophag aufdeckt, so soll sein Richtszepter zerbrochen und sein Herrscherthron umgestürzt werden und Ruhe soll fliehen über Gebal. Und (wenn) er diese Inschrift auslöscht [so sei ihm die Wurzel vernichtet ?]"

Wie man in der nordsemitischen Epigraphik jetzt Alter und besondere Eigentümlichkeiten einer Inschrift nach ihrem formalen Verhältnis zu dieser ältesten phönizischen Inschrift zu bestimmen pflegt, so empfiehlt es sich auch, diesen Maßstab auf die ältesten Bezeugungen des hebräischen Schrifttums anzuwenden. Dabei ergibt es sich, daß dieses schon um 900 a. ein Alphabet verwandte, das die Tendenz hatte, in gewissen Einzelheiten sich vom phönizischen abzusondern, woraus sehr bald ein ausgeprägter hebräischer Schrifttypus erwuchs, der schon 850 selbständig neben dem phönizischen und dem ebenfalls aus dem Altphönizischen abgetrennten aramäischen Schriftzweige stand. S. Tafel I. Daß er außer für die Staaten Israel und Juda auch für die Nachbarn Israels östlich des Jordans Geltung hatte, beweist ein moabitisches Schriftdenkmal, eine Prunkinschrift von 34 Zeilen, die sich König Mescha von Moab (um 854 a.) gesetzt hat. Es ist 1868 von dem elsässischen Missionar Klein unweit Diban (bibl. Dibon) gefunden worden und nach allerhand Schicksalen, bei denen es stark verletzt wurde, in das Museum des Louvre gelangt. Sein Inhalt ist die Darstellung der Kämpfe, die Mescha mit Israel geführt hat, und der Maßnahmen die er für sein Land traf (s. Mescha). Die Sprache des Mescha-Steines deckt sich fast ganz mit dem biblischen Hebräisch. Die Schrift weicht von der altphönizischen ab in der Bildung des כ mit gebogenem Schaft, des מ mit rechtwinkelig vom Schaft abstehender Zickzacklinie, des ב mit dreieckigem Kopf. Worttrenner ist hier statt des altphönizischen Strichleins der Punkt; außerdem wird durch eine kleine Senkrechte der Schluß von längeren Satzabschnitten bezeichnet.

Mescha-Stein

Das älteste israelitische Schriftdenkmal dürfte der sog. Bauernkalender von Geser sein, ein Täfelchen, auf dem in 7 kurzen Zeilen 8 Monate nach ihrer landwirtschaftlichen Bedeutung aufgezählt sind (gef. 1908 von. R. Stewart Macalister). Die Schrift ist ähnlich der von Byblos, abgesehen vom כ mit Schaft und ב mit dreieckigem Kopf. Doch fehlt der Worttrenner; eine kleine Vertikale steht da, wo im Innern einer Zeile ein Satzabschnitt endet. Faksimile s. Tafel II, 1; Transkription und Übersetzung wie folgt:

Kalender von Geser

ירחו אסף | ירחו ו
רע | ירחו לקש
ירח עצד פשת
ירח קצר שערם
ירח קצר כל
ירחו זמר
ירח קץ

„Der Monat des Einheimsens. Der Monat der Saat. Der Monat der Spätsaat. Der Monat der Flachsernte. Der Monat des Gerstenschnittes. Der Monat des Schnittes des ganzen (Restes). Der Monat des Schneitelns (der Reben). Der Monat der Obsternte." Statt des viermaligen ירחו ist möglicherweise ירחן „zwei Monate" zu lesen.

Zweifellos waren für die Schriftentwicklung in den Staaten Israel und Juda die Höfe von Samaria und Jerusalem maßgebend. Über die Hofschrift im Nordreiche unterrichten uns 63 Ostraka, die 1908–10 bei den Grabungen der Harvard-Universität in der ältesten Schicht des Königspalastes des Achab gefunden wurden, also der Mitte des 9. Jhts. a. entstammen. Es sind kurze Begleitschreiben zu Lieferungen von Öl und Wein an den Hof, meist abgefaßt nach der Formel: „Im Jahre x (der Regierung des Achab) — aus X — ein Krug alten Öls (bzw. feinen Öls) — eingeliefert von X." Weil mit der Rohrfeder geschrieben, zeigen die Buchstaben starken Wechsel von dicker und dünner Linienführung und vielfach rundliche Züge. Vom Altphönizischen weichen besonders ab: ו (Kopf durch Querstrich gebildet), כ (mit langem, unten gerundeten Schaft), מ (mit Zickzacklinie links oben am Schaft), ם (mit drei untereinander verbundenen Querstrichen), צ (mit Punkt statt Schaftes und doppeltem Winkel statt eines einfachen rechts davon), ק (mit geschlängelter Linie am Kopfende). Worttrenner ist ein starker Punkt, der aber hinter Zahlzeichen fehlt. Faks. auf Tafel II, 2; Transkr. u. Übers. wie folgt:

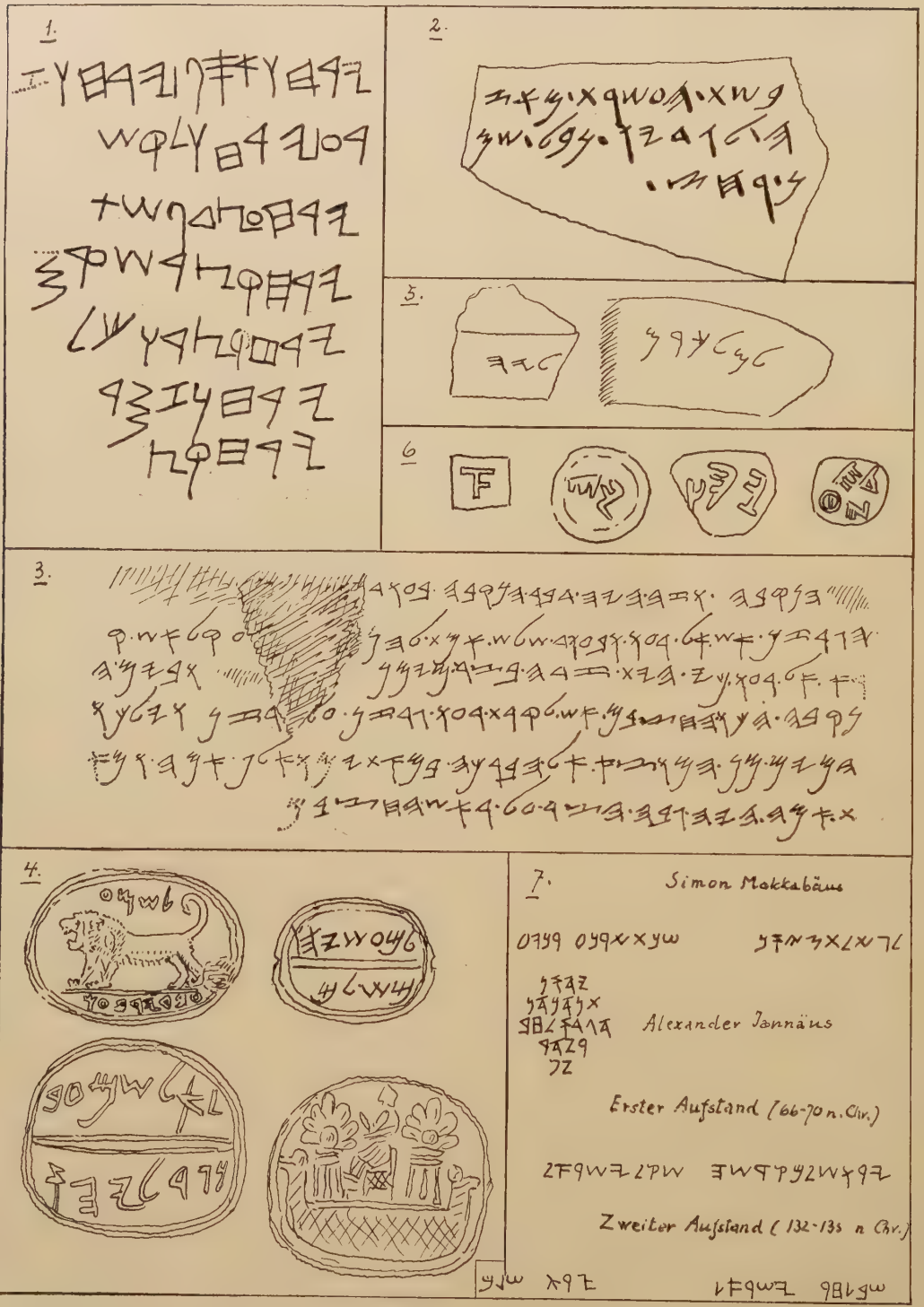
Ostraka

בשת · העשרת · מאז
ה · לגדיו · גבל שמ
ן · רחץ ·

„Im Jahre 10; aus אזה; von Gadjau; Krug feinen Öles."

Die judäische Hofschrift des ausgehenden 8. Jhts. a. zeigt uns die Siloa-Inschrift (gefunden 1881 im Siloa-Tunnel, in Jerusalem), die in 6 Zeilen die Vollendung der Arbeiten an dem Tunnel beschreibt, der von der Marienquelle zum Teich Siloa durch den Felsen gehauen ist. Die Schrift weicht

Tafel II. Denkmäler der althebräischen Schrift



1. Bauernkalender von Geser. — 2. Ostrakon von Samaria. — 3. Inschrift im Siloatunnel. — 4. Hebräische Siegel. — 5. Krugaufschriften von Samaria. — 6. Tonkrugstempel. — 7. Jüdische Münzlegenden.

von der altphönizischen fast in derselben Weise ab wie die der Ostraka von Samaria, zeigt aber eleganteren Duktus, der bogigen Buchstabenabschluß liebt, und unterscheidet — weil eingehauen — nicht zwischen Dick und Dünn der Linien. Bemerkenswert ist, daß sich am Dreieck des ד jetzt ein kleiner Schaft entwickelt hat. Faks. auf Taf. II, 3, Transkr. u. Übers. wie folgt:

Siloa-Inschrift

. . . . הנקבה · וזה · היה · דבר · הנקבה · בעוד . . . . . .
הגרזן · אש · אל · רעו · ובעוד · שלש · אמת להנ[קבה · נשמ]ע ·
קל · אש · ק
רא · אל · רעו · כי · היה · זדה · בצר · מימן · ומ . . . . . .
ובים · ה
נקבה · הכו · החצבם · אש · לקרת · רעו · גרזן · על [· ג]רזן ·
וילכו
המים · מן · המוצא · אל · הברכה · במאתים · ואלף · אמה · ומ[א]
ת · אמה · היה · גבה · הצר · על · ראש · החצבם

„[Vollendung(?)] des Durchstiches. Und also geschah der Durchstich: Als noch . . . der Pickel, der eine zu dem anderen; und als noch drei Ellen auszuhauen waren, [da wurde gehört] die Stimme dessen, der den anderen anrief: denn es war [— ?—] am Felsen rechts . . . Und am Tage des Durchstiches hieben die Hauer, einer gegen den anderen, Pickel gegen Pickel. Da kamen die Wasser von der Quelle zum Teiche auf 1200 Ellen (Entfernung). Und 100 Ellen (betrug) die Höhe des Felsens über dem Kopfe der Hauer."

Daß in israelitischer und judäischer Königszeit viel geschrieben wurde und daß insbesondere die Könige nach dem Vorbild ihrer großen Nachbarn in Assyrien und Ägypten den Drang nach Verewigung ihrer Taten durch Inschriften hatten, ist mit Sicherheit anzunehmen. Leider ist, abgesehen von dem Vorstehenden, nichts davon wieder zutage getreten, und so hat es der Epigraphiker für die Zeit bis zur Rückkehr aus dem Exil nur mit Schriftdenkmälern kleinerer Art, nämlich Siegellegenden und Krugmarken zu tun.

Israelitische Siegel sind aus der Zeit von 860–600 a. in größerer Zahl vorhanden. Nur die ältesten sind zuweilen von figürlichen Darstellungen (Löwe, Gottesthron [?]) begleitet. Ihre übliche Form ist ein Oval, welches durch einen Doppelstrich in zwei Hälften geteilt ist. Die Siegellegende enthält teils einen einzigen Namen, teils einen Namen, der von dem des Vaters (mit oder ohne בן) oder des Gatten (mit אשת) oder des Herrn (mit עבד) begleitet ist, eingeleitet durch חתם (Siegel), לזכר (zum Gedächtnis) oder einfach ל (für). Die Buchstabenformen entsprechen im wesentlichen dem oben über israelitische und judäische Hofschrift Gesagten. Worttrenner pflegen nicht vorzukommen. Faks. auf Tafel II, 4; Transkr. u. Übers. wie folgt:

Siegel

a) לשמע עבד ירבעם „Für Schama, Diener des Jerobeam";
b) למעשיהו משלם „Für Maasejahu, Sohn des Meschullam";
c) לאלשמע בן גדליהו „Für Elschama, Sohn des Gedaljahu".

Weiter sind bei fast allen größeren Grabungen in Palästina (bes. denen in Geser, Lachisch, Jericho, Jerusalem) Krugscherben mit eingepreßten Marken gefunden worden. Von diesen zeigen einige das Bild eines fliegenden Adlers mit der Beischrift למלך „dem König von..." und einen Stadtnamen wie Hebron, Ziph, Socho, oder sie haben Skarabäusform und enthalten die Legenden, יה, יהו, יהוט. Daß solche auf Gott Jhwh hindeuten, ist wohl klar; und da eine Scherbe aus Samaria vor יה noch ein ל zeigt, so dürften die so bezeichneten Krüge Lieferungen für den Dienst des Gottes enthalten haben. Dann könnte למלך auf Lieferungen für den Hof hinweisen. Die Schrift auf diesen Marken ist meist althebräisch; doch hat Elephantine (s. u.) viele Ostraka mit למלך ט in aramäischer Schrift geliefert, die also wohl dem 5. Jht. a. angehören. Faks. s. auf Tafel II, 5 u. 6; Transkr. wie folgt:

Krugmarken

למלך רם — ליה
יהו ט — יהו — יה — י

In größerer Zahl sind auch Gewichtstücke gefunden, auf denen kurze Vermerke stehen wie: בקע ($^1/_5$ Schekel), נצף (?), רבע נצף ($^1/_4$ . . .), חמש ($^1/_5$ Schekel), פים (?).

Das Exil, genauer wohl die Herrschaft der Perser über den Vorderen Orient, brachte eine bedeutsame Wendung in die Schrift der Juden. Die hebräische Schrift kam aus dem Gebrauche, verdrängt von der aramäischen. Nur in Zeiten des hochgespannten jüd. Nationalismus erinnerte man sich der Schrift der Vorväter und suchte sie dem Volke wieder nahe zu bringen. So kam es, daß sie auf den Münzen wieder erscheint, welche Simon Makkabäus (139–138), die Hasmonäerfürsten (135–27 a.), die Häupter des ersten Aufstandes (66–70 p.) und die des zweiten Aufstandes (132–135) prägten. Das Alphabet der Münzlegenden ist archaistisch und weist mancherlei Eigentümlichkeiten auf, so bei א in Gruppe 1, ו in Gr. 1, 2, 4, ר in Gr. 2, כ in Gr. 4, usw. Faks. s. auf Tafel II, 7; Transkr. und Übers. wie folgt:

Münzlegenden

Simon Makkabäus: לגאלת ציון – שנת ארבע רביע („Zur Erlösung Zions — Jahr 4. Viertel [Schekel]").

Alexander Jannäus: יהונתן הכהן הגדול [ו]חבר יהדים („Jonathan, der hohe Priester [und] die Gemeinschaft der Juden").

Erster Aufstand: ירושלם קדשה – – – שקל ישראל („Das heilige Jerusalem — Schekel Israels").

Zweiter Aufstand: ירושלם – – – לחר ישראל ש ב („Jahr 2 der Freiheit Israels — Jerusalem").

Eine Inschrift, die den Namen טוביה in althebr. Schrift enthält, in der Höhle von Arakel-Emir könnte der Makkabäerzeit entstammen.

Samaritanische Schrift

Unberührt von dem Vordringen der aramäischen Schrift in Palästina blieben die Samaritaner, die die alte Schrift ihres Landes, die hebräische, dauernd beibehielten und mit ihr hebräische wie aramäische, im Mittelalter auch arabische Texte schrieben. Doch verlor sie infolge von bizarren Zutaten, wie Hörnchen und Pünktchen, besonders als Buchschrift viel von ihrem monumentalen Gepräge. Der worttrennende Punkt ist dauernd beibehalten. Die aramäische Schrift, zu der die Juden um 500 a. übergingen, um aus ihr in der Folgezeit die „Quadratschrift" zu gestalten (s. Tafel III), hat sich wie die hebräische von der altphönizischen aus entwickelt, und zwar außerhalb Palästinas. Schon im 8. Jht. a., in den Inschriften der Kleinkönige von Schamal in Nordsyrien (jetzt Sendschirli) und in der Siegesinschrift des Königs Zakir von Hamat, wichen einzelne Buchstaben der aram. Schrift stark von der phöniz. ab: so das geschwänzte ד, das von ר kaum zu unterscheiden ist, ו mit kleinem angesetzten rechten Winkel als Kopf, מ mit winkelig angesetzter Zickzacklinie. Die Grabinschriften von Nerab (südöstl. von Aleppo) zeigen Vereinfachungen von ח (mit nur einer Horizontale), ט (mit nur einer Speiche im Innern), כ (mit nur einem Dorn); doch der klassisch-aramäische Typus trat erst im 6. (vgl. Tempelinschriften vonTaima) und 5. Jht. a. hervor, wobei ב, ד, und ר den bisher gewinkelten Kopf öffnen, ebenso ט und ע ihre Kreisform, ה Giebelform mit der Spitze nach oben, ש dieselbe in umgekehrter Richtung bekommt, ת hakig gebildet wird usw. Schließlich erhielt noch ו die Form eines leicht gekrümmten Nagels, ז die einer kleinen Senkrechten, ג die einer geschlängelten Senkrechten und י die eines Häkchens, wodurch es zum kleinsten Buchstaben wurde. In diesem Stadium ihrer Entwicklung wurde

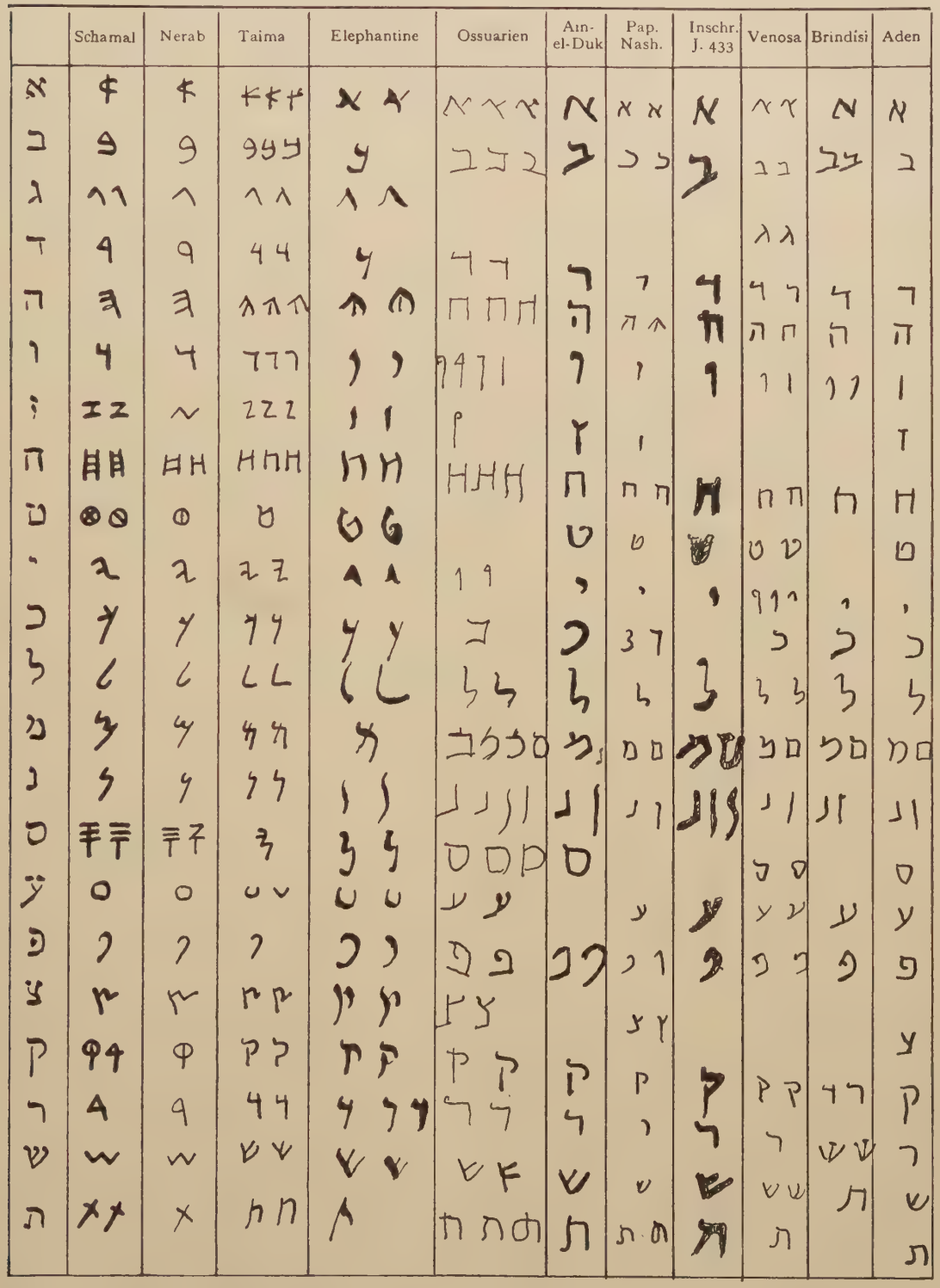
Übergang zur aramäischen Schrift

die aramäische Schrift die Nachfolgerin der hebräischen. Dieser Übergang wurde begünstigt dadurch, daß die Juden, als sie aus dem Exil zurückkehrten, zweisprachig waren, wobei im öffentlichen Leben der Gebrauch der aramäischen Sprache bei weitem den der hebräischen übertraf. Aber entscheidend war, daß die persische Regierung der Zeit nach 500 die aramäische Schrift (in Verbindung mit der aramäischen Sprache) in allen von ihr ausgehenden Aktenstücken, die für den Vorderorient samt Kleinasien und Ägypten bestimmt waren, verwandte. Diese Schrift der großköniglichen Kanzlei wurde naturgemäß bald die des wirtschaftlichen Lebens der genannten Länder, also auch die der Juden. Dabei bleibt jedoch auffallend, daß die Juden daraus die Folgerung zogen, auch ihre heiligen Bücher in die Schrift des Tages umzuschreiben. Nach jüdischer und christlicher Tradition soll Esra, der „Schreiber", dies veranlaßt haben. Ob und wie lange noch die in alter Weise geschriebenen Bibelexemplare neben den aramäisch geschriebenen bestanden haben, entzieht sich gänzlich unserer Kenntnis.

Elephantine-Papyri

Durch einen besonderen Zufall ist ein jüdisches Familienarchiv aus der Zeit, als die Juden die aramäische Schrift eben adoptiert hatten, durch Funde und Grabungen (1906 bis 1911) in Elephantine (Oberägypten) zutage gefördert worden. Hier hatten die Perser ein Heerlager eingerichtet, und zahlreiche Asiaten, und zwar besonders Juden, gehörten während des 5. Jhts. demselben teils als Soldaten, teils als Handwerker und Kaufleute an. Um die Wende des 5. Jhts. nahm unter diesen ein gewisser Machseja ben Jedonja eine hervorragende Stelle ein, weshalb in seinem Hause mit seinen eigenen Familienpapieren (aus den Jahren 471–411 a.) auch offizielle Akten der jüdischen Gemeinde von Elephantine aufbewahrt wurden. Von diesen Papyri liegt jetzt eine große Zahl vorzüglich erhalten vor und läßt uns wie das Wirtschafts- und Familienleben, die religiöse Einstellung und allerhand Nöte der jüdischen Diaspora von Elephantine, so auch Stil und Schrift ihrer Briefe und Akten bis in die Einzelheiten hinein erkennen. Die Schrift ist typisch aramäisch; dabei hat א seine gerade Stellung mit einer schrägen vertauscht, die seither beibehalten wurde; bei ם dominiert schon mehr der Schwanz als der Kopf (der bald zu einem kleinen Ansatz werden sollte); zwischen ד und ר ist kein Unterschied zu sehen. Der Duktus der Buchstaben zeigt starke Verschiedenheit von dick und dünn. Um sie einander gut anzupassen, wird ihre Form, soweit es möglich ist, einem Recht-

Tafel III. Die altaramäische Schrift und ihre Entwicklung zur jüdischen Quadratschrift



eck angeähnelt, des weiteren bei Buchstaben, mit denen ein Wort endigt, der Schaft öfters (bei ג fast immer) unter die Linie heruntergezogen. So bereitet sich in dieser Zeit sowohl die quadratische Formung der Buchstaben wie die Entwicklung gewisser Finalbuchstaben vor. Einen der kleineren Elephantinetexte zeigt Abb. 4; seine Übersetzung lautet: „Protokoll: Das, was Bagohi und Delajah mir geantwortet haben: Du hast in Ägypten zu sprechen vor Arsam be-

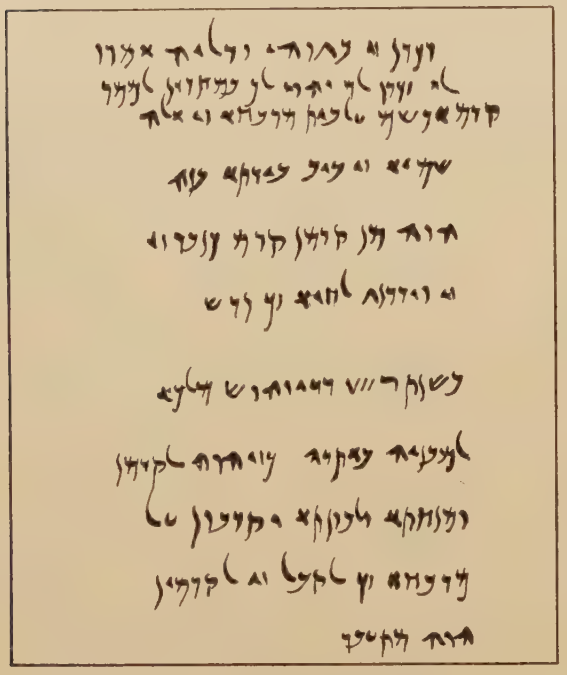


Abb. 4. Elephantine-Papyrus

Hebräische Umschrift:

זכרן זי בגוהי ודליה אמרו | לי זכרן לם יהוי לך במצרין למטר |
קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה | שמיא זי ביב בירתא בנה |
חוה מן קדמן קדם כנבוזי | זי וידרנג לחיא זך גדש
בשנת 14 דריוהוש מלכא למבניח באתרה כזי חוה לקדמן |
ומנחתא ולבונתא יקרבון על | מדבחא זך לקבל זי קדמן
חוה מתעבד

treffs der Opferstätte des Himmelsgottes, die in der Festung Jeb gebaut war vordem, vor (der Zeit des) Kanbusi, die jener . . . Widarnag [Vokalisation fraglich] zerstört hat im J. 14 des Königs Darius: daß sie (wieder) gebaut werden soll auf der Stelle, wie sie vordem war; und Speiseopfer und Weihrauchopfer möge man darbringen an jenem Altar, sowie man vordem zu tun pflegte."

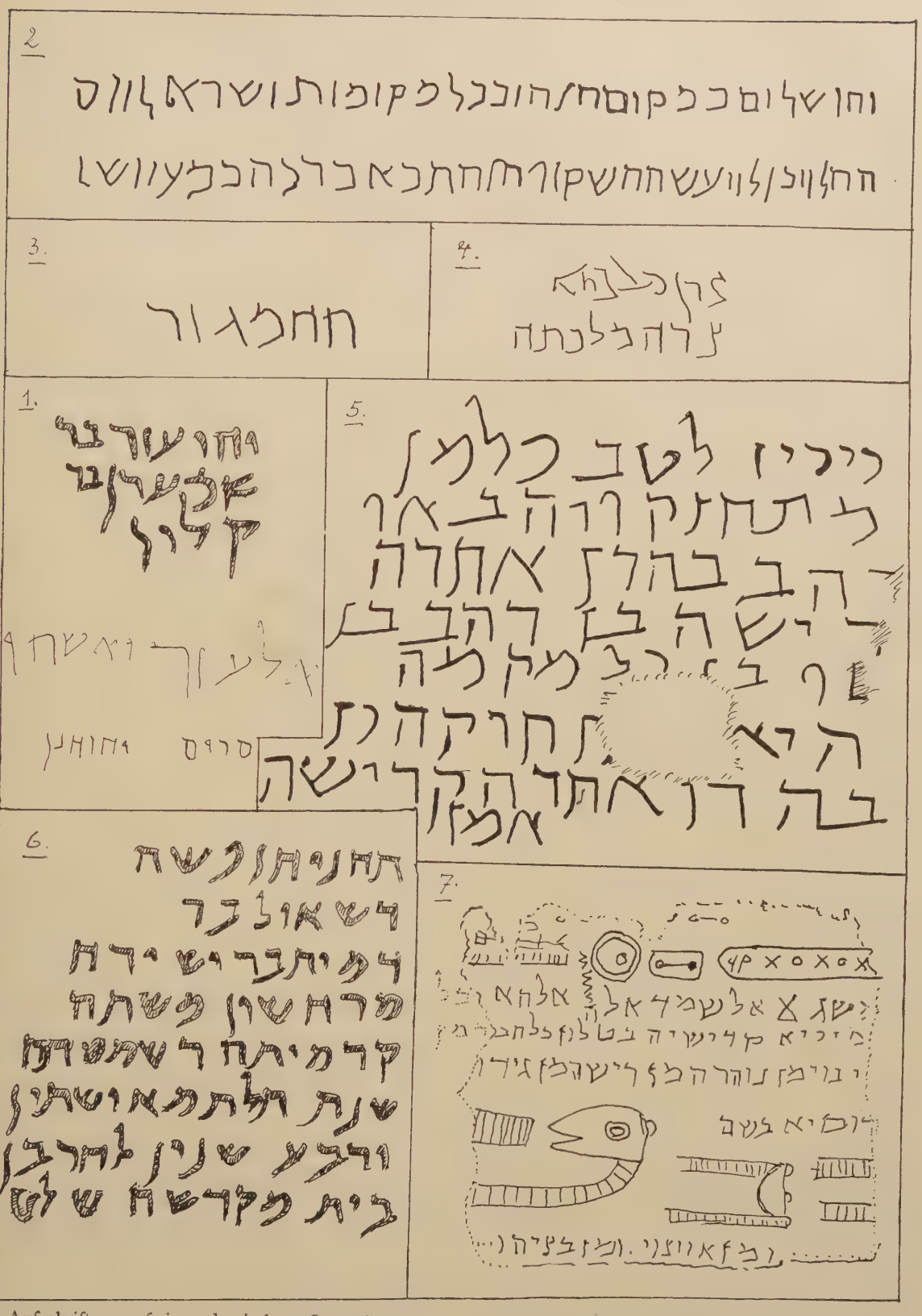
Von 400 bis ins erste Jht. a. fehlen uns die Belege für die jüd. Schrift. Wie sie sich in dieser Zeit in manchen Einzelheiten weiter entwickelt hat, beweisen zahlreiche kurze Grabinschriften besonders auf Ossuarien aus der Umgebung von Jerusalem. So sorgfältig diese zum Aufbewahren der Knochen verwester Leichen bestimmten Kisten meist ausgeführt und ornamentiert sind (wobei der Doppelstern in Weiterentwicklung des alten Augenmotivs besonders beliebt war), so flüchtig ist meist die Schrift eingeritzt, wobei mancher Buchstabe in verschiedener Ausführung erscheint. Dennoch lag der Buchstabentypus dieser Zeit (1. Jht. a. bis 1. Jht. p.) ziemlich fest. Das Quadratische tritt in den einzelnen Buchstaben stark hervor. ב hat seinen geöffneten Kopf gegen eine leicht gebogene Horizontallinie umgetauscht; ד ist ein rechter Winkel, teilweise mit schräglinigem Ansatze; aus der Giebelgestalt des ה ist eine rechtwinkelige Türgestalt geworden; bei כ ist der Schaft nach links eingeknickt; ל wird mit einem Fortsatz tiefer in die Linie heruntergezogen; מ ist meist wie ein כ mit aufgesetztem Dorn geformt, seltener eiförmig mit Spitze; נ ist ein nach links geöffneter stumpfer Winkel; ס hat den gerundeten Schaft hoch heraufgezogen; das offene ע hat eine horizontale Stützlinie bekommen; bei פ ist die obere Biegung spiralig geworden; צ hat seinen Schaft (wie נ) eingeknickt; ת ist teils wie ein Tor (ähnlich wie ה), teils wie eine Schlinge gebildet. Somit fehlt diesem Alphabet der Zeit um Christi Geburt wenig von dem, was das Wesen der reinen Quadratschrift (כתב מרבע) ausmacht. Wenig ausgebildet sind noch die Finalbuchstaben; neben ן begegnet uns noch kein ך, ף, ץ. Ein zweites Mem kommt zwar — wie oben gesagt — in der Schrift schon vor, kann aber an jeder Stelle eines Wortes stehen.

Ossuarienaufschriften

Bald nach der Zeit der Ossuarieninschriften ging die Schrift der Juden der Vollendung entgegen, die sie, wenigstens als Schrift der Tora, ferner auch der übrigen heiligen Schriften und sonstiger von der Gemeinde bevorzugten Bücher, bis heute bewahrt hat. Diese Vollendung schloß merkwürdigerweise das aus, was das Augenfälligste der anderen Entwicklungen der spätaramäischen Schrift ausmacht: nämlich reichliche Ligaturen. In den Ossuarieninschriften zeigt sich wohl ein בני, בן, בר als ein zusammenhängendes Ganze; die spätere Zeit sah aber wie von diesen Ligaturen, so ganz allgemein von irgendwelchen Verbindungen der Buchstaben untereinander ab und duldete solche nicht einmal in der (älteren) Kursive.

Die Quadratschrift

Zweifellos haben seit dem Beginn unserer Zeitrechnung die Inschriften gegenüber der Buchschrift nur noch eine sehr geringe Rolle gespielt. Doch fehlen uns für die Zeit bis etwa 600 p.,



1. Aufschriften auf jerusalemischen Ossuarien. — 2. Inschrift aus der Synagoge von Kefr Birim. — 3. Grenzsteininschrift von Geser. — 4. Inschrift vom Sarkophag der Königin Sadda. — 5. Inschrift aus der Synagoge von Ain Duk. — 6. Jüdische Grabinschrift von Gor es-Safije. — 7. Palästinensisch-jüdisches Amulett.

abgesehen von einem Blatte, dem sog. Papyrus Nash, Manuskripte (einerlei ob hebräischer oder aramäischer Textform) gänzlich, während sich Epigraphisches von jüdischer Hand mehrfach gefunden hat. Dahin gehören von palästinensischen Stücken eine Bauinschrift aus der Synagoge in Kofr Bir'im (s. Taf. IV, 2) folgenden Wortlauts:

יהי שלום במקום הזה ובכל מקומת ישראל יום
ה הלוי בן לוי עשה השקוף הזה תבא ברכה במעיוש.

„Es sei Friede an diesem Orte und an allen Orten Israels. Josse, der Levit, Sohn eines Leviten, hat dieses Gebäck gemacht. Es komme Segen auf...“

Weiter kennen wir Grenzsteine der Stadt Geser, die wohl in der Entfernung eines Sabbatweges von der Stadt gesetzt waren, mit der Aufschrift תחמגזר „Grenze von Geser“ (s. Taf. IV, 3), eine bilingue (syrisch-hebräische) Grabinschrift der צדה מלכתה (s. Taf. IV, 4) und eine größere Gruppe von Memorialinschriften der Stifter einer Synagoge in Noara (jetzt Ain Duk in der Jericho-Ebene) auf deren Mosaikfußboden, die, wie die vorgenannten Stücke, etwa dem 2.–3. Jht. p. angehören. Hier trifft man zuerst ב und מ mit einer schräg nach oben gehenden Grundlinie, ähnlich der des ע; auch bei כ hebt sich die (rundliche) Standlinie etwas nach rechts. Weiter fehlen jetzt dem ח die über die Horizontale hinausreichenden Spitzen, wodurch es dem ה der Ossuarien sich nähert, während beim ה die linke Seitenlinie keine Verbindung mehr mit der oberen Horizontalen hat. י ist zu einem kleinen Häkchen zusammengeschrumpft. An Finalbuchstaben finden sich ן (senkrecht abwärts) und ף (im Bogen abwärts); wahrscheinlich waren damals auch schon finales ך, ם, ץ vorhanden. Faksim. s. auf Tafel IV, 5; Transkription und Übersetzung wie folgt:

Die Mosaiken von Ain Duk

[ד]כירין לטב כל מן
[ד]מתחזק ויהב או
[י]הב בהדן אתרה
[ק]דישה בן דהב בן
[כ]סף בן כל מקמה
[ל]ה יא[בד]ון חוקהון
בהדן אתרה קדישה
אמן

„Erwähnt seien im Guten alle, die sich bemüht haben, gegeben haben oder geben werden für diesen heiligen Ort entweder Gold oder Silber oder was auch immer an Wertvollem. Sie mögen nicht ihren Anteil verlieren an (in?) diesem heiligen Orte! Amen.“

Starke Verwandtschaft mit der Schrift der Mosaiken von Ain Duk zeigt eine vor kurzem am Süd-Ost-Ende des Toten Meeres gefundene aramäische Grabinschrift eines gewissen Saul, die im J. 433 gesetzt ist. Doch ist ב hier noch schräger und ם hat ersichtlich Finalcharakter. Faksim. s. Tafel IV, 6; Transkription und Übersetzung wie folgt:

תתניח נפשה
דשאול בר ....
דמית בריש ירח
מרחשון משתה
קדמיתה דשמטתה
שנת תלת מא ושתין
ורבע שנין לחרבן
בית מקדשה שלם

„Es ruhe die Seele des Saul, Sohnes des ....., der gestorben ist am ersten des Monats Marcheschwan vom ersten Jahre der Schemitta (Schuldnachlassung), im J. 364 nach der Zerstörung des Tempels. — Friede!“

Grabinschriften des 2.-5. Jht.

Die jüdische Epigraphik der Diaspora hat es vorwiegend mit Grabinschriften zu tun. Von diesen liefern die Katakomben von Venosa (Italien) die ältesten, aus dem 2. und 5. Jht. p. stammenden, Beispiele. Ihr Duktus ist stark kursiv; einzelne Buchstaben, wie ד, ה, י, פ schwanken zwischen älterer und jüngerer Form; an Finalbuchstaben sind nur ם und ן nachzuweisen. Jünger sind einige in Brindisi gefundene Inschriften, bei denen im Gegensatz zu Venosa ב, כ, מ geschrägte Grundlinie haben.

Es ist zu erwarten, daß Arabien, das vor der Zeit Mohammeds sowohl im Hidschas wie in Jemen blühende Judengemeinden hatte, uns noch einmal inschriftliche Bezeugungen liefern wird. Bis jetzt sind solche nur in Chereibe bei el-Öla (nördl. von Medina) in Form von kleinen Memorialinschriften gefunden worden, die, weil sie den biblischen Namen יצחק in syrisch-arabischer Weise als אסחק geben, ziemlich jung (etwa aus dem 6. Jht.) sein werden; ähnlich jungen Datums sind einige jüd. Inschriften aus Aden in Südarabien. In beiden Gruppen haben die Buchstaben ausgeprägt quadratische Form; ב, כ und מ stehen auf horizontaler Basis.

Die wenigen Inschriften der Zeit vom 1. bis zum 8. Jht. p. unterrichten uns nur kümmerlich über die Entwicklung der Schrift in dieser Periode, wo das jüd. Schrifttum schon ganz unter dem Zeichen der Buchschrift stand. Vor allem wurde Sorge getragen, daß die Bibel im Gewande einer korrekten und zugleich schönen Schrift (כתיבה תמה) erschien. Dazu gehörte die quadratische Formung der Buchstaben, die nur bei finalen ך, ן, ף, ץ etwas außer acht gelassen

wurde. Weiter wurde Nachdruck auf die Ausschmückung von שעטנז גין durch die זינין gelegt, d. h. darauf, daß die Köpfe dieser Buchstaben eine Krönung in Form eines Zajins (d. h. ursprünglich eines Strichleins) bekamen. Worauf diese Gewohnheit zurückgeht, ist nicht klar; vielleicht bedeutet sie die Stilisierung der Häkchen oder Knötchen, mit denen z. B. auf den Ossuarieninschriften der Schreiber die Formung mancher Buchstaben begann. Doch könnte sie auch eine kalligraphische Zutat sein, deren Urform auf einen kleinen rechts oben am Buchstaben angesetzten Dorn zurückzuführen wäre, wie er z. B. bei ג und ן in der bei Amwas gefundenen Amulettinschrift (s. u.) gut erkennbar ist. Auf eine solche Zutat mag der Ausspruch von Jesus über die κεραία des Gesetzes gehen (Math. 5, 18), wonach sie schon im 1. Jht. p. in Torahandschriften gebräuchlich gewesen sein könnte.

Papyrus Nash

Was in dieser und anderer kalligraphischen Hinsicht bei den für den Gottesdienst gebräuchlichen Bibel- und Toraexemplaren Regel oder vielleicht gar Vorschrift war, betraf kaum solche Bibelteile, die für den Privatgebrauch bestimmt waren. Das lehrt uns das älteste Stück eines biblischen Textes, die Niederschrift der 10 Gebote auf dem sog. Papyrus Nash, die zu Gebetzwecken gedient haben wird. Man zweifelt, ob sie in das 1. oder 2. Jht. p. zu setzen sei. Die Zeitbestimmung wird dadurch erschwert, daß die Schrift des Papyrus offenbar kursiven Charakter hat, so daß vieles fehlt, was für die Form der gleichzeitigen Quadratschrift als Regel gilt. Auch schwanken verschiedene Buchstaben des Papyrus Nash zwischen mehreren Formen, z. B. ה, woneben noch die ältere dachgiebelartige Form steht, und ת, das auch noch als Schlinge gebildet ist. In gewissem Maße unterrichtet über die Buchstabenformen der Bibeltexte der ersten nachchristlichen Jhte. ein kleines Denkmal, das in einem Grabe unweit Amwas gefunden ist. Es ist ein auf ein Silbertäfelchen eingeritztes Amulett zum Schutz gegen die bösen Geister. Seine Buchstaben erinnern vielfach an die der Ossuarienaufschriften; ב, כ und מ zeigen die für die palästinensischen Inschriften der Zeit n. Chr. typische schräge Grundlinie; פ hat eine eigenartig geschlossene Form. Besonders auffällig sind die an ג, נ und ן oben angebrachten kleinen Dornen. Faksim. s. Taf. IV, 7; Transkription und Übersetzung wie folgt:

[מ]שנ אל שמראל אלהא ו[כל]
[נ]סיכא קדישיה בטלון כל חב[ר מן]
[ע]ינוי מן גוהרה מן רישה מן גידו(י)
[ר]ופיא בשם
ומן אוזנוי ומן בציהו(י)

„Beschwörung. Gott Sch-m-r-el; Gott und alle heiligen Dämonen mögen machtlos machen allen Zauber gegen seine Augen, gegen sein Licht, gegen den Kopf, gegen seine Sehnen; heilend im Namen . . . Und gegen seine Ohren und gegen seine Hoden!“

Da in diesem kleinen Text die Buchstaben eingeritzt sind, so mußten sie im einzelnen vielfach anders ausfallen als in den Bibelhandschriften, die mit weicher Rohrfeder geschrieben wurden. Der Gebrauch dieses Schreibinstrumentes, mit welchem der jüd. Orient bis in die Neuzeit zu schreiben pflegt, bedingte, daß alle Ecken der Buchstaben leicht abgerundet wurden, und daß keine scharfen Gegensätze von dick und dünn am Buchstaben auftraten. Hierdurch unterscheiden sich orientalische Bibelhandschriften wesentlich von okzidentalischen, welche mit dem Gänsekiel geschrieben sind, der die scharfabgesetzten Ecken und stark hervortretenden Unterschiede in der Dicke der Linienführung bedingt. Es ist anzunehmen, daß die Bibelkalligraphie schon in talmudischer Zeit die Vollendung erhielt, wie sie in den ältesten erhaltenen Bibelmanuskripten Cod. Brit. Mus. Ms. Or. 4445 (830–850 p. und Cod. Petropol. prophet. (916–17) zutage tritt, und von der in der Folgezeit, soweit es sich um geschriebene Bibeln handelt, nur noch in Kleinigkeiten abgewichen wurde. So kann es nicht verwundern, daß uns die äußerste jüdische Diaspora, China, ein aus der Zeit zwischen 700 u. 800 stammendes Blatt mit einem Selichatexte beschert hat, das bei großer sprachlicher Inkorrektheit uns doch schon die für die Folge zeit geltenden kalligraphischen Regeln vor Augen führt. Selbst die Scheidung der mittelalterlichen Juden in orientalische (Sefardim) und okzidentalische (Aschkenasim) war für die Durchführung dieser Regeln kein Hindernis. Dennoch wird ein Kenner von Bibelhandschriften bei ihnen gewisse landschaftliche Schrifteigentümlichkeiten herausfinden, die sich besonders bei מ, ב, כ, einerseits, ע, ט, ס andererseits zu erkennen geben. So ist bezeichnend für Südarabien: מ, ב, כ, mit sehr schräger Fußlinie; ע, ט, ס ebenfalls schräg ansteigend; für Ägypten: ב, כ, מ mit nur leicht geschrägter Fußlinie; ע, ט, ס flach aufliegend; für Persien: ב, כ, מ, ähnlich wie in Ägypten; ע, ט, ס steil aufsteigend; für Spanien: ב, כ, מ mit ganz geringer Hebung der Fußlinie; ע, ט, ס ebenfalls nur leicht gehoben; für Deutschland: ב, כ, מ mit horizontaler Fußlinie; ע, ט, ס steil aufwärts steigend. Für China scheint, nach dem erwähnten Selichatexte zu schließen, gegolten zu haben, daß ב mit schräger,

Die ältesten Bibelmanuskripte

כ und מ mit liegender Fußlinie und ע, מ, ם mit steilem Aufstieg geschrieben wurden. Die einzige Neuerung, die das Mittelalter an der überkommenen Bibelquadratschrift vornahm, war die Verwendung von תגים (Tagim, Krönchen) d. h. nadel- oder strahlenförmigen Aufsätzen auf die Köpfe gewisser Buchstaben. Sie beschränkte sich aber auf die beim Gottesdienst gebräuchlichen unvokalisierten Toratexte. Die Regeln für die Setzung der תגים sind nicht einheitlich; doch scheinen א, כ, מ, ם, ר, ת immer und überall von der Schmückung durch „Krönchen" ausgeschlossen gewesen zu sein.

Zusammenfassendes: *Fr. Lenormant*, Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien, 1875; *Ph. Berger*, Histoire de l'écriture dans l'antiquité 2, 1892; *H. Jensen*, Geschichte der Schrift, 1925; *M. Lidzbarski*, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, I–II, 1898; *idem*, Ephemeris für semitische Epigraphik, I–III, 1902–1915; *idem*, The Hebrew Alphabet (in JE I, 439ff.); *G. A. Cooke*, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, 1903.

Ursprung des semitischen Alphabets: a) Ältere Anschauungen: *H. Brugsch*, Über Bildung und Entwicklung der Schrift, 1868; *E. de Rougé*, Memoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien, 1874; *W. Deecke*, Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift, ZDMG XXXI, 162ff.; *Fr. Delitzsch*, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, 1897; *C. J. Ball*, The Origin of the Phenician Alphabet (Proc. of Soc. of Bibl. Arch. XV, 392–408); *Fr. Prätorius*, Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets, 1906; *idem*, Das kanaanäische u. d. südsemit. Alphabet, ZDMG LXIII, 189ff.; *H. Schneider*, Der kretische Ursprung des phönizischen Alphabets, 1913. b) Unter Verwertung der Sinaischrift: Die Abhandlungen von *Alan H. Gardiner* und *K. Sethe* s. im Text. — *R. Eisler*, Die semitischen Keilinschriften der Hyksoszeit i. Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel, 1919; *H. Grimme*, Althebr. Inschriften vom Sinai, 1922; *idem*, Die Lösung des Sinaischriftproblems: die altthamudische Schrift, 1926; *idem*, Die altsinaitischen Buchstabeninschriften, 1928.

Die Byblos-Inschriften: *P. Montet*, Les fouilles de Byblos 1919–23 (Bull. de la Fac. des Lettr. à Strasbourg, 1924, 49ff.); *R. Dussaud*, Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Achiram, roi de Byblos (Syria V, 135–157); *M. Lidzbarski*, Epigraphisches aus Syrien (Nachr. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1924, 43ff.); *P. Vincent*, Les fouilles de Byblos (Rev. Bibl. XXXIV, 161–193); *H. Bauer*, Eine phöniz. Inschr. aus d. 13. Jht. (OLZ XXVIII, 130–140).

Die Mescha-Inschrift: *Ch. Clermont-Ganneau*, La stèle de Dhiban ou stèle de Mesa, roi de Moab, 1870; *Th. Nöldeke*, Die Inschrift des Königs Mescha von Moab, 1870; *R. Smend* und *A. Socin*, Die Inschr. des Königs Mescha von Moab, 1886; *M. Lidzbarski*, Eine Nachprüfung der Mesainschrift (Ephemeris I, 1ff.); *E. König*, Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat? (ZDMG LIX, 233ff.).

Der Bauernkalender von Geser: *R. A. S. Macalister*, The Excavation of Gezer, London 1912; *M. Lidzbarski*, An old Hebrew Calender-Inscription from Gezer (QS 1909, 189ff.); *idem*, Hebräische Inschriften (Ephemeris III, 36ff.); *G. B. Gray*, The Gezer Inscription (QS 1909, 189ff.); *H. Vincent*, Un calendrier agricole israélite (Rev. Bibl. 1909, 243ff.); *P. Ronzevalle*, La tablette hébr. de Gezer (Mél. de la Fac. Or. de Beyrouth V, 206ff.).

Die Ostraka von Samaria: *Harvard Excavations of Samaria 1908–10*, Cambridge 1924; *G. A. Reisner, C. F. Fisher, D. G. Lyon*, Harvard Excavations at Samaria 1908–10, I–II, 1924; *R. Dussaud*, Les ostraca de Samarie et l'écriture hébraique au temps d'Achab (Syria IV, S. 327–38); *A. Jirku*, Das Inschriftenmaterial der amerik. Ausgrabungen in Samaria (OLZ XXVIII, 273ff.).

Die Siloa-Inschrift: *E. Kautzsch*, Die Siloainschrift (ZDPV IV, 102ff., 260ff.); *H. Guthe*, Die Siloainschr. (ZDMG XXXVI, 725ff.); *A. Socin*, Die Siloainschr. (ZDPV XXII, 61ff.).

Siegel: *M. A. Levy*, Siegel und Gemmen mit aram., phöniz., althebr. Inschriften, 1869; *Ch. Clermont-Ganneau*, Sceaux et Cachets israélites, phéniciens et syriens (JA 1883, I, 123ff., 506ff., II, 304ff.); *idem*, Nouvelles Intailles et légendes sémitiques (Compt. Rend. de l'Ac. des Inscript. 1892, 274ff.; 1894, 131ff.); *Schuhmacher*, Tell el-Mutesellim I, 99; *H. Vincent*, Sceau de Tell-Moutesellim (Rev. Bibl. 1904, 584ff.); *G. Dalman*, Ein neugefund. Jahwebild (Palästinajahrb. II, 44ff.); *H. Vincent*, Pseudofigure de Jahvé (Rev. Bibl. 1909, 121ff.).

Krug- und Gewichtsmarken: *Ch. Clermont-Ganneau*, Jarres israélites (Rec. arch. or. IV, 1ff.); *E. J. Pilcher*, The Jewish royal Pottery Stamps (Prov. of the Soc. of Bibl. Arch. XXXII, 93ff.); *M. Lidzbarski*, The Old Hebrew Jarseals from Gezer (GS 1909, 154); *idem*, Phöniz. u. aram. Kruginschriften aus Elephantine, 1912; *idem*, Hebr. Inschr. (Ephemeris III, 44ff.); *G. Dalman*, Neugefundene Gewichte (ZDPV XXIX, 92–94); *O. Viedebantt*, Zur hebr., phöniz. u. syr. Gewichtskunde (ZDPV XXXXV, 1–27).

Jüdische Münzen: *M. A. Levy*. Gesch. d. jüd. Münzen, 1862; *Fr. Madden*, Coins of the Jews, 1881; *Th. Reinach*, Les monnaies juives, 1887; *G. Fr. Hill*, Catalogue of the Greek Coins of Palestine, 1914 (enthält auch die jüd. Münzen).

Samaritanische Inschriften: *M. de Vogüé*, Nouvelle Inscrip. samaritaine d'Amwas (Rev. Bibl. 1896, 433ff.); *A. Musil*, Sieben samarit. Inschr.n aus Damaskus (SB d. Wiener Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. CXLVII); *A. Alt*, Zwei samarit. Inschr. (ZDPV XXXXVIII, 398ff.).

Jüdische Elephantinetexte: *J. Euting*, Notice sur un pap. égypto-aram. de la biblioth. de Strasbourg (Acad. des Inscr. et des belles-lettr. de Paris, 1903); *A. H. Sayce* (with assistance of *A. E. Cowley*), Aramaic Papyri discovered at Assuan, 1906; *E. Sachau*, Aram. Papyrus u. Ostraka aus einer jüd. Militärkolonie zu Elephantine, 1911; *A. Ungnad*, Aram. Papyrus aus Elephantine, 1911; *W. Staerk*, Die jüd.-aram. Papyri von Assuan, 1907; *idem*, Alte und neue aram. Papyri, 1912.

Ossuarien-Aufschriften: *H. Vincent*, Hypogée judéo-grec. découv. au Scopus (Rev. Bibl. IX, 106ff.); *H. Grimme*, Inschriften auf Ossuarien aus Jerusalem (OLZ XV, 529ff.); *L. A. Mayer*, A Tomb in the Kedron Valley (Brit. School of Arch. in Jerus. Bull. 5, 1924, 56ff.); *M. R. Savignac*, Nouveaux ossuaires juifs avec graffites (Rev. Bibl. XXXIV, 354ff.).

T. H. G.

Talmudische Berichte zur Geschichte des A. Von den an verschiedenen Stellen erhaltenen Nachrichten über die Geschichte des hebr. A.

aus tannaitischer Zeit scheint der Bericht im j. Meg. I, 71b–c die älteste Fassung zu bieten. Es heißt dort: R. Nathan aus Bet-Gubrin sagt, vier Sprachen sind geeignet für den Gebrauch der Welt . . . und manche meinen: auch das Aschuri (Assyrische, אשורי) ist es für die Schrift. Aschuri, das hat eine Schrift, aber keine Sprache, Hebräisch (עברי) hat eine Sprache, aber keine Schrift. Sie wählten sich (darum) die Aschuri-Schrift und die hebr. Sprache. Und warum ward es Aschuri genannt? Weil es glücklich (hebr. מאשר) ist in seiner Schrift; R. Levi sagt: weil sie es aus Assyrien mitgebracht hatten ... R. Nathan sagt: im „Raaz" (רעץ; Var. דעץ, רועץ, רעוץ, רחץ) wurde die Tora gegeben . . . Rabbi sagt: Aschurit wurde die Tora gegeben, und da sie sündigten, wurde es ihnen verwandelt in Raaz, und als sie (wieder) zur Zeit Esras Gutes taten, wandelte es sich ihnen in Aschurit . . . Eine Baraita lehrt: R. Simeon b. Eleasar im Namen des R. Eleasar b. Porta, der es im Namen von R. (E)leasar aus Modein gesagt hat, lehrt: In Aschuri-Schrift ist die Tora gegeben worden. Was ist der Beweis dafür? (Es heißt) „die Haken (hebr. ווי) der Säulen" (Ex. 27, 10 u. ö.); (daraus folgt) daß das Waw in der Tora Säulen glich. R. Levi sagt: (nach dem) der da sagt, im Raaz sei die Tora gegeben worden, (war das Haften des Innenraums des geschlossenen) Ajin (in den durchgravierten Bundestafeln) ein Wunder; (nach dem) der da sagt, (in) Aschuri sei die Tora gegeben worden, (war das) Samech ein Wunder. Nach diesem Bericht kannte die tannaitische Zeit zwei offenbar damals noch nebeneinander gebrauchte Schriftarten: eine für vornehmer geltende (das „Aschuri", von dem es heißt, „es hat eine Schrift"), die aus irgendeinem Grunde assyrischer Ductus genannt wird, und eine andere geringer geachtete, einheimische hebräische Schrift, die „eigentlich keine" ist, den Namen רעץ oder דעץ führt und für die als einzige Charakteristika ein geschlossenes Ajin und im Gegensatz zum „säulenförmigen" Waw des Aschuri wohl ein gekrümmtes oder gebrochenes Waw angenommen werden können. Diese „hebräische" Schrift ist darum nicht identisch mit der althebr. Schrift etwa der Münzen, welche nicht als minderwertig gelten konnte. Der Grund für die Geringschätzung dieser Schrift lag wohl darin, daß es die Schrift des ungebildeten Volkes war; die im bab. Talmud (Sanh. 22a) bewahrte Rezension des ursprünglich tannaitischen Berichtes bestätigt dies ausdrücklich durch die Angabe, daß diese „hebr." Schrift (und aram. Sprache) den Laien (הדיוטות) zum Gebrauch überlassen war. Daraus ergibt sich, daß eine Schrift des ungebildeten, aramäisch sprechenden Volkes bekannt war, die das Ajin geschlossen und das Waw nicht gerade, sondern wohl gebrochen schrieb, aller Wahrscheinlichkeit nach also die bei den Samaritanern bewahrte, der althebr. Münzenschrift nah verwandte Schriftform, die in der Tat sowohl ein geschlossenes Ajin als ein gebrochenes Waw bietet. Vergl. Tafel I. Wenn also a. a. O. der bab. Amoräer R. Chisda die „Laien" mit den Kuthäern = Samaritanern identifiziert, so hat er allerdings insofern wohl Unrecht, als der Ausdruck הדיוטות zweifellos jüdische Laien meinen muß, wohl aber Recht darin, daß die hebr. Laienschrift mit der der Samaritaner identisch war, welch letztere er mit einer vorläufig nicht befriedigend zu erklärenden „libonitischen" Schrift (כתב ליבונאה) identifiziert. Daß auch jüdische Laien noch bis in die tannaitische Zeit hinein „samaritanisch" schrieben, macht es zumindest möglich, daß die Übernahme des Pentateuchs durch die Samaritaner relativ spät erfolgte.

Ist die „hebr." Schrift des Talmud das Samaritanische, so wird sich auch für רעץ die Ableitung von dem so lautenden Verbum, also etwa die Aussprache רעוץ „gebrochen(e Schrift)" am ehesten empfehlen, da diese für das Samar. gegenüber der Quadratschrift charakteristisch ist. Dies trotz des Hinweises von G. Hoffmann (ZAW I, 336) auf eine bei Epiphanius, De gemmis XII, 63 erwähnte Schriftart Deessi(n)on, da (gegen Kohut, Ar. compl. s. v. דעץ) ein „Wortstamm" דעץ nirgends sicher zu belegen ist. — Ob עברית an anderen schwierigen Stellen wie Soferim I, 8 gleichfalls samaritanische Schrift oder mit Bacher (Magyar Zsidó Szemle XI, 520f.) „arabisch" (ערבית) oder nach Krauß (ZAW 1906, 43) „iberisch" bedeutet, sei dahingestellt. Gegen diese Auffassung spricht es nicht, daß die Tannaiten in der „hebräischen" — aber auch in der assyrischen! — Schrift das Uralphabet der Tora sehen wollen; handelt es sich ja nicht um historische Traditionen, sondern um einander widersprechende Deutungen von Bibelstellen wie כתב הנשתון Esra 4, 7 als „veränderte Schrift" etc. Wo im übrigen im Talmud ohne Rücksicht auf solche Deutungen von der Urschrift der Bibel oder der Bundestafeln die Rede ist, wird ohne weiteres die „Quadratschrift" vorausgesetzt, was der häufig vorkommende Ausspruch beweist: (die rings geschlossenen Zeichen) „Mem und Samech in den Tafeln hafteten (darin) durch ein Wunder" (Meg. 2b u. ö.). Auch der dem Berichte j. Meg. 71c folgende Ausspruch des R. Jeremia im Namen älterer Autoritäten: „Die Tora der Ersten, weder ihr Mem noch ihr He war geschlossen" nimmt nur deshalb, um

das unbegreifliche Haften des Mem-Innern rationell zu erklären, eine früher offene Form der geschlossenen Buchstaben an. Für das Samech fehlt a. a. O. eine solche Erklärung, obwohl sie ebenso nötig wäre, für das He wiederum wäre sie auch dann überflüssig, wenn gelegentlich einmal auch eine geschlossene Form des ה vorgekommen sein sollte; so wird man denn also in diesem Ausspruche Samech für He zu setzen haben, und es wäre kaum daraus auf eine Sonderform des He oder gar auf eine Veränderung des ganzen hebr. A. zu schließen. Für uralt hält der Talmud auch die Doppelform der fünf Buchstaben מנצפך und sucht die Buchstabengruppe als Wort wie jedes einzelne Doppelzeichen agadisch zu deuten.

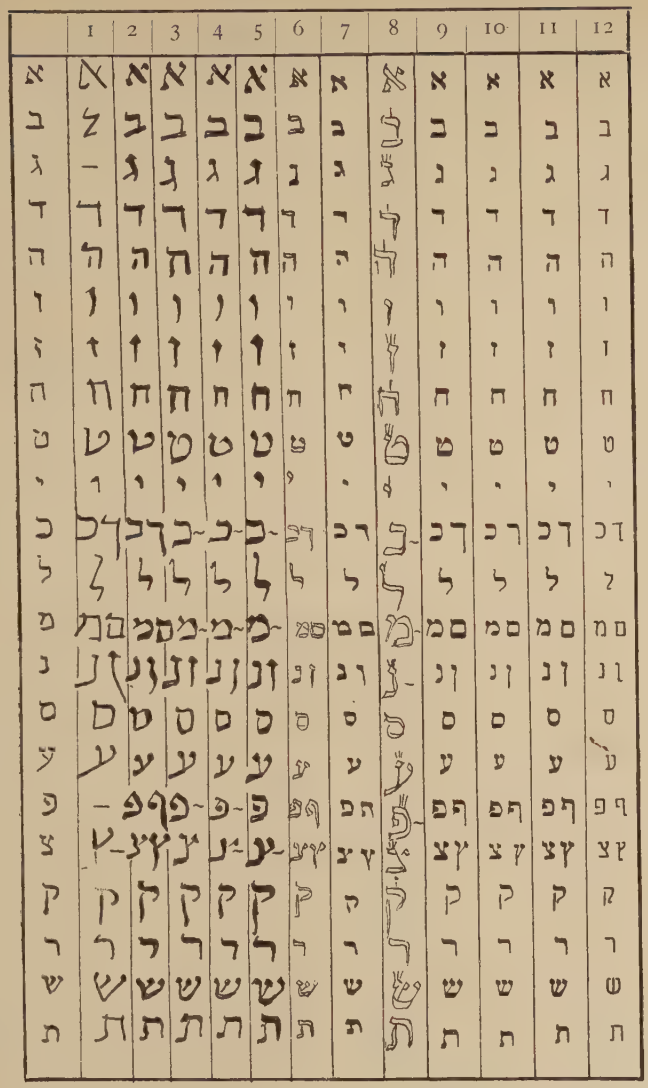
Urschrift der Bibel

Da somit die Überlieferung in den Nachrichten über den Übergang der Juden zur aram. Quadratschrift versagt, so kann über die Formen des A., in der die Schriften der Bibel „ursprünglich" niedergeschrieben waren, nur etwa folgendes aus sachlichen Erwägungen abgeleitet werden: Wenn bisher etwa zur Erklärung von Schreibfehlern im Bibeltext nur die zwei extremen Möglichkeiten „althebräische Lapidar- oder späte Quadratschrift" in Betracht gezogen wurden, so steht wohl soviel fest, daß für die letzte Niederschrift des Textes der jüngeren Schriften und eines großen Teiles der älteren Schriften der Bibel nur Vorlagen (Abschriften) in den zur Quadratschrift neigenden Zeichenformen der Papyri des 6.–2. Jhts. a. in Betracht kommen, weniger in der jungen „samaritanischen" Entwicklung des Althebräischen; die Redaktion bzw. Sammlung der biblischen Schriften ist ja im wesentlichen wohl nur den Rückwanderern und ihren Nachkommen zu danken, die die „assyrische" Schrift nach Palästina brachten. Daß wiederum für die Abweichungen der LXX vom massor. Text allein diese späteren A.-Formen herangezogen werden dürfen, ist demnach selbstverständlich und stimmt mit dem Befund in der LXX auch überein. Wieweit innerhalb dieses Rahmens für die literarischen Einheiten der Bibel die ursprüngliche A.-Form genauer zu bestimmen ist, bleibt ebenso erst durch genaue Untersuchungen in dieser Richtung zu klären, wie die andere Frage, ob und inwieweit für die älteren Teile der Bibel daneben auch ältere, allenfalls auch die bisher nur auf Steininschriften oder Münzen bezeugten Zeichenformen aus den auftretenden Schreib- und Lesefehlern nachgewiesen werden können. Die Resultate solcher Untersuchungen werden dadurch modifiziert, daß auch heute für manche Stücke mehrfache Abschriften zwischen Original und rezipiertem Text mit Sicherheit nachzuweisen sind; auch haben sie jeweils nur für das untersuchte Schriftstück Geltung. So zeigt z. B. die Verlesung נ–ל (אל st. אן I. Sam. 27, 10; אבן–אבל I. Sam. 6, 18; לועז f. נועז Jes. 33, 19; שראל für שנאן(י) Ps. 68, 18; גן־גל Hl. 4, 12; המנות f. המלות Koh. 1, 15; öfter נשכה f. לשכה usw.) die bes. im Buche Hi. mehrmals zu belegen ist (נָכַן f. לא כן 9, 35; מלתעו f. נתעו ם 4, 10; נגבב יגבב f. נגבב יגבב 11, 12; בנה f. בלה 27, 18; לעלות f. לענות 36, 20; vgl. Torczyner, Hiob z. diesen Stellen) ein Vorlagenstadium, in dessen A. ל und נ leicht verwechselt werden konnten. Ein anderer Fehler כנ oder בו für פ (בניו st. פיו 20, 10; אבנו st. אפו 20, 28; תחת רשע מסכן קם st. תחת רשעים ספקם 34, 26) beweist, daß נ (in derselben Vorlage?) klein und hochstehend geschrieben war, welch letzterer Umstand auch die Verwechslung mit dem hochgestellten ל fördern konnte. Für das פ dagegen scheint dieser Fehler zwingend auf die bereits vollentwickelte quadratische Spätform hinzuweisen.

Die Quadratschrift im Talmud und später

Wichtig wären dagegen die leider spärlichen Angaben der talmudischen Schriften für die A.-Form ihrer Zeit. Nach j. Meg. 71c (s. oben) wurde vielleicht zu jener Zeit ה in Palästina „geschlossen" geschrieben. Die talmudischen Vorschriften über die richtige Schreibung der Buchstaben und Wörter (beides meint das aus וכתבתם Deut. 6, 9 abgeleitete כתיבה תמה, Sabb. 103b; vgl. Sifre Deut. XXXVI), die auf eine einheitliche und schöne Schrift hinzielen, lassen doch z. T. noch die tatsächlichen Schwankungen der Schreibung erkennen; vgl. z. B. die nicht ganz klaren Angaben über richtige und falsche Schreibweise des ה in Men. 29a. Der dort u. ö. vorkommende Ausdruck „Dorn des Jod" (קוצה של יו"ד) wird verschieden, auf den „Kopf" oder rechten „Fuß" des Jod, gedeutet; er geht in seiner Entstehung aber wohl auf eine ältere Form des Zeichens zurück, die nur einen „Dorn" aufwies. Jene Talmudstelle (Men. 29a, b) bespricht weiter auch die Zierformen der Schrift, von denen oben die Rede war. Die späteren Vorschriften für eine korrekte Schreibung der Quadratschrift in Rollen, Tefillin und Mesusot (die bes. A. Ch. Schmalewitzer nach älteren Autoren in dem Buche לחיים כתוב, Wilna 1858, zusammengestellt hat) bieten nichts für die Schriftentwicklung Wichtiges. — Über die ungewöhnliche Schreibung einzelner Buchstaben im Bibeltext s. u. Buchstaben. Kann als Bezeichnung der Quadratschrift aus talmudischer Zeit und lange nachher nur der Ausdruck כתב אשורי („assyrische" Schrift) belegt werden, so hat wohl erst die Notwendigkeit der Unterscheidung von den später entstandenen

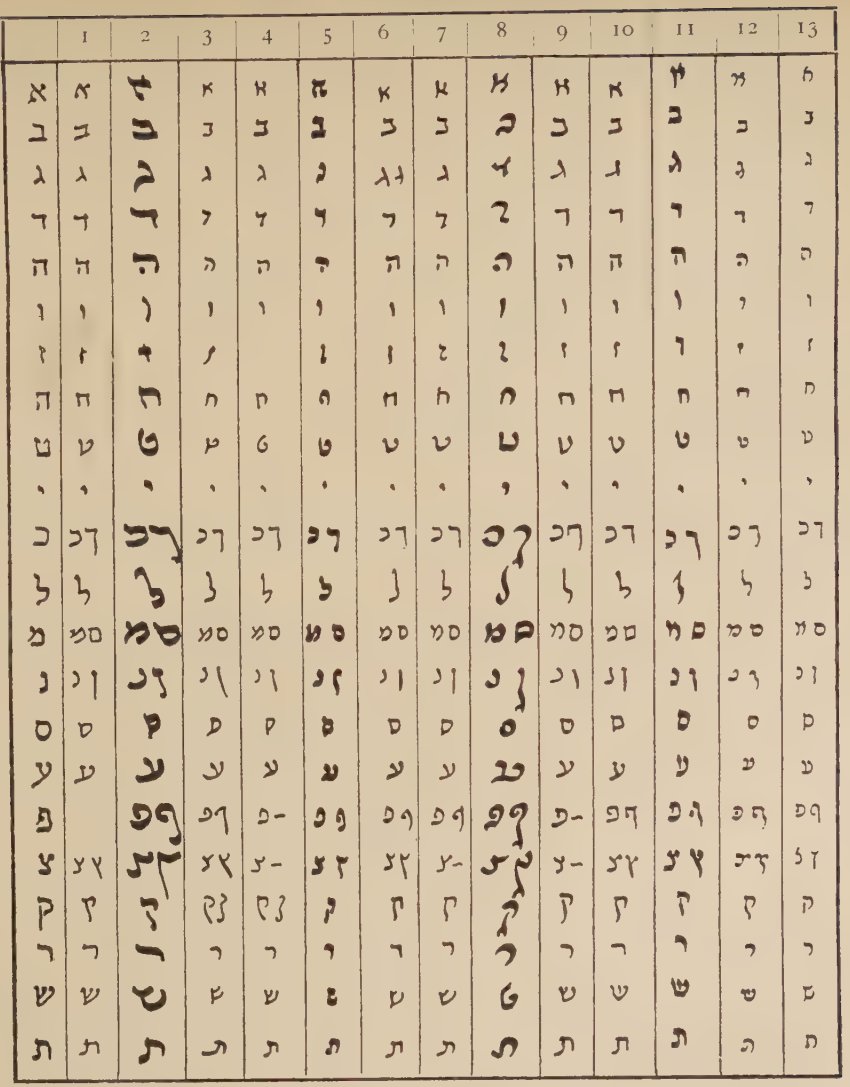
Tafel V. Entwicklung der Quadratschrift



1–8 „Handschrift"; 9–12 „moderner Druck"

1. China 2. Südarabien 3. Br. Mus. 444. 4. Sirach Ms. O. 5. Oxford 78 6. Spanien 13. Jht. 7. Deutschland 13. Jht. 8. Deutschland 15. Jht. 9. Mod. Merubaschr. 10. Megalithschr. 11. Frank Rühlschr. 12. Mirjamschr.

Tafel VI. Rabbinische Schrift



1. Ägypten 8. Jht.? 2. Aden 1222 3. Afrika 1282 4. Südarabien 1484 5. Südarabien 18. Jht. 6. Mossul (?) 1190 7. Krimkaräisch 14. Jht. 8. Karäisch, Galizien, 1752 9. Rom 1288/9 10. Frankreich 1091. 11. Deutschland 1297 12. Frankreich 14. Jht.? 13. „Druckraschi"

rabbinischen Schriftarten den Ausdruck כתב מרובע (viereckige, quadratische Schrift) geprägt, der in der Femininform (מְרֻבַּעַת) von Zunz (ZG, 206) zuerst für den Anfang des 14. Jhts. bei Ascher ben Jechiel nachgewiesen wurde, und der gegen Ende dieses Jhts. in der Provence bereits häufig ist. In den Kolumnen 9–12 der Tafel V sind moderne Formen der Quadratschrift im Buchdruck wiedergegeben.

Rabbinische Schrift

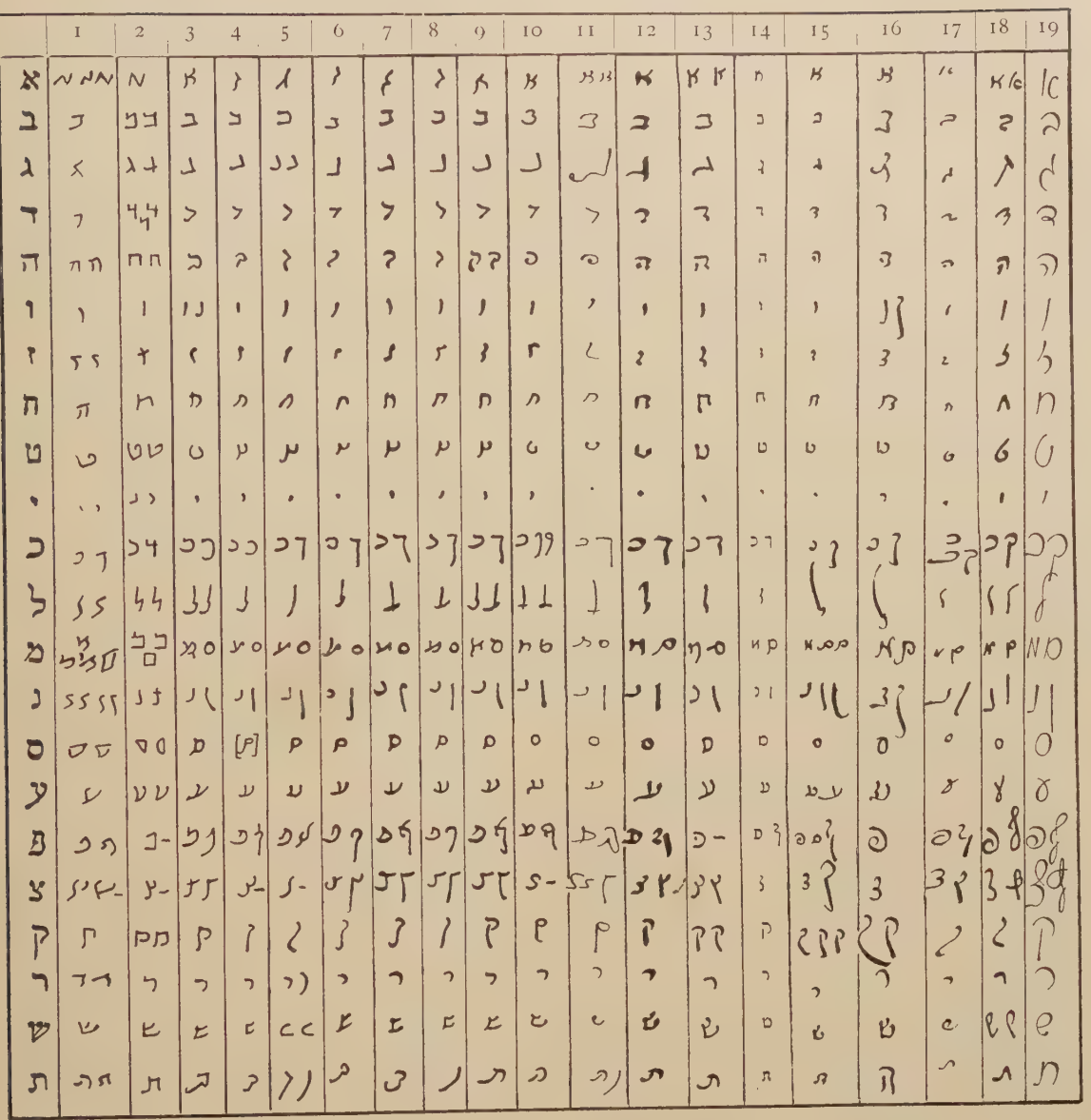
Mit größerer Freiheit als die durch Vorschriften und Vorlagen in ziemlich engen Grenzen festgelegte Quadratschrift der Torarollen und anderen offiziellen Texte entwickelt sich die (ursprünglich ebenfalls von der Quadratschrift ausgehende) für die den Text begleitenden Bemerkungen und Kommentare bestimmte Schrift, die man „rabbinische" und in der für die häufigsten Bibel- und Talmudkommentare üblich gewordenen Form „Raschischrift" zu nennen pflegt. Ursprünglich wohl nur durch kleinere und dünnere Buchstaben („Ketiba dakka" — „feine Schrift") von der größeren und stärkeren („Ketiba gassa" — „große Schrift") Schrift des Textes unterschieden, strebt sie bei schnellerer Schreibung allmählich nach Erleichterung und Kontrahierung der mehrlinigen Zeichen in schreibflüssigere Formen. So werden aus den drei Teilen des א zwei (Winkelhaken und Strich), in dem ב entsteht dadurch, daß die rechts heraustretende Basis in einem Zuge mit der Senkrechten geführt werden soll, eine Brechung dieser senkrechten Linie, צ verliert in der eigentlichen Raschischrift den rechten Oberstrich, das ק wird z. T. zu einlinigem Krummhaken, vgl. Col. 3 u. 4, der Mittelstrich des ש wird zum wagerechten Ansatz des linken Außenstriches u. a. m. Vgl. außer Tafel VI die bei Bernheimer, Paleografia Ebraica S. 38–90 gegebenen Formen. Auch von der „rabbinischen" Halbkursive aus entwickeln sich wieder gepflegtere Zierformen, vgl. z. B. Tafel VI, Col. 8.

Kursivschriften

Neben dieser „rabbinischen Halbkursive" entstehen in Schriftstücken mehr privaten oder volkstümlichen Charakters auch vollkursive Schriftarten, deren erste in Tafel VII Col. 1–2 gegebene Entwicklung die mannigfach variierende Schrift der babylonischen Beschwörungstexte aus nachtalmudischer Zeit darstellt; diese ist weniger eine Weiterbildung als eine flüchtige und ungenaue Wiedergabe der quadratischen Zeichen, wenngleich sich hier manche Ansätze finden, die ähnlich im „Rabbinischen" oder in der spanisch-orientalischen Kursive wiederkehren. Für die spätere Kursivschrift in West und Ost lassen sich zwei wesentlich auseinandergehende Entwicklungsreihen unterscheiden, die a) zur spaniolisch-orientalischen, b) zur deutsch-osteuropäischen Kursive führen, welche noch heute als streng voneinander getrennte Schriftarten nebeneinanderlaufen. Für die erstere charakteristisch sind z. B. die wohl von einer altrabbinischen Halbkursivform ausgehende weitere Vereinfachung des א, ebenso des ה und ת zu einem in einem Zuge schreibbaren Zeichen, die flache Führung des Fußes beim ג, die Verlängerung des linken Striches vom ט und ם nach unten, das Schwinden des Winkels beim ל, das hier später nur aus senkrechtem Strich auf wagerechter Basis zu bestehen scheint, das von rechts nach links angesetzte und erst dann herabgeführte ז und צ, das „rabbinische" ש u. a. m. Die letztere geht augenscheinlich von der deutschen Entwicklung der rabbinischen „Raschischrift" aus (vgl. Tafel VI, Kol. 11–12 mit T. VIII, Kol. 12 bis 19), daher das „zweiteilige" א, die gebrochene Form des rechten Vertikalstrichs von ב, ד, z. T. auch ה und ח, das beim (ursprünglich) linken oberen Ende einsetzende ז, die geschlängelte Form des ל, die zwei vertikalen Parallelen des מ u. a. m. Die deutsch-osteuropäische Kursive ist in einer besonders in Bibelübersetzungen üblich gewordenen Form (vgl. Kol. 12–13 mit 14 in T. VII) als „Weiberdeutsch" auch in den Druck übernommen worden. Den Übergang zu den heute in Ost und West üblichen Formen vermitteln in wichtigen Punkten die den karäischen Schriften entnommenen Alphabete (Taf. VII, Kol. 15–17, wo in Kol. 16 auch eine interessante Zierform wiedergegeben ist). Auch die in Kol. 18 und 19 dargestellte moderne Kursive zeigt die verschiedensten lokalen und individuellen Abweichungen, die einzeln noch genauer untersucht zu werden verdienen.

Eine exaktere Gliederung und entwicklungsgeschichtliche Darstellung der halbkursiven und kursiven Schriftarten kann trotz des reichen veröffentlichten und in Bibliotheken ruhenden Materials vorläufig kaum gegeben werden, da selbst so ausführliche Vorarbeiten wie z. B. Bernheimers Paleografia weite Gebiete (z. B. die ganze deutsch-osteuropäische Kursive) unbeachtet lassen, andererseits die Schriftarten (mit den Schreibern) durch Erdteile und Jahrhunderte wandern, auch die Terminologie der mittelalterlichen Autoritäten über die verschiedenen Schriftformen unklar ist (vgl. Steinschneider a. a. O. 30f.) und die von ihnen gebrachten Zeichenbeispiele im Druck durch Typen ersetzt worden sind. Eine häufige Bezeichnung einer kursiven Schriftart ist z. B. משיט, מעשיט (bei den Spaniern משקט, מאשק), deren Erklärung (vgl. Steinschneider) zur Zeit noch nicht sicher ist. Andere Ausdrücke dienen mehr der charakterisierenden Beschrei-

Tafel VII. Entwicklung der Kursivschrift.



1.–2. Babylonien, 7. Jht. 3.–11. Orientalisch-Spanische Kursiventwicklung
12.–19. Deutsch-osteuropäische Kursiventwicklung

1. Nippur 7. Jht. 2. Babylonien 7. Jht. 3. Ägypten 12. Jht. 4. Konstantinopel 1506. 5. 10. Jht. 6. Ms. Hochschule XI. 7. Provençalisch 10. Jht. 8. Ital. 10. Jht. 9. Griech. 1375 10. Ital. 1451. 11. Ital. 16.–17. Jht. 12. Deutschl. 15.–16. Jht. 13. Rom (deutsch) 1515. 14. Weiberdeutsch (Druck). 15. Karäisch. 16. Kar. Zierform. 17. Deutschl. 1787. 18. Deutschl. 19. Jht. 19. Moderne Schönschrift.

bung als der festen Bezeichnung bestimmter Schriftarten.

Der halb oder völlig kursive Charakter der nichtquadratischen Schriftarten prägt sich auch in mehr oder minder häufigen Ligaturen aus. Besonders im Rabbinischen und den spanisch-orientalisch Kursiven ist die schon in der Quadratschrift vorkommende Ligatur von אל sehr häufig, für die hier nach Bernheimer, Paleografia Ebraica, S. 90 eine — leicht zu vermehrende — Anzahl von Formen gegeben ist (s. Abbildung 5).

Neben dieser Ligatur stehen aber in den einzelnen Alphabetentwicklungen doch auch nicht wenige andere wie z. B. in der T. VII, Kol. 11 dargestellten ital. Kursive aus dem 16.–18. Jht. für מה, קי, לה, תי, תו usw. Zuweilen haben sich in solchen Ligaturen andere (ältere?) Zeichenformen einzelner Buchstaben erhalten. So steht neben der Form des ת dieser Ligaturen sonst meist die andere Form .

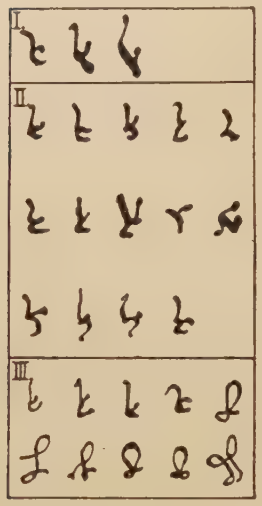
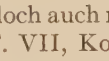


Abb. 5.
Ligaturen für אל

Der modernen „deutschen" Kursive ist die alte Ligatur für אל, von der die neuen Zeichenformen sich weit entfernt hatten, verlorengegangen. Statt dessen sind hier aus der entwickelten Kursive heraus eine Reihe neuer Ligaturen entstanden. Es liegt wohl im Charakter der von rechts nach links verlaufenden, die Einzelbuchstaben meist rechts oben beginnenden Schrift, daß Ligaturen sich hier nur unter bestimmten Bedingungen entwickeln. Vielleicht weil der schreibenden Hand die Richtungsfolge aus Anlage, Gewöhnung oder der Art und Haltung des Schreibgeräts (Feder) nicht bequem sein mag, entwickelten sich Ligaturen hier vor allem dort, wo die Form des ersten Buchstaben eine Rückkehr nach rechts oben ermöglichte wie in  für גד, נה. — Josef Kaplan hat neben anderen Vorschlägen zur Verbesserung der hebr. Druck- und Schreibschrift auch eine Fülle neuer Ligaturen zusammengestellt, von denen wir hier (s. Abb. 6) einen Teil wiedergeben.

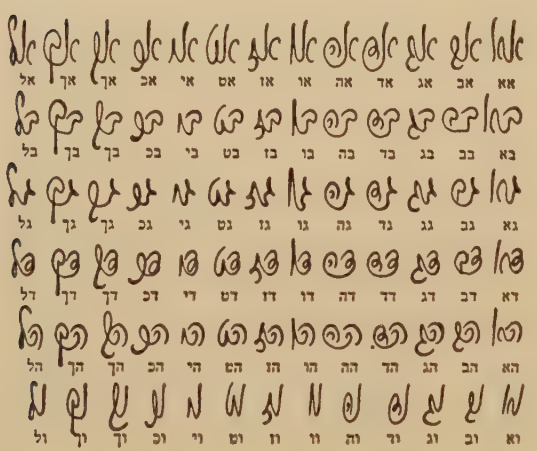


Abb. 6. Verschiedene neue Ligaturen
Nach Josef Kaplan, Hebräische Sprache und Schrift

Das hebräische Alphabet ist im Laufe der Jahrhunderte auch für die Umschrift zahlreicher anderer Sprachen wie Arabisch, Spanisch, Französisch, Italienisch, Deutsch, Persisch, Neusyrisch, (Karäisch-)Tatarisch in Anwendung gekommen, wobei sich vielfach auch eine — innerhalb lokaler und zeitlicher Grenzen — feste Orthographie dieser Sprachen entwickelte. Die dem Hebr. fremden Laute wurden dabei nach der Art des Arabischen durch Einführung diakritischer Punkte und Striche gekennzeichnet. Die moderne Entwicklung hat durch die Berührung mit anderen europ. Sprachen, vor allem den slawischen Idiomen und dem Englischen, wie auch durch die strengeren phonetischen Forderungen der Gegenwart neue Probleme der Umschrift geschaffen, deren Lösung noch im Werden begriffen ist.

Umschrift fremder Sprachen

Eine wissenschaftliche Erklärung der Namen der Buchstaben, die natürlich von der ältesten erreichbaren Gestalt der Zeichen und Namen aus allein versucht werden darf, bietet die Zeichentafel Abb. 1. Schon im Altertum waren diese Namen bei Juden und Christen Gegenstand vielfacher Deutungen. Die älteste Sammlung solcher Deutungen bieten die Onomastica und Kommentarschriften der Kirchenväter, aus denen eine bei Hieronymus Ep. 30 erhaltene Fassung hier wiedergegeben sei:

Name und Reihenfolge der A.-Buchstaben

Aleph doctrina; Beth domus; Gimel plenitudo; Daleth tabularum; He ista; Ua et; Zain haec; Heth vita; Thet bonum; Jod principium; Chaf manus; Lamed disciplina, cor; Mem ex ipsis; Nun sempiternum; Samech adjutorium; Ain fons, oculus; Phe os; Sade iustitia; Coph vocatio; Res caput; Sen dentium; Taw signa. Vgl. über diese Namenserklärungen und ihre Beziehungen zu den im rabbinischen Schrifttum erhaltenen Deutungen: D. H. Müller, Die Deutung der Buchstabennamen bei Ambrosius, passim; ferner: Wutz, Onomastica 218 ff. und die dort verzeichnete Literatur. Ein letzter Ausläufer dieser Deutungen sind die bis in unsere Zeit erhaltenen Kinderlieder, die der Einprägung des hebr. Alphabets dienen sollten, wie das jiddische „Alef is an Odler (Adler)" usw.

Die Reihenfolge der Alphabetbuchstaben ist für den nordsemitischen Zweig, zu dem das Hebräische gehört, als sehr alt bezeugt, wofür die ihr völlig kongruente Ordnung des aus ihr entlehnten griechischen Alphabets sowie die alphabetisch-akrostichischen Gedichte der Bibel sprechen. Die in diesen Gedichten gelegentlich vorkommende Vertauschung der Reihenfolge von ע und פ (Kl. 2, 16–17; 3, 46–51; LXX, Prov. 31, 26, 25) mag den letzten Rest früherer Schwankungen der Anordnung darstellen.

Der bekannte Gebrauch der Alphabetbuchstaben als Zahlzeichen ist bei den Griechen früher bezeugt als bei den Juden, wo er sich zuerst auf Münzen der makkabäischen Zeit findet. — Wann zuerst spielerisch Geheimalphabete durch Vertauschung der Buchstaben untereinander gebraucht wurden, ist schwer zu sagen. Von den wohl ältesten im Talmud Sab. 104a erwähnten Geheimalphabeten Atbasch (אתבש, Ersetzung des 1. Alphabetbuchstaben, א, durch den letzten, ת, des zweiten durch den vorletzten usw.) und Albam (אלבם, Ersatz der Reihe א—ך durch ת—ל und umgekehrt) ist die erste wahrscheinlich bereits in unserem Bibeltexte anzutreffen, wo ששך „Scheschach" Jer. 25, 26; 51, 41 nach den meisten für בבל „Babel", לב קמי Jer. 51, 1 für כשדים „Chaldäer" stehen dürfte; doch bleibt fraglich, ob diese Spielerei dem ursprünglichen Text oder späteren Abschreibern zuzuschreiben ist. S. auch Gematria. Eine alphabetisch-arithmetische Permutation stellt das Atbach (אטבח) dar (Sukka 52b u. ö.), das auf R. Chijja zurückgeführt wird und in dem Ersatz eines Buchstaben (z. B. des א = 1, bzw. י = 10, ק = 100) durch den seinen Zahlenwert zu 10, 100 oder 1000 ergänzenden (also z. B. durch ט = 9, bzw. צ = 90 oder ץ = 900) besteht. Über Aussprache und grammatische Funktion der Buchstaben s. Hebräische Sprache.

Talmudische Berichte zur Schriftgeschichte: *Blau*, Zur Einl., S. 48–80, woselbst ältere Literatur; *Bernheimer*, Paleografia Ebraica, Florenz 1924, S. 1ff.; 381ff.

Entwicklung des hebr. A. im Mittelalter und in der Neuzeit: *Leop. Löw*, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Leipzig 1871, II, 38ff.; *Steinschneider*, Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, S. 27ff.; *T. Tisserant*, Specimina Codicum Orientalium, Bonn-Oxford-Rom 1914 (vgl. *L. Blau*, ZDMG 70 [1916], S. 179ff.); *Bernheimer*, Paleografia Ebraica, Florenz 1924, sowie die Kataloge der Bibliotheken bes. der Bodleiana (Neubauer) und von Livorno (Bernheimer) mit vielen Abbildungen.

Die hebr. Schrift im Gebrauch für fremde Sprachen: *M. Mieses*, Die Gesetze der Schriftgeschichte, Wien und Leipzig 1919, S. 108–146.

Zu Tafel V. Zu Kol. 1–6. 8 s. oben Sp. 432. Kol. 7: Bibelhandschrift (aus dem Besitz A. Geigers) der Hochschule f. d. Wiss. d. Judentums, Berlin. Kol. 9–12 nach dem Schriftproben-Katalog der Schriftgießerei H. Berthold, Berlin 1924.

Zu Tafel VI: 1. Ägypt. Papyri. 2. Ms. Or. 4° 568 der preuß. Staatsbibl. Berlin (Maimonides Mischnakommentar), s. Steinschneider, Katalog Nr. 95; 3. British Museum, Zusatz-Handschrift zu 27113 (Paleographical Society, Or. Series IV); 4. Haftarot mit Targ. Jon. Südar. 1884; 5. Jemen-Gedichths. Ms. Or. oct. 395, vgl. Steinschneider, Kat. Nr. 181, Bacher, Poesie Jemens S. 13f.; 6. Raschi zu B. Mez., Brit. Mus. Or. 73 (Paleogr. Soc. Or. ser. XV); 7. Beischrift einer karait. Torarolle aus Theodosia um 1325 (Corp. Inscr. Hebr. 138); 8. Karait. Gebetbuch, Halycz (Galizien) 1752; 9. Talmud Jeruschalmi, Rom 1288–89, Universitätsbibl. Leyden, Cod. Hebr. Scaliger 3, Paleogr. Soc. Or. ser. LVI); 10. Menachem, Machberot, Brit. Mus. Zusatzhandschr. zu 27214 (Pal. Soc. Or. ser. XIII); 11. Raschihandschrift der Hochschule f. d. W. d. Judentums, Berlin; 12. Psalmen mit Kimchis Kommentar, Ms. Hamilton 547 der preuß. Staatsbibl. Berlin; 13. Berthold, Schriftgießereien Nr. 82588. — Die Kolumnen 1, 3, 4, 6, 7, 9, 10 sind aus Lidzbarskis Schrifttafel in JE übernommen.

Zu Tafel VII. 1. Babyl. Beschwörungsschüssel bei J. A. Montgomery Aramaic Incantation Texts from Nippur, Pl. 12; 6. Astronomische Abhandlung des Alfergani, vgl. Cat. Bodl. p. 1180, Ms. d. Hochschule f. d. W. d. Judentums, Berlin, Nr. XI; 11. Abraham Farisol, וכוח חדת Ms. Or. oct. 513 der preuß. Staatsbibl., Steinschneider, Kat. Nr. 189; 12. Jüdisch-deutsche Bibelübersetzung Ms. Or. qu. 691, Steinschneider, Kat. Nr. 145; 14. Berthold, Schriftprobe Nr. 83697; 15. u. 16. Isaak b. Abraham Troki, חזוק אמונה, vgl. Cat. Bodl. 1074, Leyden 225, Hs. d. Hochschule f. d. W. d. Judentums, Berlin, Nr. X; 17. Achaschwerosch-Spiel (für Purim, deutsch), Handschr. d. Hochschule Berlin; 19. Nach Rath, Sefat Ammenu. — Die Kolumnen 2–5, 7–10, 13, 18 sind aus Lidzbarskis Tafel V in JE übernommen.

T.

A. in der Agada. In alter Zeit war die Überzeugung von der mystischen Bedeutung der Buchstaben allgemein verbreitet; man brachte sie in Zusammenhang mit großen kosmischen und historischen Ereignissen, insbesondere mit der Erschaffung der Welt und der Offenbarung am Sinai. Durch zwei Buchstaben wurden zwei Welten erschaffen: diese Welt durch das He, die künftige durch das Jod (so deutet R. Abbahu im Namen R. Jochanans in j. Chag. II, 77c den Vers, Jes. 26, 4 כי ביה ד' צור עולמים). Bezalels Kunst bestand nach Rab in der Fähigkeit, Buchstaben, durch die Himmel und Erde erschaffen wurden, zusammenzustellen (Ber. 55a). Daß die Aussagen über die Buchstaben diese fast stets mit der Tora in Beziehung bringen, beruht darauf, daß die Schreibkunst vor allem im Dienste der Niederschrift der Bibel stand. Das Alef, der Anfangsbuchstabe von אנכי (Ich), dem einleitenden Worte der zehn Gebote, bildet den Anfang

aller Buchstaben (Gen. r. 1, 15). Als Mose in den Himmel emporstieg, sah er, wie Gott die Buchstaben mit Kronen schmückte (R. Josua b. Levi in Men. 29 b). R. Ismael ermahnte R. Meir, beim Toraschreiben vorsichtig zu sein, denn der Bestand der Welt hinge davon ab, daß kein Buchstabe hinzugefügt oder weggelassen würde (Sota 20 a). Als die Gesetzestafeln in Trümmer gingen, schwebten die Buchstaben in der Luft (Pes. 87 b). Eine ähnliche Vision hatte R. Chanina b. Teradjon in seiner Todesstunde: Pergamentrollen verbrannten, und Buchstaben schwebten in der Luft (Ab. Sar. 18 a).

Zahl der Buchstaben

Die zweiundzwanzig Buchstaben des A. enthalten einen Hinweis auf die Tora und die Erschaffung der Welt (Alphabet des R. Akiba), sie sind mit flammendem Griffel auf Gottes Krone eingraviert; jeder von ihnen trat vor Gott, als die Welt erschaffen werden sollte, und bat, die Schöpfung möge durch ihn bewirkt werden (Sohar, Einleitung zu Bereschit). Der Vers (Ps. 7, 2) „ich hoffe auf Dich" (בך חסיתי) enthält einen Hinweis auf die Tora, denn der Zahlenwert von בך (22) entspricht der Zahl der Buchstaben, aus denen sich auch die Tora zusammensetzt (Schocher Tob, z. St.; vgl. auch ibid. 25 und Pessik. ביום השמיני). — Achab wurde trotz seiner Sündhaftigkeit gewürdigt, 22 Jahre auf dem Thron zu sitzen, da er die Tora ehrte, die die 22 Buchstaben des A.s enthält (Sanh. 102 b). Ebendarum wird im Buch der Psalmen 22 mal der Ausdruck „wohl dem" (אשרי) wiederholt (Schocher Tob. 1, 8). Die alphabetische Anordnung der Verse in den Klageliedern Jeremias deutet an, daß Israel sich gegen alle Vorschriften der Tora (die durch 22 Buchstaben gekennzeichnet ist) vergangen hatte. Auch das Lob der frommen Frau erklingt in 22 Buchstaben (Jalk. Prov. 31). — Die Agada deutete mit besonderem Eifer die Buchstaben in der Tora. R. Elieser sagte: Fünf Buchstaben haben eine doppelte Form und kommen da vor, wo von einer Erlösung die Rede ist: כ, מ, נ, פ, צ etc. (Jalk. 64).

Reihenfolge der Buchstaben

Im Unterricht wurde das A. nicht lediglich mechanisch gelehrt, sondern auch auf Grund der Deutung, die man den Namen der Buchstaben gab, und ihrer traditionellen Reihenfolge. Hillel wies den Proselyten, der nur das schriftliche Gesetz erlernen wollte, darauf hin, daß er schon bei der Reihenfolge der Buchstaben auf die mündliche Überlieferung angewiesen sei (Sab. 31 a, ein verwandter Gedankengang in Ab. R. N. 15; vgl. auch eine parallele Erzählung von Samuel und dem Perser in Koh. r. 7, 8). Da das A. die Grundlage jeden Unterrichts ist, wird es zum Sinnbild der Anfangsgründe des Wissens überhaupt (Schocher Tob 7, 17). Auch Schreibübungen wurden A. genannt, zur Unterscheidung von einem planmäßig und bewußt verfaßten Text (B. Bat. 168 b).

Beispiele im Buche der Psalmen (vgl. Ber. 4 b), der Sprüche (vgl. Jalk. Prov. 31, ibid. Ruth 606) und der Klagelieder (vgl. Sanh. 104 a; Thr. r. 1, Jalk. Ruth 606) zeigen, daß alphabetisch geordnete Dichtungen von alters her beliebt waren. Auch Volks- und Trinklieder dieser Art sind wohl verbreitet gewesen (Koh. r. 7, 8; Jalk. ואתחנן 825). Eine geläufige Redewendung war: „Von Alef bis Taw". In Sab. 55 a, Ab. Sar. 4 a und Schocher Tob 112 a wird die Beobachtung des Gesetzes „von Alef bis Taw" gepriesen. Die Segnungen (in Lev. 26, 3 ff.) umfassen das ganze A. „von Alef bis Taw" (אם בחקותי — קוממיות), die Flüche gehen nur von Waw bis He. Man erblickte auch einen besonderen Sinn in der Verbindung des ersten und letzten Buchstaben des Alphabets in der Tora. So sieht die Agada im Worte את (את השמים) im Schöpfungsbericht einen Hinweis auf den Anfang und das Ende aller Dinge und erkennt hierin den Quell alles Seins, die Schechina (Jalk. r., Gen. 50 a; vgl. auch Sohar, Gen. 15 b). Gottes Siegel ist „Wahrheit" (אמת, Sab. 55 a). Zu diesem ganzen Gedankengang vgl. das „Alpha und Omega" der Offenbarung Johannis (1, 8).

Zahlreiche Agadot haben sich um das Thema der Reihenfolge des A.s gerankt. Sab. 104 a bringt die bekanntesten; dort findet sich eine homiletische Erklärung der Buchstabennamen auf der Grundlage von Assonanzen; viele Agadot dieser Art enthält auch das „Alphabet des R. Akiba". Die meisten davon behandeln den ersten Buchstaben des A.s, das Alef (vgl. ALEF in der Agada), doch auch die anderen Buchstaben werden agadisch gedeutet; bald werden sie als Anfang gewisser Worte angesehen, besonders in ihrer Stellung innerhalb des A.s, so אל"ף בי"ת = אלף בינה („Lehre Weisheit") גימ"ל דל"ת = גמול דלים („Sei wohltätig gegen Arme"); bald werden die Namen der Buchstaben in einzelne Buchstaben zerlegt, von denen jeder den Anfang eines Wortes bildet; endlich wird die Form der Buchstaben allegorisch gedeutet.

Änderungen in der Reihenfolge der Buchstaben geschehen aus mancherlei Absicht, vermutlich auch im Dienste der Geheimschrift. Das einfachste Verfahren besteht darin, den nachfolgenden Buchstaben statt des vorhergehenden zu setzen, also Bet statt Alef, Gimel statt Bet usw., wie auf den heutigen Mesusot, wo auf der Rückseite, entsprechend der Wortgruppe יהוה אלהינו יהוה

die Wörter כוזו במוכסז כוזו stehen. Diese Schrift heißt ג"ד א"ב ב"ג usw.; schon bei Kaiser Augustus finden wir diese Art von Geheimschrift (Suet. 88; vgl. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 71). Der Talmud (Joma 37b) erwähnt, daß die Megilla zu Übungszwecken in „Alef-Bet-Schrift" geschrieben wurde. Vielleicht ist dieser Ausspruch dahin zu verstehen, daß nur die Anfangsbuchstaben der Wörter geschrieben wurden. Diese Schrift war auch in der Tat gebräuchlich; so enthalten einige im Besitze von L. Blau, befindliche Genisa-Bruchstücke ganze Abschnitte aus der Tora, die so geschrieben sind; vermutlich war diese Schreibweise nur für den Schulgebrauch bestimmt. Doch könnte sich die zitierte Stelle auch auf die א"ב ב"ג-Schrift beziehen. Außer dieser Art von Deckschrift werden in Talmud und Midrasch noch andere erwähnt; folgende sind am bekanntesten: Jeder Buchstabe wird durch einen anderen ersetzt, der ihm an der achten Stelle der üblichen Reihenfolge des A.s folgt, also ח für א, ם für ח, ט für ב, ע für ט usw. (אח"ם, בט"ע, גי"פ usw.); agadische Interpretationen dieser Schrift finden sich im Talmud (Sab. 104a) und im A. des R. Akiba (zitiert bei Eisenstein, ibid. 429). Ferner kann jeder Buchstabe mit einem anderen vertauscht werden, der ihm an zwölfter Stelle des A.s folgt, also ל für א, מ für ב usw. (א"ל, ב"מ usw.); agadische Interpretationen gibt es in Sab. 104a und im A. des R. Akiba (zitiert bei Eisenstein, l. c. 430). Es kann auch jeder Buchstabe durch einen ersetzt werden, der an der korrespondierenden Stelle, vom anderen Ende des A.s aus gerechnet, steht, also ת für א, ש für ב usw. (א"ת ב"ש usw.); auf diese Weise werden manche Wörter in der Bibel durch andere interpretiert (vgl. Targum und Raschi zu Jer. 51, 41, איך נלכדה ששך [בבל=] und Pessik. z. Kap. 43, 151b); auch über diese Schrift enthält das A. des R. Akiba (zit. bei Eisenstein, l. c. 428) einen ausführlichen Absatz. Endlich besteht eine Art Deckschrift, die der א"ב ב"ג-Schrift ähnlich ist; dabei wird der letzte Buchstabe des A.s durch den vorletzten, der vorletzte durch den drittletzten usw. ersetzt (תשר"ק צפע"ם). Auf die תשר"ק-Reihenfolge bezieht sich eine Agada in Jalk. r., Gen. 3, 2: Die Buchstaben versammelten sich vor der Schöpfung in umgekehrter Reihenfolge vor Gott, damit er die Welt durch sie erschaffe; Gott setzte den Monat Tischri zum Zeugen dafür, daß in ihm die Welt erschaffen werden würde; nachdem Gott eingesehen hatte, daß die Welt nicht durch das Maß der Strenge allein (der Tischri ist der Monat des Gerichts) bestehen könne, und deshalb auch die Barmherzigkeit als bestimmenden Faktor hinzufügte, traten die Buchstaben in der richtigen Reihenfolge vor ihn; da nahm Gott zwei Buchstaben vom Anfang (א und ב), drei vom Schluß (ר, ש, ת) und fügte aus seinem Namen einen (י) hinzu; so entstand das בראשית. Daher sprach man auch das Sündenbekenntnis sowohl in der normalen, als auch in der umgekehrten Reihenfolge des A.s (vgl. auch Einleitung zum Sohar). Die Welt wurde durch das Bet erschaffen, weil das Wort ברכה (Segen) mit Bet beginnt, während Alef den Anfang des Wortes ארירה (Fluch) bildet (Gen. r. 1, 15).

Vertauschung der Buchstaben untereinander

Das Zeichen, das Kain nach der Ermordung seines Bruders tragen mußte, war einer der Buchstaben des A.s (Pirke R. El. 21). Das Jod des Namens Sarai (שרי), das fortfiel, als dieser in Sara umgewandelt wurde, schwebte vor dem Throne Gottes, bis es als Anfang vor den Namen des Dieners Moses Hosea gesetzt wurde, der dann Josua hieß (Gen. r. 47, 1). Auch Josef erhielt das Jod in seinem Namen erst später, als Auszeichnung dafür, daß er den Namen Gottes im Verborgenen geheiligt hatte. (עדות ביהוסף שמו, Ps. 81, 6 — Sota 10b). Durch das He wurde die Welt erschaffen; es wurde auch dem Namen Abram, der hinfort Abraham hieß, hinzugefügt (Gen. r. 39, 17). Jitro, der ursprünglich Jeter hieß, erhielt ein Waw zu diesem Namen; dieses wurde dem Efron genommen (gemeint ist die defektive Schreibweise: עפרן — עפרון). Auf jedem Stein des Efod standen 25, zusammen also 50 Buchstaben; da die Buchstabenzahl der Namen der zwölf Stämme nur 49 betrug, wurde noch ein Buchstabe, nämlich der, welchen Josef erhalten hatte, hinzugefügt (Sota 36 a). Über die Buchstaben auf dem Stabe Moses s. Pirke R. El. 40.

Einzelne Buchstaben

Die Buchstaben werden auch nach ihrem Zahlenwert interpretiert. Jeder Buchstabe von Alef bis Tet, außer dem He (= 5), bildet mit einem anderen von ihnen die Zahl 10, jeder von Jod bis Zade, mit Ausnahme des Nun (= 50), mit einem anderen die Summe 100, so das Alef (1) und das Tet (9), das Bet (2) und das Chet (8) usw., bzw. das Jod (10) und das Zade (90), das Kaf (20) und das Pe (80) usw. He und Nun bilden eine Ausnahme, da sie von keiner anderen Zahl (außer von sich selbst) zu 10 bzw. 100 ergänzt werden kann. Daher heißen sie paarlose Zahlen (Jelamdenu, zitiert in Jalk. בלק 768). — R. Simeon ha-Temani fragte den R. Sira nach dem Alter der Welt. Dieser bezifferte es auf 6000 Jahre; die Summe der Zahlenwerte aller Buchstaben betrage nämlich 4995, dazu komme das Alef als Anfang aller

Interpretation durch Zahlenwert

Buchstaben mit dem Zahlenwert 1000 = 5995 und noch einmal He (5), durch das die Welt erschaffen worden sei (Jalk. r. בראשית 3, 2). Der Buchstaben bediente man sich auch, um verschiedene Gegenstände zu zeichnen und zu numerieren; so beim Zehnten (Bech. 58b). — „Alfa" bedeutet so viel wie das „Beste, das Auserlesene", das qualitativ Erste, so beim Mehl (Men. 83b), Öl (ibid. 85b), Wein (ibid. 86b).

Sonstige Interpretationen von Buchstaben

Zu erwähnen sind noch Interpretationen bestimmter Wörter durch andere, die aus den gleichen Buchstaben oder aus der gleichen Anzahl von Buchstaben bestehen, wie z. B. diese: drei Dinge sind einander gleichwertig: Erde (ארץ), Mensch (אדם) und Regen (מטר), denn alle drei bestehen aus drei Buchstaben (Gen. r. 13, 3). — „Und es war sehr (מאד) gut" heißt soviel wie: „und es war Adam (אדם) gut" denn beide Wörter bestehen aus den gleichen Buchstaben in abgeänderter Reihenfolge (ibid. 9, 14). — Gott gab den Generationen nach der Sintflut eine Frist von 340 Jahren bis zum Turmbau, entsprechend dem Zahlenwerte des Namens Sem (שם; ibid. 26, 4). — Die 318 Knappen des Abraham sind mit dem Knecht Elieser identisch, denn der Zahlenwert dieses Namens (אליעזר) beträgt 318 (Pirke R. El. 26). — Die Wörter: יין (Wein) und סוד (Geheimnis) haben beide den Zahlenwert 70, daher das Sprichwort: „Ist der Wein im Körper, verläßt ihn das Geheimnis" (Sanh. 35a, vgl. auch Erub. 65a). Ein Beispiel für Interpretationen mit Hilfe der Anfangsbuchstaben der Wörter ist die Stelle (Tanch. ed. Buber, תשא 5): „Als Mose die Zahl der Israeliten ermitteln wollte, riet ihm Gott, zunächst den Zahlenwert der Anfangsbuchstaben der Stämmenamen festzustellen, also ר (200) von Reuben, ש (300) von Simeon, ל (30) von Levi usw. — Das Wort מחלקת (Uneinigkeit, Streit) wird vom Midrasch in seine einzelnen Buchstaben zerlegt, deren jeder dann als Anfangsbuchstabe Träger eines Wortes von übler Bedeutung wird (ibid. קרח 21). S. Abbreviaturen, Gematria, Interpretation, Notarikon.

Guttmann, Mafteach, s. v. אותיות und אלף-בית.

M. G.

A. in der Kabbala. Den Buchstaben des hebräischen A.s wurde schon in talmudischer Zeit besondere Heiligkeit beigelegt. Nicht nur die Agada suchte die einzelnen Buchstaben der Tora in ihrer Art zu deuten, sondern auch die halachische Schriftauslegung leitete aus den Buchstaben des Schrifttextes, ja selbst aus den Häkchen und sonstigen graphischen Eigentümlichkeiten mancher Buchstaben wichtige religionsgesetzliche Bestimmungen ab (s. o.).

Heiligkeit des A.s

Die älteste, bald nach Abschluß des Talmud entstandene mystische Literatur der Juden beschäftigte sich besonders eingehend mit der Symbolik und der geheimen Bedeutung des A.s. Abgesehen von den besonderen mystischen Alphabeten, wie den „Otijot de-Rabbi Akiba" (A. des R. Akiba) und den „Otijot b. Sira" (Alphabetum Siracidis) — beide vermutlich aus dem 8. Jht. — gewähren auch die anderen ältesten Schriftwerke der Mystik der geheimen Buchstabendeutung und Buchstabensymbolik einen breiten Raum. Es seien hier nur das Buch der Schöpfung, die Hechalot-Schriften, die Pirke de-Rabbi Elieser, das Sefer ha-Temuna, Schiur Koma, das Schwert Mosis (חרבא דמשה), Sefer ha-Jaschar, das Buch Rasiel und das Buch Bahir genannt. Die wichtige Rolle, die die mystische Buchstabensymbolik in allen diesen Schriften spielt, kommt teilweise schon rein äußerlich in ihrer alphabetischen Struktur und den alphabetischen Figuren zum Ausdruck. — Der Gläube an die mystische Bedeutung des A.s beruht auf der Anschauung, daß die 22 Buchstaben als geistige Substanzen durch Emanation aus Gott hervorgegangen sind. Schon im Talmud heißt es, Gott habe mit Hilfe der Buchstaben Himmel und Erde erschaffen (Ber. 55a). Die Vorstellung, daß die 22 Buchstaben als geistige Wesen die Grundlage der Weltschöpfung bildeten, kehrt in der gesamten mystischen Literatur wieder Jezira II, 2; V, 22; Sohar I, 3, 204; II, 152; Sohar Chadasch, Ruth; Mose Cordovero, Schiur Koma VIII; Jalk. R., Gen. u. ö.).

Das A. in der ältesten jüd. Mystik

Die Buchstaben, wie sie in der Tora geschrieben stehen, sind das Abbild der himmlischen Buchstaben, und beide verhalten sich zueinander wie Wesen männlichen und weiblichen Geschlechts, die erst in der Vereinigung ihre Vollendung erreichen (Sohar II, 228; vgl. ibid. III, 220). Diese Eigenschaft prägt sich auch in der Gestalt der Buchstaben aus: Alef ist männlich, Bet ist weiblich, Gimmel wieder männlich, Dalet weiblich usw. (Sohar Chadasch, HL). Die Form der Buchstaben ist nicht zufällig, sondern die Schriftzeichen sind „geistige Substanzen, deren äußere Gestalt ihrem inneren Wesen entspricht". Das geistige Gegenbild eines jeden Buchstaben ist aus den einzelnen Sefirot hervorgegangen, so z. B. Alef aus Keter, Bet aus Chochma, Gimmel aus Bina usw. (Mose Cordovero, Pardes

Die Buchstaben als geistige und körperliche Wesen

Rimmonim 27, 2; Sefer ha-Temuna, Alef a. E.). Wenn der Mensch einen Buchstaben ausspricht oder verwendet, wird das geistige Wesen, das darin enthalten ist, geweckt, und es entstehen „heilige Formen", die emporsteigen und sich mit ihrem Ursprung, den himmlischen Buchstaben, verbinden, „die die Wurzel der Emanation sind", und dort werden sie zu einem subtilen, unkörperlichen Wesen, ähnlich wie sie waren, bevor sie im Munde des Menschen feste materielle Gestalt annahmen (Mose Cordovero, Pardes Rimmonim 27, 2; 9, 3; 15, 3; id., Schiur Koma 53; id., Elima 132; Sefer ha-Kana, Krakau 1894, S. 24; Dob Bär von Meseritsch, Or ha-Emet 12; id., Maggid Debaraw le-Jaakob 28). Die ganze Lehre von dem spirituellen, überirdischen Charakter der Buchstaben scheint unter dem Einfluß der pythagoräischen Zahlenlehre entstanden zu sein.

Die Buchstaben der Tora und der Gebete

Die Buchstaben „sind die Gewänder der Tora, gewirkt aus allen Farben des Lichtes, weiß, rot, grün und schwarz," (Vorwort zu Tikkune ha-Sohar). Der einzelne Abschnitt der Tora, der sich aus Versen zusammensetzt, ist „die Seele für seine Glieder, (die Verse), und ebenso ziehen die Worte ihre Lebenskraft aus den Versen und die Buchstaben aus den Worten, eins ist die Seele des anderen und das Gewand des einen das des anderen" (Cordovero, Pardes Rimmonim 21, 5). Dies erklärt die besondere Heiligkeit der Torarolle und ihrer Niederschrift (Cordovero, Pardes Rimmonim 27, 2; 20, 1). Die Niederschrift des Buchstaben ist die körperliche Stufe, sein Aussprechen die seelische Stufe, und die dritte Stufe liegt in dem Übergange vom mündlichen Ausdruck zum Gedanken. Daher die besondere Heiligkeit des in reiner Inbrunst verrichteten Gebets, denn es verwandelt die Buchstaben des Gebetes in geistige Substanzen, die sich zu ihrem himmlischen Ursprung erheben (Cordovero, Schiur Koma 19).

Reihenfolge des A.s

Alef umfaßt als erster Buchstabe alle übrigen: „es ist ihr Urquell, und sie alle schöpfen aus ihm". Die übrigen Buchstaben gliedern sich in drei Gruppen von je sieben: בגדהוזח „sind das Mysterium der Linie der Gnade", טיכלמנס „das der Linie des Erbarmens" und עפצקרשת „das der Linie des strengen Rechts" (Cordovero, Pardes Rimmonim 27, 21).

Finalbuchstaben

Die fünf Finalbuchstaben (סוניפך) wurden ursprünglich von Gott zugleich mit dem „Urlicht" für eine bessere Zukunft aufbewahrt; nur Adam kannte sie. Nach dem Sündenfall blieben sie auch ihm verborgen, bis Abraham sie durch Inspiration erkannte. Abraham vererbte die Kenntnis der Finalbuchstaben auf Isaak, dieser auf Jakob und dieser auf Josef. Nach dessen Tod gerieten sie während der ägyptischen Knechtschaft abermals in Vergessenheit, bis Israel die Tora empfing „und sie in ihrem Wesen erkannte". Nach der Anbetung des goldenen Kalbes entfielen sie dem Volke. Nur Mose, Josua und die 70 Ältesten kannten sie. Diese brachten sie nach Palästina mit, und dort wurden sie im Hohenlied dem ganzen Volke von neuem offenbart und mit den 22 Buchstaben des A.s verbunden (Sohar Chadasch, HL).

Als Mose auf den Sinai stieg, fand er Gott, wie er den Buchstaben Kronen wand (Sab. 89). Dies sind die Krönchen auf den Buchstaben, die auf die zehn Sefirot hinweisen (Sefer ha-Pelia I, 73, ed. Przemysl) und das Lebensprinzip (Nefesch) der Buchstaben darstellen (Chajim Vital, Ez Chajim I, 5, 9). Die Vokale sind Seele (נשמה) und Geist (רוח) der Buchstaben, „durch Emanation aus der Sefira ‚Chochma' (Weisheit) hervorgegangen" (ibid.; Mose Cordovero, Pardes Rimmonim 9, 5; 28, 6; Tikkune ha-Sohar V). Die Akzente sind durch Emanation aus der Sefira Keter (Krone) hervorgegangen (Cordovero, Pardes Rimmonim 29, 5).

Jede Buchstabenkombination (Zeruf) hat ihre besondere Bestimmung, eine eigene, ihr zugrunde liegende mystische Idee. Die Lehre von den Buchstabenverbindungen findet sich schon in der talmudischen Literatur. In der kabbalistischen Literatur ist diese Lehre weiter ausgebildet, zuerst im Sefer Jezira, dann in vielen Kommentaren dazu, besonders in dem des Sabbatai Donnolo (10. Jht.). Durch Verbindung von Schriftzeichen miteinander können „neue Geschöpfe ins Dasein gerufen werden", und so vermochte der Amoräer Rabba einen Menschen zu erschaffen (Cordovero, Pardes Rimmonim 8, 4; David Ibn Abi Simra, Magen David, Einleitung; Raschi zu Sanh. 65). Aus der Lehre des Zeruf (der Buchstabensynthese) ist die Lehre von den göttlichen Namen hervorgegangen (Abr. Abulafia in seinem Briefe an R. Salmon; vgl. Sefer ha-Bahir passim).

Buchstabenpermutationen, Gematria, Notarikon

Neben dem gewöhnlichen A. gibt es verschiedene Permutationen: A. in umgekehrter Reihenfolge, אי"ק, בכ"ר, א"ת ב"ש, תשר"ק usw., Notarikon (s. d.), und Gematria (s. d.). Alle diese wurden bereits in talmudischer Zeit verwertet und mannigfach gedeutet (Sab. 130). Später wurden sie vielfach

in mystischen Werken behandelt: z. B. Alphabet R. Akibas (Eisenstein, Ozar Midraschim); Sefer Jezira; Sefer ha-Temuna; Magen David; David Ibn Abi Simra; Berit Menucha von Abraham b. Isaak aus Granada u. a. Namentlich das Sefer ha-Bahir (19–22, 33, 36–39, 46, 47) handelt ausführlich von den Buchstaben, ihren Verbindungen und ihren verschiedenen Bedeutungen.

Die mystische Lehre von den Buchstaben nahm besonders in den Systemen Abraham Abulafias und Isaak Lurias eine hervorragende Stellung ein.

K. S. A. H.

ALPHABET DES R. AKIBA, Name eines Midraschwerkes, das unter dieser Bezeichnung (א"ב דר' עקיבא) oder unter dem Namen Otijot de-R. Akiba (Buchstaben des R. Akiba), auch als Midrasch oder Haggada des R. Akiba, erwähnt wird. Bei den mittelalterlichen jüd. Gelehrten in Deutschland und Frankreich war der erstere Name (Alphabet), bei den Gelehrten in Spanien sowie bei den neuzeitlichen Autoren des Ostens ist der letztere Name (Buchstaben) gebräuchlicher. Die Schrift wurde oft gedruckt (Erstausgaben Konstantinopel 1510 und Venedig 1546, neueste Auflagen Jerusalem 1914 [in zwei Versionen] und New York 1915). Das A. ist in drei Rezensionen erhalten und von Aug. Wünsche ins Deutsche übersetzt (Aus Israels Lehrhallen, 1909, IV, 199–269). Agobard, Erzbischof von Lyon (um 829), erwähnt bereits diese Schrift (MGWJ VIII, 111). Die Karäer Josef Kirkissani und Salmon b. Jerucham kannten das Buch und kritisierten es (s. JQR VII, 356 und MGWJ VIII, 68f.). Viele Zitate daraus sind bei den Autoren des Mittelalters zu finden (s. Zunz, GDV^2 178 Note, und Marmorstein, Sur un auteur français inconnu du XIII^e siècle, REJ 76, 1923, 120f.). Die erste Version knüpft an die einzelnen Buchstaben theologische und eschatologische Abhandlungen oder agadische Erläuterungen in längerer oder kürzerer Fassung. U. a. wird von Metatron und den Engelscharen, vom Jenseits, der zukünftigen Welt und der Auferstehung, der göttlichen Vorsehung und Vergeltung sowie von der Bedeutung der Bina (Einsicht), die auch im Seder Elijahu rabba hervorgehoben wird, ausführlich gesprochen.

Die zweite Version, die vielleicht ursprünglich mit der ersten verbunden gewesen ist, schildert einen Dialog zwischen den einzelnen Buchstaben, die wünschen, daß die Weltschöpfung mit ihnen beginne. Dieser Dialog ist in der Taschrak- (תשר"ק) form ausführlich dargestellt. Die Alphabetform (אבנ"ד) wird benutzt, um die äußere Form und die graphischen Eigentümlichkeiten des hebr. Alphabets agadisch zu verwerten. Hieran schließen sich die Buchstabenpermutationen אח"ם בט"ע, א"ת ב"ש und א"ל ב"ם, die dem Sammler Anlaß geben, bekannte und unbekannte Midraschim zu verwenden. Theologische, agadische und religionsphilosophische Probleme werden in kürzerer oder längerer Form besprochen.

Die dritte Version ist einem jüdisch-persischen Manuskript (ed. Jerusalem 1914) entlehnt. Sie ist nur fragmentarisch erhalten. In dieser Version ist das Buch in Traktate und Kapitel eingeteilt. Der zweite Traktat trägt die Überschrift מסכת שמן (Traktat vom Satan). Der Midrasch erklärt die Buchstaben in doppelter Reihenfolge: AB (אב) und Taschrak (תשר"ק). Auch diese Version enthält bekanntes und unbekanntes Material; der Redaktor hat die erste Version benutzt. Die dritte Version des Buches ist nahe verwandt mit den eschatologischen Schriften, die zum Kreise der „Zeichen des Messias" gehören.

Sprachliche Kriterien und sonstige Anzeichen weisen daraufhin, daß das Buch später entstanden ist als die großen Midraschwerke, jedoch darf man die Redaktion nicht mit Zunz in das 10. oder 11. Jht. verlegen, da ältere Autoren das Buch schon kannten (s. o.). Die Erwähnung des Titels „Rosch Jeschibat Geon Jakob" im A. ist kein Gegenbeweis, denn wie man jetzt weiß, führten diesen Titel auch die älteren Geonim. Außerdem fehlt der betreffende Satz in manchen Rezensionen. Das A. des R. Akiba ist verwandt mit den Werken, die uns unter den Namen „Seder Elijahu rabba" und „Pessikta Rabbati" bekannt sind. Es stammt aus demselben Kreise, verrät dieselben sprachlichen und agadischen Eigenheiten und geht wohl auf die gleichen Quellen zurück. Buchstabendeutung und Zahlensymbolik gehören zu den ältesten Bestandteilen der rabbinischen Agada. R. Akiba hat sich besonders intensiv mit der Deutung der Buchstaben beschäftigt, weshalb diese Schrift ihm zugeschrieben wurde. Für Senior Sachs' Annahme, daß das uns vorliegende Midraschwerk mit Unrecht den Namen „Otijot de-Rabbi Akiba" trage, und die Schrift vielmehr ein halachisches Werk gewesen sei, haben sich bisher keine Anhaltspunkte finden lassen. Auch Jellineks und Weiss' Vermutung, daß unser A. des R. Akiba babylonischer Herkunft sei, läßt sich wohl nicht begründen. Die Heimat des Werkes dürfte eher im Lande der Agada und des alten Pijut, in Palästina, zu suchen sein. Hier lernten auch die Kirchenväter die Methode der Buchstabensymbolik und führten sie in ihrer Kirche ein. Eusebius berichtet, daß die jüd. Schulkinder

die Bedeutung des Alphabets erklären konnten (Praep. Ev. X, 5; XI, 6). Die Agada bestätigt diese Nachricht (s. Thr. r. Einl. 24 und R. Josua b. Levi, Sab. 104a).

Zunz, GV² 2, 178; *MGWJ* II (1853), 430; IV, 73; VIII, 19; 1885, 72; *Sachs*, ha-Palit 43; *idem*, ha-Techija 46; *idem*, ha-Jona 46; *Weiss*, Dor III, 262; IV, 22, 30, 49, 64, 102, 217, 219; *Bacher*, Ag. Tann. I, 341; *Jeschurun* (Kobak) IV, 62; *A. Kohut*, Manzur Aldhamari, S. 18; *D. H. Müller*, Die Deutungen der hebr. Buchstaben bei Ambrosius, Wien 1911, S. 10; *Dornseiff*, Das Alphabet in Mystik und Magie, Berlin 1922, S. 26 (indische Parallelen).

M. G. A. M.

ALPHABET DES BEN SIRA (אלפא ביתא דב סירא), mittelalterliches hebr. Volksbuch, das Sprüche (zum Teil siracidische), Fabeln und Märchen enthält. Es besteht eigentlich aus zwei getrennten Teilen, von denen jeder 22 Sprüche aufzählt, die mit den Buchstaben des Alphabets beginnen. In dem einen Teil, den wir das einfache Alphabet nennen, bilden die 22 Sprüche (in aramäischer Sprache abgefaßt) Überschriften von Erzählungen, die den Sinn jedes Spruches beleuchten. Der andere Teil gibt eine zusammenhängende Rahmenerzählung, in welche zwischendurch 22 Sprüche eingeflochten sind. Welcher von den beiden Teilen in der ursprünglichen Fassung der erste gewesen ist, steht nicht fest. Die Ausgabe von Steinschneider (Berlin 1858) setzt das einfache Alphabet an den Anfang, die vollständigere Fassung, nach der Handschrift der Budapester Landesrabbinerschule von Friedman und Löwinger herausgegeben (Budapest 1926) gibt die Rahmenerzählung zuerst.

Das einfache Alphabet, das wohl das ältere ist, bietet folgende 22 Sprüche: 1. א Ehre den Arzt, bevor du seine Hilfe brauchst (Ben Sira 31, 1 nach der einen Lesung). 2. ב Einen Sohn, der keiner ist, den laß auf dem Wasser allein, daß er schwimme. 3. ג Den Knochen, der dir zufällt, benage. 4. ד Gold bedarf der Bearbeitung, der Knabe der Züchtigung. — Abraham und Saul hielten ihre Kinder streng; David hielt keine Zucht, darum fielen Amnon und Absalom in Sünde. 5. ה Sei gut und versage auch dir selbst nicht deinen Anteil am Guten. 6. ו Wehe dem Bösen, wehe denen, die ihm anhängen. 7. ז Wirf dein Brot aufs Wasser [und aufs trockne Land], in späteren Tagen wirst du es finden (Aramäische Übersetzung von Koh. 11, 1; Leitvers für die hebr. Märchen von dankbaren Tieren). Ein Vater lehrt seinen Sohn diesen Satz. Der Sohn füttert mit seinem Brot die Fische; zum Lohn dafür lehrt ihn Leviatan die Sprache der Tiere. Der Jüngling versteht, was die Raben sprechen, und erwirbt einen Schatz, den ihm ein Rabe verrät. 8. ח Fragt man dich, hast du einen schwarzen Esel gesehen?, so antworte: weder einen schwarzen, noch einen weißen. — Einer wird nach einem verloren gegangenen Esel gefragt und gibt keine glatt verneinende Antwort; darauf wird er des Diebstahls an diesem Esel bezichtigt. 9. ט Erweise einem Bösen nichts Gutes, sonst widerfährt dir Böses. — Ein Mann sieht, wie ein alter Rabe seinen toten Sohn mit Hilfe eines Krautes lebendig macht. Er pflückt das Kraut und erprobt es zuerst an einem toten Löwen; der Löwe erwacht und frißt seinen Retter. Ähnlich bei Aesop die 97. Fabel von der erstarrten Schlange, welche den Menschen, der sie zum Leben erwärmt, beißt und tötet. 10. י Halte deine Hand nicht von der Guttat zurück. — Ein Jüngling, der ein Waisenkind speist, wird vor dem Stich eines Skorpions bewahrt. 11. כ Die Braut betritt das Gemach und weiß nicht, was sie erwartet. — Es folgt die Geschichte von einem Brautpaar, das in der Brautnacht stirbt. — Ein reicher Mann hat viele Käufe vor, sagt aber nie dabei: So Gott will. Es ergeht ihm schlimm. Als er sich endlich der Mahnung Elijahus fügt, wird ihm aller Verlust reichlich ersetzt. 12. ל Dem Weisen genügt ein Wink, der Tor braucht die Rute. 13. מ Wer seinen Verächter ehrt, ist dem Esel gleich. — So erging es Saul mit Agag, so Achab mit Benhadad; so erging es auch einmal einem Wohltäter, der von einem undankbaren Pflegling vergiftet wurde (ähnlich der Geschichte von Achikar und Nadab). 14. נ Ein kleines Feuer frißt große Getreidehaufen. — Ähnlich wirkt die Verleumdung; so die Doëgs und Zibas. 15. ס Ein Greis im Haus bringt Gutes dem Hause. — Solange Metuschelach lebte, kam die Sintflut nicht. 16. ע Bürge nicht: der gute Zahler zahlt nach 100 Tagen, der schlechte läßt 1000 vergehen. 17. פ Decke den Tisch und der Streit hört auf. 18. צ In Handel und Wandel sei dein Teil mit den Rechtschaffenen. 19. ק Handel in der Nähe nährt seinen Herrn; Handel in der Ferne frißt seinen Herrn. 20. ר Einen alten Freund verleugne nicht (Sir. 9, 10). 21. ש Und wenn du 60 Ratgeber hast, höre auf den Rat, den dir deine Seele gibt. 22. ת Man reicht dir die Hand, wenn du satt bist, nicht aber, wenn du hungrig bist.

Das einfache Alphabet

Das andere Alphabet, die Rahmenerzählung, in die die Sprüche eingefügt sind, beginnt mit der Geburtsgeschichte Ben Siras, einer eigenartigen Parthenogenesis, in der er als der Sohn der Tochter Jeremias und Jeremias selbst erscheint. Jeremias Tochter ging einmal baden, in dem Wasser war Samen von ihrem Vater zurückgeblieben, und sie empfing und wurde schwanger.

(Auf ähnliche Weise wurden, wie an derselben Stelle erzählt wird, auch R. Papa und R. Zera von Jungfrauen geboren.) Ben Sira nannte sich, um den Namen seines Vaters nicht zu schänden, nicht Ben-Jeremia; Sira entspricht dem Zahlenwert von Jeremia (ירמיהו = סירא = 271). Wie Jeremia ein Alphabet verfaßt hat, die Klagelieder, so auch Ben Sira. Jeremia hat gleich nach seiner Geburt geredet, ebenso Ben Sira. Ein Jahr alt, geht Ben Sira schon zu einem Lehrer, und wie ihm dieser das Alphabet zum Nachsprechen vorsagt, weiß der Knabe für jeden Buchstaben gleich einen Spruch. Die Sprüche sind Weisheitslehren allgemeiner Natur, die von der Wahl der Lebensgefährtin, den Sorgen des Vaters um seine Töchter, Gelderwerb und dem Verkehr mit Nachbarn handeln. Sie sind zum Teil aus Sirach genommen, zum Teil entsprechen sie den Sanh. 100b aufgezählten Lehren; im ganzen sind sie nicht so prägnant wie die des ersten Alphabets. Mit der Geschichte sind sie so verbunden, daß der Lehrer in den meisten von ihnen Anspielungen auf seine besonderen Lebensumstände erblicken kann.

Das andere Alphabet

Im ersten Jahr erlernt Ben Sira den Pentateuch, im zweiten Propheten und Hagiographen, Mischna, Halacha, Agada; im dritten die Schriftauslegung; im vierten Stern- und Rechenkunde; im fünften die Sprache der Bäume, der Engel und Dämonen sowie die Fuchsfabeln; im sechsten Sifra, Sifre und Tanna de-be Elijahu; im siebenten gibt es für ihn nichts Kleines und nichts Großes, das er nicht wüßte. Wenn er ein Maß Weizen sieht, weiß er, wieviel Körner es enthält. König Nebukadnezar läßt den siebenjährigen B. S. holen und bietet ihm die Hand seiner Tochter und den Thron an. B. S. weist beides zurück. B. S. gibt Proben seines Scharfsinns: er rasiert einen Hasen mit Arsenik wie seinerzeit König Salomo die Königin von Saba; er erkennt in Nebukadnezars Garten 30 Arten von Bäumen: zehn, deren Früchte ganz gegessen werden, zehn, von denen nur die innere, zehn, von denen nur die äußere Frucht genossen wird. Mit verbundenen Augen weiß B. S. anzugeben, wann Nebukadnezar an ihm vorüberzieht; er überlistet den König, der ihn vergiften will; er schützt des Königs neugeborenen Sohn vor Lilith und heilt seine Tochter. Nunmehr stellt Nebukadnezar eine Reihe von ätiologischen Fragen an B. S.: Wozu sind Mücken, Wespen, Spinnen, Verrückte geschaffen? Warum hat der Ochse kein Haar auf der Nase? Warum frißt die Katze Mäuse? Warum hat der Esel häßliche Gewohnheiten? Woher die Feindschaft zwischen Katze und Hund? Warum kennt der Hund seinen Herrn, warum kennt die Katze nicht den ihrigen? Warum hat die Maus eine Naht am Munde? Warum hat der Rabe einen hüpfenden Gang? Warum läßt der Rabe seinen Samen durch den Mund aus? Warum finden sich zu allen Geschöpfen auf dem Festland Gegenstücke im Meere, nur zum Fuchs und Wiesel nicht? Warum hat der Todesengel keine Gewalt über den Vogel Milchom? Warum vermag der Adler höher zu fliegen als andere Vögel?

Die Antworten haben zum Teil agadischen Charakter, zum Teil echt folkloristischen; einige sind auch willkürliche Phantasie. Agadisches: Der Rabe wird bestraft, weil er sich in der Arche gepaart hat. Gott hat die Mücken geschaffen wegen der Einen, die den Titus töten sollte; Hornisse, Spinne und die Verrückten, um David zu retten. (Über die Rettung Davids durch das Spinngewebe s. REJ 1911, LXI, 140, ferner ZDMG 1911, LXVI, 293–298). Agadisch ist auch die Erklärung, warum es keinen Fuchs und kein Wiesel im Meere gibt, wobei das Märchen aus Kalila und Dimna die folgende Form erhält: Der Todesengel bringt je ein Paar von jedem Tier auf den Grund des Meeres; der Fuchs entgeht ihm. Da schickt Leviatan Fische zum Fuchs, mit der Botschaft, er wolle ihm als dem Klügsten sein Königreich übergeben. Der Fuchs läßt sich im Anfang täuschen, und wie sie mitten auf dem Meere sind, triumphieren die Fische: Jetzt haben wir dich, Leviatan will nur dein Herz essen, um deinen Verstand zu erben. Doch der Fuchs überlistet sie: Wie, mein Herz wollt ihr? Das habe ich ja zu Hause gelassen; eilen wir zurück, holen wir das Herz, damit Leviatan euch und mich belohne. Sie kehren zurück, der Fuchs springt ans Ufer und verlacht die geprellten Fische. — Folkloristisch ist an sich schon die ätiologische Fragestellung; im einzelnen besonders, was sich auf Maus, Katze und Hund bezieht. (S. z. B. Nr. 222 bei Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den KHM III, 542: Warum die Hunde den Katzen und die Katzen den Mäusen Feind sind.)

Hier endet Steinschneiders Ausgabe des Alphabets. Die von Friedman-Löwinger (der ihr zugrundegelegte Text wird auch im IX. Band von Brülls Jahrbüchern im Auszug wiedergegeben und zum Teil übersetzt) hat noch die folgende Fortsetzung: Nebukadnezar hat Ben Sira zum Lohne Gold und Perlen im Gewicht eines Wildochsen (Reem) versprochen. B. S. läßt einen Reem auf ein Schiff setzen, zeichnet am Schiff ab, wie tief es sich ins Meer senkt, und läßt dann das Schiff mit Gold und Perlen füllen, bis es so tief sinkt wie vorher. Auf Anstiften seiner Ratgeber stellt Nebukadnezar weitere Fragen, um, wenn Ben Sira

sie nicht beantwortet, Gold und Perlen zurückzunehmen. 1. Warum leuchten alle Sterne hell, nur einer schwarz? Es ist der Stern Meros, den das Deboralied verflucht. 2. Warum leuchtet das Gestirn Kima heller als die anderen Sterne? Kima war zur Zeit der Sintflut ein schönes Weib, das unter die Sterne versetzt wurde (die Legende von Istahar, Naama, dem Venusstern REJ 1910, LX, 202–212 auf Kima übertragen). 3. Warum ist der Mond nicht so mächtig wie die Sonne? Er wird für seine Mißgunst bestraft (s. Chullin 60b). 4. Warum erhöht Gott nicht Sonne und Mond? Damit sie nicht angebetet werden. 5. Wo ist die Mitte des Himmels? Im himmlischen Heiligtum. 6. Wo ist die Mitte der Erde? Im irdischen Heiligtum, dem Nabel der Erde (Bechorot 8b; vgl. Walter Anderson, Kaiser und Abt, FF Communications, Nr. 42, S. 157). 7. Warum begräbt man die Toten in der Erde? Die Erde wollte, der Mensch sollte nicht aus ihr, sondern aus himmlischem Stoff erschaffen werden; Gott nahm aber den Stoff zu Adam von der Erde, und zum Ersatz dafür bekommt die Erde die Toten. 8. Warum weint das neugeborene Kind? Das hängt mit der Entstehung des Menschen zusammen. 9. Warum hält das neugeborene Kind die Hände geschlossen, der sterbende Mensch sie geöffnet? Bei der Geburt glaubt der Mensch, Welten in seiner Hand zu umschließen, beim Tod läßt er alles fahren (Koh. r. 5, 14). 10. Warum schreit und weint der Säugling? Sechs Monate hindurch hat er noch Gesichte aus einer anderen Welt. 11. Wodurch kommen schwere Geburten? Als Folge von Vernachlässigung der Gebote, die den Frauen auferlegt sind. 12. Warum neigen die Menschen auch ohne Schmerz zur Wehklage? Weil alle dem Tode verfallen sind.

Hier weist Friedman-Löwingers Ausgabe eine Lücke auf. Brüll gibt folgenden Schluß an: Nebukadnezar gibt dem B. S. eines Reems Gewicht an Kostbarkeiten, tötet seine eigenen bösen Ratgeber, und nimmt Daniel, Chananja, Mischael und Asarja an seinem Hofe auf. Ben Sira zieht ins heilige Land, übt Gutes und verfaßt unergründliche Schriften.

Entstehung des Werkes

Das A. wird schon in Nathan b. Jechiels „Aruch" (ed. Kohut VI, 450, s. v. פריש) angeführt, muß also im 11. Jht. bereits im christlichen Europa bekannt gewesen sein. Entstanden ist es offenbar auf islamischem Gebiet, denn beide Teile weisen Spuren des Arabischen auf: Das eine Alphabet gibt ein ganzes arabisches Sprichwort: לא פקיר אפקר מן גני לא ישבע — Kein Armer ist ärmer als der ungesättigte Reiche (Steinschneider 16a). Im zweiten Alphabet werden zehn Früchte mit ihren arabischen Namen benannt (die Stelle ist auch im Bundehesch, ferner bei Tabari I, 84, Masudi-Barbier de Meynard, Prairies d'or I, 60 nachgewiesen). In Friedman-Löwingers Ausgabe haben wir noch קליל im Sinne von „klein" (S. 277 zweimal), ferner, was besonders zu beachten, wird der Rabe רשע, גנב, מניד genannt, damit die Anfangsbuchstaben das Wort רגם, (= רחמים) ergeben: der „Steinigungverdienende", „Verdammte" (264). Das Nichtjüdische des Siracidischen Alphabets wurde vielfach empfunden (s. besonders Isr. Lévi in REJ). Schon Steinschneider hat auf die Ähnlichkeit der Geburt Ben Siras mit der Geburt Jesus im Evangelium infantiae hingewiesen. Bei Al-Kissai zeigt sich noch mehr Übereinstimmendes: Jesus spricht in der Wiege (wie schon im Koran XIX, 30), beim Lehrer knüpft er an jeden Buchstaben religiöse Bemerkungen an: z. B. א Allah, ד Din (Religion). Isr. Lévi führt noch andere Legenden an, in denen der Messias von einer Jungfrau geboren wird, so im Zend-Avesta der persische Messias Sosiosch auch vom Prophetensamen, der im Wasser bewahrt wurde. Die Fabel vom Tier ohne Herz berührt sich, wie gesagt, mit Kalila und Dimna (Schorr, he-Chaluz 169–172; Steinschneider, Hebräische Übersetzungen II, 883). Über Jeremia und Ben Sira gibt es noch eine Sage, wonach der Prophet erst allein und dann auf göttliches Geheiß mit seinem Sohn Ben Sira drei Jahre lang im Sefer Jezira geforscht hat; sie wird von Mose b. Isak Lima in seinem „Chelkat Mechokek", Anfang von „Eben ha-Eser", bei Gelegenheit der Behandlung des Falles אשה שנתעברה באמבטי gebracht. Wenn Maimonides im Mischnakommentar zu Chelek das Buch Ben Siras als ungereimtes, unnützes Zeug verwirft, so gilt diese scharfe Verdammung gewiß nicht den Sprüchen Sirachs, sondern unserem Alphabet.

Über Handschriften und ältere Ausgaben s. *Cat. Bodl.* 203–206. Wissenschaftliche Ausgaben: von *Steinschneider*, Berlin 1858, von *Friedman-Löwinger* in der hebräischen Blau-Jubelschrift, ha-Zofe, Budapest 1926, 250–281. Neueste Ausgabe, Warschau 1927 mit Einleitung; *Brüll*, Jahrbücher für jüd. Gesch. u. Lit. 1889, IX, 13–17; *Isr. Lévi*, REJ 1894, XXIX, 197–205, 1895, XXX, 318; *JE* II, 678–681; *Ozar Isr.* III, 104–107; *Heller*. A héber mese I, 31–34. — Über die Bäume und Früchte: *Immanuel Löw*, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, 2–4. — Übersetzungen: Persisch, *JQR* 1898, X, 599; Lateinisch von *Paulus Fagius*, Hamburg 1714; Deutsch, Geschichten des einfachen Alphabets: *M. J. bin Gorion*, Born Judas I, 128f., II, 248 f., 288–290, IV, 27–29; Fabeln der Rahmenerzählung: *idem*, Born Judas III, 114 bis 118, Sagen der Juden I, 121–130, 211–213, 220.

M. S. B. H.

ALPHANDÉRY, FERNAND (1837–1910), geb. 1837 zu Salon (Bouches-du-Rhone). Er begann seine Laufbahn als Staatsanwalt in Draguignan, wirkte später am Appelationsgericht in Aix-en-Provence (1878), als Generalstaatsanwalt an den Appelationsgerichten in Bourges (1882) und Bordeaux (1883) und wurde dann Richter am Kassationsgericht in Paris (1894). 1887 wurde er Offizier der Ehrenlegion.

G.-J. S. H.

AL-RABI, AL-HUKEIK IBN ABU, ein Angehöriger des in Medina ansässigen jüdischen Stammes al-Nadir (nicht der Kureisa, wie spätere Quellen irrtümlich angeben), der an der zwischen den feindlichen Stämmen Medinas wenige Jahre vor der Hidschra ausgefochtenen Schlacht bei Buath an der Spitze seines Stammes teilgenommen haben soll. Ein Bruder A.s sowie mehrere seiner Söhne werden unter den jüdischen Gegnern Muhammeds in Medina genannt und zwei seiner Söhne, Kinana und Sallam (bekannt als Abu Rafi Sallam), die auch nach der Vertreibung der Nadir nach Chaibar dort eine führende Rolle spielten, fielen der Rache des Propheten zum Opfer. A. ist als Dichter berühmt und soll sich sogar die Anerkennung des gefeierten Nabiga errungen haben, des Verfassers einer Moallakat, als er dessen Aufforderung folgend mehrere von Nabiga ihm vorgetragene Halbverse unverzüglich im gleichen Metrum sinngemäß zu Ende führte. Aber auch in der Nachwelt lebte A.s Dichterruhm weiter: Aban, der Sohn des Kalifen Osman, führte eines seiner Lieder ständig im Munde; Abd-al-Malik, der omajjadische Kalif, bediente sich eines andern, wenn er unberechtigte Ansprüche an ihn zurückweisen wollte, und Ibn Muchris, einer der großen Sänger der Omajjadenzeit, vertonte ein drittes von A.s Liedern. Die uns erhaltenen Lieder A.s, in denen der Dichter mehrfach als Verkünder des Ruhmes seines Stammes, aber auch als dessen Tadler auftritt, zeigen keine besondere jüdische Note und fallen nach Haltung und Inhalt nicht aus dem Rahmen der arabischen Dichtung seiner Zeit heraus. Aus einem seiner Lieder, in dem er von den Dörfern am Chaburfluß in Mesopotamien redet, ist zu schließen, daß A. auch außerhalb Arabiens geweilt hat; in anderen sind die Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse, an denen A. und sein Stamm beteiligt waren, zu unbestimmt, als daß sie mit Sicherheit auf uns bekannte geschichtliche Vorgänge gedeutet werden könnten.

Kitab al-Agani (ed. Bulak), XXI, 61f.; *Muhammad ibn Sallam al-Dschumachi,* Tabakat al-Schuara, ed. Hell 71; *Abu Tammam,* Hamassa, ed. Freytag 528; *Keis ibn al-Chatim,* Diwan, ed. Kowalski 85; *Buchturi,* Hamassa ed. Cheikho, Nr. 367, 1158, 1159; *Ibn al-Athir,* Chronicon, ed. Tornberg I, 501; *Jakut,* Mudscham al-Buldan ed. Wüstenfeld II, 384; *Dschahis,* Bajan I, 87; *Ibn Abd Rabbih,* Ikd (ed. 1316) II, 229; *Baladhuri,* Ansab (ed. Ahlwardt, Anonyme Chronik) 206; *Ibn Hischam,* Sira, ed. Wüstenfeld 351, 381, 547, 668f.; *Wakidi,* Muhammed in Medina, übersetzt von Wellhausen 100, 164, 170, 190, 224, 267, 270f.; *Caetani,* Annali dell' Islam, anno 3 § 9; 4 § 20; 5 § 55; 7 § 11, 30, 31, 36; *Nöldeke,* Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber 72ff.; *Hirschfeld,* REJ VII, 182ff., X, 11f.; *Schreiner,* REJ XXI, 102; *Steinschneider,* Arab. Lit. § 7; *Levi della Vida,* Rivista degli Studi Orientali VIII, 627.

G. W. J. H.

ALRAIS, ABU ALFADL s. Salomo b. David ha-Nassi (Abu al-Fadl).

AL-RAKI, DAVID s. Al-Mukammis, David.

ALRASI, ABU BEKR MOHAMMED IBN SAKARIJA, einer der größten Ärzte, die die islamische Kultur hervorgebracht hat. Die bisher als Quellen für seine Biographie benützten Autoritäten, Fihrist, Ibn al-Kifti, Ibn Abi Usseibia und Ibn Challikan, geben für die Hauptdaten seines Lebens vage und widerspruchsvolle Mitteilungen. Durch die vor kurzem von Ruska übersetzte Biographie A.s von Al-Biruni ist die Forschung auf eine festere Grundlage gestellt worden. Dieser Biographie zufolge ist A. zu Rei (in der Nähe des heutigen Teheran) 865 geboren und 925 gestorben. Schon früh trieb er philosophische und andere Wissenschaften, begann aber erst im vierten Jahrzehnt seines Lebens das Studium der Medizin. Sein Lehrer war angeblich der später zum Islam übergetretene Jude Ali ibn Sahl ibn Rabban Altabari, was Ruska neuerdings mit chronologischen Gründen bestreitet. Gegen Ende seines Lebens erblindete A. — Die Zahl seiner Werke beträgt fast 200; es gibt kein Gebiet der Philosophie, Medizin, Naturwissenschaften und Theologie, auf dem A. nicht tätig gewesen wäre. Die Verzeichnisse seiner Schriften sind jetzt noch um das von Al-Biruni vermehrt worden. Eine Vergleichung der verschiedenen Schriftenverzeichnisse hat Ruska in Angriff genommen. A.s bekanntestes Werk ist das große medizinische Kompendium „Al-Hawi", im Abendland u. d. T. „Continens" bekannt. Viele seiner Werke sind ins Hebräische und ins Lateinische übersetzt, z. T. auch gedruckt. Es sind dies: 1. das erwähnte Al-Hawi (das Allumfassende), von dem Juden Faradsch b. Salem (auch Mose Farache, Farachi genannt) auf Befehl Karls von Anjou (1279–80) u. d. T. „Continens" ins Lateinische übersetzt. Vollständig ist das Werk nur in dieser lateinischen Übersetzung erhalten. Bearbeitungen des arabischen Originals in hebräischer Schrift

befinden sich in Paris und Oxford. 2. Al-Mansuri, ein dem Minister al-Mansur gewidmetes medizinisches Werk, lateinisch (in der Übersetzung des Gerard von Cremona) „Ad Almansorem" oder „Liber Almansorius". Ein arabischer Text eines Abschnittes davon, in hebräischer Schrift, mit einem hebr. Kommentar, ist in Dresden handschriftlich vorhanden. Es ist (vielleicht sogar mehrere Male, z. T. aus dem Lateinischen) ins Hebräische übersetzt worden; ein Teil der Hss. nennt als den Urheber der Übersetzung aus dem Arabischen Schem Tob b. Isaak Tortosi (1264). 3. De Aegritudinibus juncturarum, aus dem Lateinischen Gerards von Cremona übersetzt von einem Anonymus u. d. T. מחלי (מכאב) ההיבורים, wovon zwei Handschriften existieren. 4. De Aegritudinibus puerorum, liegt in zwei anonymen hebräischen Übersetzungen vor, nämlich מהנהגת הנערים הקטנים (Ms. Bodl. und Ms. Mortara) und מחולי הנערים (Ms. Berlin). 5. Aphorismen, arabisch unter verschiedenen Titeln, ins Hebräische wahrscheinlich aus dem Original u. d. T. פרקי ראזי übersetzt und in zwei handschriftlichen Rezensionen, einer längeren und einer kürzeren, vorhanden. 6. Ein anderes Buch von Aphorismen, u. d. T. ספר הפסקות aus dem arabischen Original übersetzt und in zwei Handschriften (Leiden und Parma) erhalten. 7. De Proprietatibus membrorum etc., hebr. (vielleicht aus dem Lateinischen) מסגולת איברי בעלי חיים וכו' (Ms. Paris). 8. Kitab al-Taksim wa-al-Taschdschir oder Taksim al-ilal, lateinisch „Liber divisionum". Arabische Handschriften in hebräischer Schrift in Berlin und im Brit. Mus. auch in hebräischer Übersetzung von Mose Ibn Tibbon u. d. T. ס' החילוק והחילוק, Ms. Paris. 9. Kitab al-Ikrabadhin al-muchtassar, lat. „Libri divisionum Antidotarium", eine Fortsetzung des vorigen, die aus dem Arabischen ins Hebräische zweimal u. d. T. אקראבדין übersetzt wurde, und zwar von Mose Ibn Tibbon (Ms. Bodl.) und von einem Anonymus (Ms. München). 10. Kitab fi al-asbab al-mumila etc., über Kurpfuscher, hebräisch in einer anonymen Übersetzung u. d. T. מאמר במה שיקרה במלאכת הרפואה וכו', in zwei Handschriften (München und Parma), deutsch u. d. T. „Wissenschaft und Charlatanerie unter den Arabern etc." von Steinschneider, Virchows Archiv, Bd. 36, S. 577, Bd. 37, S. 562, Bd. 39, S. 313. 11. Kitab fi scharaf al-fasd etc., über den Aderlaß, hebräisch in einer anonymen Übersetzung u. d. T. מאמר בחקזה, Ms. Parma. 12. Ein aus dem Lateinischen übersetztes Buch der Praxis ס' פראטיקא, über die Fieber, (Ms. Wien) ist zweifelhaft. — Als Philosoph bekannte sich A. zu einer extrem pessimistischen Weltanschauung. Maimonides erwähnt im „More Nebuchim" (III, 12) A.s „Metaphysik" (Sefer Elahut, arab.: Kitab al-Ilahijat), in der dieser Pessimismus begründet wird, und polemisiert sehr scharf gegen die „irrsinnigen und törichten" Darlegungen A.s, die auf einer einseitigen, ego- und anthropozentrischen Betrachtung des Weltgeschehens beruhten. Auch in seinem bekannten Briefe an Samuel Ibn Tibbon (Resp., ed. Warschau 21) führt Maimonides A.s Metaphysik u. d. T. „Chochma Elohit" an und bemerkt, daß diese Schrift wohl echt, aber wertlos sei, da A. bloß Arzt war und nicht als Philosoph gelten könne. Nach neueren Forschungen Schaeders soll A. stark von gnostischen und manichäischen Gedankengängen beeinflußt worden sein. Von keinem der wesentlichen Werke A.s liegt bis jetzt eine moderne kritische Ausgabe vor. — Der Name, unter dem A. durch die lateinischen Übersetzungen dem Abendland bekannt geworden ist, ist Rhazes. — S. auch ALTABARI.

Ranking, The Life and Works of Rhazes, XVIIth Congress of Medicine (1914), sect. XXIII, S. 237–268; *Ruska*, Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung, Archivio di Storia della Scienza V (1924), 335 ff.; *idem*, Al-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's, Isis V, 26 ff. — Die bisher gangbare Biographie A.s und alle erhaltenen Werke bei *Brockelmann*, Gesch. arab. Lit. I, 233; medizingeschichtliche Würdigung bei *Campbell*, Arabian Medicine (1926), I, 65 ff.; *Browne*, Arabian Medicine (1921), 44 ff.; zur Philosophie und Theologie: *Schaeder*, Vortrag auf dem Münchener Orientalistentag, ZDMG LXXVIII (1924), LXXVIf.; *Islam* XVI, 105, Anm. 1; zur Chemiegeschichte: *Berthelot*, La Chimie au Moyen Âge (1893), passim; *v. Lippmann*, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie (1919), 400 ff.; *H. E. Stapleton*, Chemistry in ʿIrâq and Persia in the tenth Century A. D., Memoirs of the Asiatic Society of Bengal VIII (1927), No. 6, S. 317–418; die ins Hebr. und Lateinische übersetzten Werke bei *Steinschneider*, HÜ, § 468 ff.; *idem*, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arab. (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wiss. 149 u. 151), Index s. v. Rhazes.

G. W. M. P.

ALROY (ALRUI), DAVID (auch Menachem ben Salomo ibn Alruchi genannt), in den historischen Quellen als Pseudo-Messias bezeichnet, der um die Mitte des 12. Jhts. unter den persischen Juden wirkte. A. ist, wie es scheint, in der Landschaft Amadia geboren; in Bagdad erhielt er seine Ausbildung; unter dem Exilarchen Chasdai und dem Gaon Ali vertiefte er diese noch mehr und eignete sich große Kenntnisse in der biblischen, talmudischen und arabischen Literatur an. Die Wirren jener Zeit und die vielfachen politischen Wechselfälle im Kalifat, die geistige Auswirkung der Kreuzzüge, die die Wiedereroberung des heiligen Landes als ein aktuelles Ziel erscheinen ließen, sowie auch die persönlichen Eigenschaften A.s machen es ver-

ständlich, daß er sich berufen fühlte, eine messianische Volksbewegung zu entfachen. Auch schien dafür unter den persischen Juden der Boden günstig zu sein; das national-religiöse Gefühl war hoch gespannt, die wirtschaftliche Lage weiter Schichten traurig: schwer lasteten die Steuern, besonders die jährliche Kopfsteuer, die jeder Jude vom 15. Jahr an zu zahlen hatte. Außerdem waren die jüd. Gebirgsbewohner sehr kriegerisch, und die Vorbereitungen für einen Befreiungskampf waren gegeben. Nach Amadia zurückgekehrt, verstand es A., sich die Zuneigung des Befehlshabers Sein-al-Din zu erwerben. Auf das Vertrauen des Machthabers und die Bewunderung der Juden gestützt, erließ A. einen Aufruf an die Juden Asiens, in dem er darlegte, daß er sie im Namen Gottes von dem Joch der Mohammedaner befreien wolle; sie sollten ihm in den Kampf gegen die Unterdrücker folgen. Ob er sich selbst aber wirklich als Messias ausgegeben hat, ist zweifelhaft (Graetz glaubt, dies verneinen zu dürfen). Freilich fiel die jüdische Bevölkerung von Bagdad damals einer Täuschung zum Opfer, bei der der Glaube an A. von zwei Betrügern ausgenützt wurde; diese zeigten angebliche Briefe A.s vor, in denen die Erlösung für eine bestimmte Nacht vorausgesagt war. In ihrer Begeisterung gaben die Juden Bagdads den beiden Männern ihr Vermögen zur Verteilung unter die Armen und warteten auf den Dächern auf den Augenblick, wo sie im Flug nach Jerusalem ziehen würden. Bald erwies es sich, daß sie Verführern in die Hände gefallen waren. — A. selbst aber wollte vor allem die feste Burg in Amadia erobern, um einen Stützpunkt für seine weiteren kriegerischen Unternehmungen zu haben. Es gelang ihm, die Juden Aserbeidschans, die in den Chaftan-Bergen wohnten, für die Erhebung zu gewinnen. Geringeren Erfolg hatte er unter den reicheren Juden Bagdads und Mossuls und anderer größerer Städte; aber auch hier fanden sich viele, die an seine messianische Sendung glaubten. Zur verabredeten Zeit trafen viele Juden mit geschliffenen Waffen, die sie unter ihren Kleidern verborgen hielten, in Amadia ein; der Befehlshaber schöpfte anfangs keinen Verdacht, da er glaubte, diese Menge sei von dem gelehrten Rufe des A. angezogen dorthin gekommen. Der Aufstand nahm immer drohendere Formen an. Von dem persischen Sultan aufgefordert, befahl daher der Kalif von Bagdad dem Exilarchen und dem Vorsteher der Talmud-Akademie in Bagdad, A. von seinem Unternehmen abzubringen, da er sonst sämtliche Juden Persiens ausrotten würde. Auch Vertreter vieler jüd. Gemeinden baten die jüd. Würdenträger in Bagdad um Abwendung des drohenden Verhängnisses. Der Exilarch und der Gaon von Bagdad schrieben an A.: „Wisse, daß die Zeit der Erlösung noch nicht gekommen ist; auch haben wir die Vorzeichen noch nicht gesehen, denn nicht mit Kraft kann ein Mann herrschen, und so sagen wir dir, daß du von dergleichen Dingen Abstand nehmen mögest, sonst wirst du in den Bann gelegt und vom Volke Israel ausgestoßen werden.“ Ähnliche Aufforderungen richteten an A. die Vertreter der Gemeinde Mossul, der Nassi Sakkai und der Astrologe des Seif-al-Din, Josef Barihan Alfalach. A. aber hörte nicht auf sie. Schließlich wurde er durch einen Meuchelmord aus dem Wege geräumt: Sein-al-Din, der Befehlshaber Amadias, erreichte durch Bestechung, daß A. von seinem Schwiegervater ermordet wurde. Unter den persischen Juden erhielt sich aber noch lange Zeit eine Sekte (in den Gemeinden von Choi, Salmas, Taris und Maraga in Aserbeidschan), die den Namen und das Andenken des auf so tragische Weise Umgekommenen heilig hielt; diese Juden nannten sich nach A.s Beinamen — Menachem (Tröster) — „Menachemiten“ und schwuren bei seinem Namen.

A.s Leben und Wirken

Das Leben und Wirken A.s hinterließ tiefgehende Spuren im Volke. Der Volkssage wurde er ein wundertätiger Held, ein Zauberer, der alle Künste der Magie meisterte und dadurch seinen Feinden Furcht einjagte. Man erzählte, er sei freiwillig auf Einladung des persischen Sultans vor diesem erschienen, habe sich offen als König der Juden bekannt und sei daraufhin in ein Gefängnis der Landschaft Tabaristan geworfen worden. Als nach drei Tagen der Sultan mit seinen Großen und Beamten über A. zu Gericht saß, wäre A. plötzlich im Gerichtssaal erschienen, ohne von jemand aus dem Kerker herausgelassen worden zu sein. Den erstaunten Anwesenden sagte er, er habe sich selbst durch Geheimkünste freigemacht und fürchte niemand. Der Sultan rief seinen Dienern zu: „Ergreift ihn!“ Sie aber antworteten ihm: „Wir sehen ihn nicht, sondern hören nur eine Stimme“. Verfolgt von dem Sultan und seinen Beamten, habe A. unsichtbar einen Fluß überschritten und sei noch am selben Tage in die zehn Tagereisen entfernte Stadt Amadia zurückgekommen. Dies alles habe er mit Hilfe des heiligen Tetragramms vollführt.

Die Sage über A.

Wie schon angedeutet, wird der Name A. in den Quellen verschieden bezeichnet. Im Zusammenhang damit sind allerlei Vermutungen über die Bedeutung des Beinamens aufgestellt worden. Man nahm an, er sei auf die Stadt

„Rai" zurückzuführen (die möglicherweise die Geburtsstadt des A. war); manche wollen ihn von dem Worte „Ruach" ableiten (in diesem Falle würde der Name bedeuten: „der Inspirierte"); endlich versuchte man den Namen von der biblischen Stelle Gen. 16, 13 (אל רואי) abzuleiten (Wiener). Ob A. ursprünglich den Namen David oder Menachem (oder beide) trug, und ob der eine oder der andere dieser Namen lediglich eine symbolisch-messianische Bedeutung hatte (der „Davidide" oder der „Tröster"), ist ungewiß. — In den späteren Berichten wird A. der „Betrüger", „Verderber", auch der „Verfluchte" usw. genannt. Diese Bezeichnungen erklären sich aber durch die subjektive Stellungnahme der Chronisten. Der den Ereignissen am nächsten stehende Benjamin von Tudela urteilt über A. durchaus nicht abfällig. Nach seiner Darstellung war A. mutig, geistig hochstehend und gebildet und hatte für sein Volk das Beste im Sinne; er wollte es keinesfalls irreführen; nur hätte er seine Kraft überschätzt und die historischen Möglichkeiten falsch beurteilt. Die romantisch-idealisierende Auffassung der Persönlichkeit des A. in dem gleichnamigen Roman von Benjamin Disraeli (deutsche Übersetzung von Clara Mai, hebr. v. Rakowski u. d. T. חטר מגזע ישי und von Rosch, Warschau 1924) ist allerdings ganz und gar unhistorisch; auch sind die darin geschilderten Ereignisse von geschichtlicher Treue weit entfernt. Dennoch werden darin die Hauptmotive der Wirksamkeit A.s und die Stimmung der Zeit z. T. richtig wiedergegeben (s. Graetz; vgl. aber Dubnow in Jewr. Enz.).

Der Name des A., die Persönlichkeit und ihre historisch-literarische Bewertung

Die genaue Festsetzung der Wirkungszeit A.s ist schwierig (als Stützpunkt dient hauptsächlich eine Äußerung Benjamins von Tudela). Die einzelnen Forscher (Lebrecht, Zunz, Graetz, Loeb u. a.) setzen sie verschieden an, innerhalb eines Zeitraums von 1145–1165. Die meisten neigen mit Graetz dahin, die Tätigkeit A.s in die Zeit um das J. 1160 zu verlegen.

Benjamin von Tudela, Massaot (krit. Ausg. von *A. Asher* mit ausführlichen Noten); *Emek ha-Bacha,* ed. Wiener, Anhang IV, S. 27, die Übersetzung S. 169 ff. u. XXVff; *M. J. bin Gorion,* Born Judas V, 114–116, 301, 302; *MGWJ* XLII, 1898, S. 410; *Loeb,* REJ XVI, 215; XVII, 304; *Graetz* VI⁴, 247-250, 394 f. (Note 10); *Dubnow,* Weltgesch. IV, 443-446; *ha-Safrut ha-Jafa be-Ibrit,* Jerusalem 1927, S. 269.

E. J. He.

AL-SABTI, ABU AL-HADSCHADSCH JUSSUF JACHJA IBN SIMEON AL-MAGRIBI s. Aknin, Josef b. Jehuda.

AL-SAMAK s. Samak.

ALSARI, JOSEF s. Fürst, Julius.

ALSASK s. Kolonien, landwirtschaftliche (Kanada).

ALSBERG, MORITZ, Arzt und Anthropologe, geb. am 6. Febr. 1846 in Kassel, unternahm mehrere Studienreisen nach Südafrika und schrieb neben einer Reihe kleinerer Abhandlungen folgende Monographien anthropologischen Inhalts: „Anthropologie mit Berücksichtigung der Urgeschichte des Menschen" (1892), „Die Rassenmischung im Judentum" (1891).

F. K.–O. W. H. R.

ALSCHECH, MOSE BEN CHAJIM (etwa 1508–1600), von späteren Autoren oft als „der heilige A." (אלשיך הקדוש) zitiert, Talmudgelehrter und Verf. homiletischer Bibelkommentare, geb. in Adrianopel um 1508, gest. in Damaskus um 1600. In seiner Geburtsstadt besuchte er das Lehrhaus Josef Karos, später studierte er in Saloniki bei Josef Taitazak. Zu seinen Studienkollegen in Saloniki gehörte u. a. Elieser Aschkenasi, Verfasser des „Maasse Adonai" (s. 1. Vorrede zu A.s „Torat Mosche"). Als Jüngling wanderte A. nach Palästina aus und ließ sich in Safed nieder. Als Josef Karo 1536 dorthin übersiedelte, zählte A. bereits zu den Rabbinern der Stadt. Am 16. Elul 1551 unterzeichnete er gemeinsam mit seinem Lehrer und anderen Rabbinern eine Entscheidung des Rabbinatskollegiums („Abkat Rochel", Nr. 84; vgl. auch Nr. 124). Von Josef Karo erhielt er die volle Ordination (Semicha), wie sie von Jakob Berab neu eingeführt worden war. A. sekundierte Josef Karo in dessen Streite mit Mose di Trani (s. Josef Karo, Resp., Eben ha-Eser, S. 37). Er bezeugte, daß sein Lehrer vor seinem Tode die Absicht geäußert habe, über das Werk „Meor Enajim" von Asarja dei Rossi den Bann zu verhängen (Ker. Chem. V, 141). In Safed leitete A. zwei talmudische Lehrhäuser (Einleitung zu seinem „Rab Peninim"). Zu seinen Schülern gehörte auch Chajim Vital (s. d.), den ihm Josef Karo besonders empfohlen hatte (Aaron b. Jona, Schibche R. Chajim Vital II). A. erlangte einen großen Ruf als Meister der Halacha und Dezisor hohen Ranges (s. 1. Vorrede zu „Torat Mosche"). Nicht nur aus Palästina, sondern aus dem ganzen Orient wandte man sich mit religionsgesetzlichen Anfragen an ihn. — An jedem Sabbat hielt A. eine Predigt, der die Texte des betreffenden Wochenabschnitts zugrunde lagen. A. galt als der bedeutendste Prediger seines Zeitalters

A.s Jugend

A. und Josef Karo

(1. Vorrede zu „Torat Mosche"); seine Bibelkommentare sind größtenteils gekürzte Rezensionen seiner Predigten. Wie A. mitteilt, war einer der Gründe, die ihn zur Drucklegung seiner Schrifterklärungen veranlaßten, die Erfahrung, daß viele Prediger seine Homilien in ihrem eigenen Namen vortrugen und zum Teil auch als eigene Werke drucken ließen (Vorrede zu „Torat Mosche"). 1568 ließ A. in Safed sein erstes Werk, den Daniel-kommentar „Chabazzelet ha-Scharon", erscheinen. Den apokalyptischen Schluß des Buches ließ er unkommentiert, denn er meinte: „Wie könnte ich mich unterfangen, göttliche Geheimnisse zu erklären, die nicht einmal das Herz dem Munde offenbart?" (Notiz seines Sohnes Chajim in „Marot ha-Zobeot II zu Jer. Ende). 1592 erschien der Daniel-kommentar ebenda in 2. Auflage. In späteren Jahren beschäftigte sich A. auch mit der Kabbala, ohne jedoch auf diesem Wissensgebiete die Stufe der bedeutenden Kabbalisten in Safed zu erreichen. Als er einmal Isaak Luria um Unterweisung bat, soll ihm dieser erwidert haben, daß A. in seinem gegenwärtigen irdischen Dasein nicht prädestiniert sei, ein tieferes Verständnis der Geheimlehre zu erlangen (Josef Sambari in seiner Chronik, 64; s. auch Azulai s. v.). Auch Chajim Vital soll sich geweigert haben, mit A. gemeinsam Kabbala zu treiben (Schibche R. Chajim Vital 3). Infolge kriegerischer Unruhen und wegen der Seuchen, die in Safed herrschten, verließ A. um 1587 die Stadt und ließ sich in Damaskus nieder. Dort fand er seinen Schüler Chajim Vital wieder und erteilte ihm am 20. Elul 1590 die Ordination (die Urkunde hat Azulai vorgelegen). 1591 ließ A. in Venedig sein „Schoschannat ha-Amakim" erscheinen, einen mystischen Kommentar zu HL. 1593 gründete Reyna, die Witwe Josef ha-Nassis von Naxos, eine Druckerei in ihrem Palast Belvedere bei Konstantinopel, und dort wurde der erste Teil von A.s Pentateuchkommentar „Torat Mosche" zu Genesis und Exodus gedruckt (um 1594–95). In der Einleitung bezeichnet A. das Werk als eine Sammlung seiner in der Jugend gehaltenen Predigten. 1595 erschien in Venedig der zweite Teil des Prophetenkommentars „Marot ha-Zobeot" zu den letzten Propheten. 1598 veröffentlichte die genannte Witwe Reyna in ihrer neuen Offizin im Dorfe Kura-Dscheme bei Konstantinopel A.s Psalmenkommentar „Tappuche Sahab". Die letzte Nachricht von A.s Tätigkeit in Damaskus datiert aus dem Jahre 1593: am 26. Ijar nahm er an einer Sitzung des dortigen Rabbinatsgerichtes teil. 1601 (nach seinem Tode) bemühten sich sein Sohn Chajim und sein Schüler, der Korrektor Isaak Gerschon, um die Drucklegung seiner sämtlichen Schriften in Venedig. Dort erschien denn auch im selben Jahre A.s „Torat Mosche" zum ganzen Pentateuch. Hierzu verfaßte Baruch Simcha Calimani auf Wunsch von A.s Sohn ein ausführliches Vorwort, das den Autor und sein Werk preist. Dem Pentateuchkommentar folgten „Marot ha-Zobeot" I und II (Venedig 1601–1603); es fehlt darin der Kommentar zu Jer. 38–52, der handschriftlich in Safed geblieben war. Der Kommentar zu Ezechiel fehlt ganz. A.s Sohn Chajim erklärt in einem Nachwort diese Lücken folgendermaßen: sein Vater habe die nur kabbalistisch zu deutenden und die auf die messianische Erlösung bezüglichen Teile des Buches nicht kommentieren wollen, der Kommentar zu den übrigen Kapiteln von Ez. aber sei in Safed und Damaskus geblieben. Ferner erschienen 1601 in Venedig A.s Schrifterklärungen zu den Megillot: „Debarim Tobim" zu Kohelet, „Debarim Nichumim" zu den Klageliedern, „Massat Mosche" zu Esther und „Ene Mosche" zu Ruth. Eine neue Auflage aller dieser Schriften erschien zusammen mit „Schoschannat ha-Amakim" zu HL unter diesem Gesamttitel Prag 1618 u. ö. Ebenfalls in Venedig erschien von A.s Bibelkommentaren „Rab Peninim" zu Prov. (1601), „Chelkat Mechokek" zu Hiob (1603), „Romemot El" zu den Psalmen (1605). — A.s Responsen, 140 Nummern enthaltend, erschienen gleichfalls in Venedig 1605. Ungedruckt blieb das umfangreiche homiletische Werk „Mea Schearim", das A. oft zitiert und das Azulai noch handschriftlich kannte. A. verfaßte ferner talmudische Novellen, einen Kommentar zu Gen. r., Rechtsgutachten und weitere Schrifterklärungen, die alle unediert geblieben sind (s. d. 1. Vorrede zu „Torat Mosche"). Wir besitzen von A. auch ein Klagelied für das mitternächtliche Gebet, das mit den Worten הקבצו ושמעו beginnt (enthalten u. a. in dem Andachtsbuch „Schaare Zijon" von Nathan Hannover und in „Ajjelet ha-Schachar" von Mordechai Jare, Mantua 1612). Aus A.s Werken wurden verschiedene Kompendien zusammengestellt. Seine homiletischen Bibelerklärungen erfreuten sich in allen Ländern hohen Ansehens. Eine Sage erzählt: R. Abraham aus Bar in der Ukraine pflegte eifrig die Schriften A.s zu studieren. Als bei der Verfolgung von 1648 die Kosaken sich der Stadt Bar näherten

A. als Prediger

A. und die Kabbala

Responsen

Ungedruckte Schriften

und sein Leben bedroht war, erschien ihm A. und forderte ihn auf, mit seiner Familie die Stadt zu verlassen (Vorrede des Herausgebers zu Schoschannat ha-Amakim, ed. Offenbach 1711). In A.s Bibelkommentaren hat man Entlehnungen aus Josef Karos „Maggid Mescharim" feststellen wollen (S. P. Rabinowitz, „Mozae Gola" 244, Anm.). In Wirklichkeit stehen sie, auch in der Darstellungsform, Abravanels Kommentaren viel näher. Beide lieben es, der eigentlichen Erklärung des Schrifttextes Fragen vorauszuschicken (zu Deut. 28, 15 beträgt die Zahl der einleitenden Fragen 42). Von den älteren Autoren nennt A. Saadja, Maimonides, David Kimchi, Ibn Esra und Gersonides. Oft bringt er anonyme Erklärungen, die ihm vom Hörensagen bekannt waren, unter der Angabe: „Ich habe gehört" (שמעתי אומרים); an anderen Stellen führt er Aussprüche an, die ihm im Namen Salomo Molchos und Salomo Alkabez' mitgeteilt worden seien (Schoschannat ha-Amakim zu HL 1, 2; Torat Mosche zu Ex. 21, 37. 30, 12). Zuweilen beruft er sich auf die „Naturforscher" (Rab Peninim 105; Jes. 29; Dan. 2). Die eigentliche Grundlage seiner Exegese bilden die Aussprüche der Talmud- und Midraschlehrer, des Sohar und der „Männer der wahren Wissenschaft" (חכמי האמת), d. h. der Kabbalisten. Seine Methode ist die, von dem einfachen Wortsinn (פשט) und dem Zusammenhang der einzelnen Verse ausgehend (vgl. A.s Bemerkungen zu Jes. 22) zu homiletischer und mystischer Auslegung fortzuschreiten und die vier Arten der Auslegung (פרד"ס) miteinander zu verknüpfen, wobei die mystische Auslegung (סוד) die höchste Stufe darstellt (Schoschannat ha-Amakim zu HL I, 7). Dennoch neigt A. im ganzen zur einfachen Auffassung des Wortsinns (Ene Mosche zu Ruth 2, 2; Kommentar zu Jer. 23). Sein Stil ist schlicht und volkstümlich, nur bei religiösen Ermahnungen zuweilen etwas pathetisch.

Charakter seiner Exegese

Gott ist nicht in allem, aber alles ist in Gott enthalten (Chabazzelet ha-Scharon 21; Haggada schel Pessach 35). Wie Gott, ist auch das jüd. Volk einzig in seiner Art (zu Deut. 29; Jos. 7); darauf beruht seine Auserwähltheit (zu II. Sam. 6; Jes. 49; Joel 2). „Gott ist der Stamm, und die Israeliten sind die Zweige" (zu Jes. 49). Selbst die stoffliche Substanz der Israeliten unterscheidet sich von derjenigen der übrigen Völker (zu Deut. 31, 44; Jes. 49); „ihre Seele ist ein Teil Gottes" (zu Jer. 31; Jes. 10). Ebenso hat Gott Palästina auserwählt, mit dem die Schechina für immer verbunden ist (zu Deut. 31; Lev. 11, 18). Im heiligen Lande verschmelzen Gott und Israel zu einer Einheit (Deut. 8, 6). Ebenso werden beide in der Tora eins (Chelkat Mechokek 69). Eigenartig ist der Versuch A.s, das seit Maimonides vielfach behandelte Problem der Willensfreiheit (ידיעה ובחירה) zu lösen: Er unterscheidet zwischen göttlichem Denken und göttlichem Wort. Jenes ist von äußerster Geistigkeit und Subtilität und hat daher keinerlei Einfluß auf das menschliche Tun; handelt der Mensch im Sinn dieses göttlichen Denkens, so handelt er tatsächlich frei. Dagegen ist die Spiritualität des göttlichen Wortes als geistiger Potenz, die aus dem göttlichen Denken hervorgegangen ist, von mehr sekundärer, gleichsam etwas materialisierter Art; bei dem göttlichen Wort kann also eine gewisse Einwirkung auf die menschlichen Handlungen angenommen werden (zu I. Sam. 2). In der Prophetie unterscheidet A. vier Stufen, von denen die Inspiration durch Vermittlung eines Engels die unterste sei (Schoschannat ha-Amakim zu HL 1, 2). — In seinen Homilien mahnt A. zur Genügsamkeit, schildert die Nachteile des Reichtums und demgegenüber die Vorteile der Armut für das Seelenheil des Menschen und preist die Hilfsbereitschaft, Friedfertigkeit, Eintracht und soziale Gerechtigkeit. Grundprinzip des Judentums ist für A. der schlichte Glaube. „Man soll sich nicht von seinem Verstande allein leiten lassen" (Haggada schel Pessach 17), denn „die rationalistische Spekulation hat schon viele Opfer gefordert" (zu Gen. 2). Die profane Wissenschaft ist „wie eine Dirne geputzt, und ihr Inneres ist ohne Wert" (zu Prov. 7, 8; vgl. auch Debarim Tobim zu Kohelet 2, 11). Ihre Jünger „unterordnen die Prinzipien der Religion ihren klügelnden Syllogismen und Trugschlüssen" (Schoschannat ha-Amakim zu HL 7, 7). Das Heil des Menschen „liegt in der Hingabe an seinen Schöpfer" (zu Jes. 38).

A.s Religionsphilosophie

Ethische Lehren

A. hatte außer Chajim wohl noch einen zweiten Sohn; dieser geriet auf Abwege und wurde nur durch das Studium der lurjanischen Mystik „auf den Weg des wahren Glaubens zurückgeführt" (Chajim Vital, Schaar Ruach ha-Kodesch 28; idem, Peri Ez. Chajim, Schaar ha-Amida 17).

Landshuth, Ammude I, 213; *De-Rossi*, Dizionario Storico, s. v.; *Azulai*, s. v.; *S. A. Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, 5.

K. S. A. H.

ALSCHUELER, SAMUEL, amerikanischer Richter und Politiker deutscher Abstammung, geb. 20. Nov. 1859 in Chicago. Er absolvierte die Mittel- und Hochschule im Staat Illinois. Später gehörte er der demokratischen Partei an. 1893 wurde er Mitglied des Gerichtshofes und

1896 in die Legislatur gewählt. 1900 kandidierte er ohne Erfolg für den Posten des Gouverneurs von Illinois. Präsident Wilson ernannte ihn 1915 zum Staatsrichter in dem sog. „Circuit court".

Who's who in America 1926–27, s. v.; *Winniger*, Jüd. Nationalbiogr.

W.

ALSKI, ARKADI, kommunistischer Politiker und Staatsbeamter, geb. 1892. A. war 1919 Volkskommissar der Finanzen in Litauen und Weißrußland. Seit 1921 ist er Mitglied des Kollegiums beim Volkskommissariat der Finanzen der Sowjetregierung in Moskau. Er hat mehrere Abhandlungen über Finanzfragen verfaßt. In der 1925 gegründeten Gesellschaft für Landansiedlung der Juden (Oset) war A. Vorsitzender des Rats.

Bolschaja Sowietskaja Enz. II.

W.

ALSÓ-KUBIN (in hebräischen Schriften קובין, auch קובנא genannt), Stadt in der Slowakei, vor 1919 Hauptstadt des Árvaer Komitats in Ungarn. 1735 zählte A. 27 jüdische Familien. Als erster Rabbiner der Gemeinde ist R. Efraim b. Meir Kubinsky bekannt, der Stammvater der in den österreichischen Adelsstand erhobenen Familie Kubinsky. Er wirkte 1772–1812; sein Name wird in den Responsen des Chatam Sofer erwähnt. Eine Tochter von ihm wurde verschleppt, getauft und in ein Kloster gebracht, von wo sie nur auf Befehl von Maria Theresia ihm wieder ausgeliefert wurde. Sie durfte aber erst nach dem 18. Lebensjahr zum jüdischen Glauben zurückkehren. Sein Nachfolger war R. Akiba b. Mose Jakob Steinhardt, ein Enkel des R. Josef Steinhardt aus Fürth, Verfassers der Responsen „Sichron Jossef". Dieser gab die Predigten seines Großvaters (s. o.) und dessen Novellen zu B. Bat. mit eigenen Zusätzen u. d. T. „Maschbir Bar" und „Koach Schor" (Prag 1828) heraus. R. Akiba wirkte in A. bis 1846. Dajjan der Gemeinde war 1804–1846 R. Mose b. Jekutiel Höllischau. Nachfolger R. Akibas wurde 1849 R. Simon Katz (Weiß), früher Rabbiner in Losonc, der aber noch in demselben Jahre starb. Ihm folgte der Sohn R. Akibas, Issachar Bärmann Steinhardt, der bis 1894 tätig war. Während seiner Amtszeit wirkten in A. als Prediger S. Maybaum, später Rabbiner in Berlin, und Mose Salzberger. Der Nachfolger R. Issachars war R. Benjamin Jonathan ha-Levi Horowitz (1896–1906), seit 1906 Leiter des Bureaus der Pekidim und Amarkalim in Jerusalem.

Stein, Eben ha-Meir; *Grünwald*, Peër Chachme Medinatenu; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar; *Abr. Singer*, Gesch. der jüd. Gem. u. Rabb. in Ungarn (Ms.).

W. L. S.

AL-SUFIJA s. Sufija.

AL-TABARI, ABU AL-HASSAN ALI IBN SAHL IBN RABBAN, Arzt im östlichen Kalifenreich, lebte im 9. Jht. Geburts- und Todesjahr sind unbekannt. A. stammte aus Tabaristan, der Landschaft südlich des Kaspischen Meeres. Wie aus der autobiographischen Notiz am Anfang des Hauptwerkes A.s, des „Firdaus al-Hikma" hervorgeht, lebte sein Vater — ein Gelehrter, der u. a. dadurch bekannt wurde, daß er den Almagest (s. d.) übersetzt haben soll — zu der Zeit, als A. heranwuchs, in Merw in Chorassan. Schon in seiner Heimat wurde der als Jude geborene A. zum Staatsdienst herangezogen. Infolge eines Bürgerkriegs wanderte er aus und begab sich nach Rei (in der Nähe des heutigen Teheran), wo, wie man sagt, der berühmte Arzt Al-Rasi sein Schüler wurde. Später wanderte A. nach Samarra aus und kam durch Masijar ibn Karin, den Fürsten von Tabaristan, dessen Sekretär er war, mit dem Kalifen al-Mutassim (833–842) in Berührung. Auf Zureden des Kalifen trat er zum Islam über (einige Quellen behaupten, er sei vorher Christ gewesen, was jedoch auf einem Irrtum beruht). A.s Ansehen am Hofe war sehr groß; er gehörte zur Tafelrunde des Kalifen al-Mutawakkil (847–861).

Lebenslauf

A. ist einer der wichtigsten Vermittler der indischen Medizin an die Araber und weiter an das Abendland. Al-Biruni (s. d.) zitiert das Werk des indischen Arztes Caraka (um 100 n. Chr.) nach A.; und aus lateinischen Rasi-Stellen geht hervor, daß Rasi das Buch des Caraka ebenfalls gekannt hat. Da Rasi aber A.s Schüler gewesen sein soll, so hat er es durch die Zitate bei seinem Lehrer kennen gelernt, was durch einige Stellen in seinen Werken zur Gewißheit erhoben wird. Neuerdings wird von Ruska aus chronologischen Gründen bezweifelt, daß al-Rasi A.s Schüler war (Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung, Archivio di Storia della Scienza V, 345), was natürlich an der literarischen Abhängigkeit al-Rasis von A. nichts ändert. Das Hauptwerk A.s „Firdaus al-Hikma" (Paradies der Weisheit) ist ein Kompendium der Medizin; es ist ebenso wie seine übrigen Werke, soweit sie erhalten sind, bisher ungedruckt geblieben, mit Ausnahme der oben erwähnten autobiographischen Notiz in der Einleitung, die arabisch und lateinisch nach der Londoner Handschrift, arabisch und deutsch nach der Berliner Handschrift mit den Varianten der Londoner von Schreiner MGWJ XLII (1898), 462ff. herausgegeben wurde. Neuerdings ist ein Werk von A. bekannt geworden, das in den alten Verzeichnissen seiner Schriften fehlt. Es ist eine Apologie des Islam u. d. T. „Kitab al-

Werke

Din wa-al-Daula" (Buch über Religion und Staat). Den größten Raum nehmen in dem Buch die Beweise dafür ein, daß der Prophet in den heiligen Büchern der „Schriftbesitzer" angekündigt worden sei. Das Buch ist nach der einzigen bekannten Handschrift in Manchester von A. Mingana u. d. T. „The Book of Religion and Empire" 1923 ediert worden, nachdem eine englische Übersetzung und Einleitung bereits im Jahre vorher erschienen war. Von besonderem Interesse sind die in dem Buche enthaltenen arabischen Bibelzitate. Die Übersetzung, aus der A. geschöpft hat, ist noch nicht identifiziert; als ihren Verfasser nennt er einen gewissen Markus, während andrerseits Alrasi anderweitig eine unbekannte Bibelübersetzung zitiert (vgl. Schreiner, ZDMG XLII, 645). Über die Echtheit des Werkes ist eine Kontroverse entstanden, die noch nicht zum Abschluß gelangt ist (vgl. M. Bouyges in Mélanges de l'Université Saint Joseph, X, Beyrouth 1925, S. 242ff., daselbst weitere Literatur).

Brockelmann, Gesch. der arabischen Literatur I, 231; *Steinschneider*, Arab. Lit. § 20 (Vorabdruck ZDMG 54 [1900], 46 ff.), sämtlich mit vielen Literaturangaben; *Mingana*, Einleitung zur Übersetzung des „Book of Religion and Empire"; über A.s Vater „*Ibn al-Qifṭī*'s Ta'rī al-ḥukamā'" ed. Lippert (1903), S. 187 = *Ibn Abi Usseibia* I, 308. — *E. G. Browne*, Arabian Medicine (1921), 37ff.; *Albiruni's* India, übers. v. Sachau, I, 382 nebst Anm. II 349 (über Caraka vgl. *Jolly* im Grundriß der Indo-Arischen Philologie III); zum Rasi-Problem: *A. Müller*, Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin, *ZDMG* XXXIV (1880), bes. S. 545 ff.

G. W. M. P.

AL-TABBAN, LEVI BEN JAKOB (arab. Abu al-Fahm), hebräischer Dichter und Grammatiker in Saragossa im 11. Jht., gehörte zum Freundeskreise Mose Ibn Esras und Jehuda ha-Levis, scheint aber älter als diese gewesen oder jung gestorben zu sein. Mose Ibn Esra nennt ihn in der Poetik „den bekannten Lehrer und großen Weisen" und führt ihn unter den nennenswerten Dichtern an; in einem Gedichte hebt er überdies seine Frömmigkeit hervor. Jehuda ha-Levi rühmt seine umfassende Gelehrsamkeit und feiert ihn als Dichter, wenn er es auch nicht unterläßt, ihn in schonender Weise wegen eines grammatischen Versehens zu tadeln. Abraham Ibn Esra räumt ihm einen Platz ein unter den „Lehrern der heil. Sprache" und berichtet, daß er (wahrscheinlich in arab. Sprache) ein grammatisches Werk (המפתח) verfaßt habe; vielleicht hat Ibn Esra diesem die im Namen eines Levi angeführten Erklärungen zu Ps. 7, 10 und 35, 13 entnommen. Isaak Ibn Barun, der einzige uns bekannte Schüler A.s, bezeichnet dieses Werk seines Lehrers als eine „Auswahl"; mehr wissen wir darüber nicht. Alcharisi urteilt über A. als Dichter in einer Redewendung, deren Sinn durch eine Anspielung auf den Namen des Dichters (al-Tabban = Strohhändler) verdunkelt wird; manche sehen darin ein Lob, andere einen Tadel, der aber nicht berechtigt wäre. Wenn man die auf uns gekommenen Dichtungen A.s unvoreingenommen prüft, erkennt man, daß Jeschua b. Elijahu den Dichter mit gutem Grunde unter denen aufzählt, die er als „Wettrenner" bezeichnet, „die auf der Rennbahn der Virtuosität die Spitze des Zuges führen" und von denen man nicht behaupten könne, daß die Gedichte Jehuda ha-Levis „an den ihrigen gemessen von besonderer Trefflichkeit seien". A. zeigt sich in seinen Gedichten durchaus gewandt, sie sind in Form und Sprache schön, und auch inhaltlich stehen sie auf einer beachtenswerten Höhe. In dem (soweit bekannt) einzigen seiner Freundschaftsgedichte, das sich erhalten hat, gibt er in schönen Versen der Verehrung Ausdruck, die er Mose Ibn Esra gegenüber hegt, und dem Zagen, das ihn beschleicht, wenn er dem großen Meister seine Lieder vorlegen soll. Von seinen religiösen Dichtungen sind etwa dreißig erhalten; sie befinden sich in nordafrikanischen Riten (Algier, Fes, Oran, Tlemsen, Tripolis, Tunis), aber auch im Siddur Amrams, im Machsor Vitry (Kuntras ha-Pijutim), Machsor Avignon, Carpentras und in anderen Sammlungen. Vermutlich gehören ihm einige im Akrostichon mit לוי gezeichneten Stücke im Diwan Jehuda ha-Levis.

Mose Ibn Esra (Halper), Schirat Iisrael, S. 75; *Jehuda ha-Levi*, Diwan I., S. 16 u. 30; II., S. 227; *Abraham IbnEsra*, Mosnaim, Einleitung; *Alcharisi*, Tachkemoni Pf. 18; *Jeschua b. Elijahu* bei A. Geiger, Diwan des Abul Hassan usw., S. 172f.; *Landshuth*, Ammude, S. 154ff.; *Zunz*, LG, S. 217f.; *Graetz* VI³, S. 109f.; *Bacher*, Abraham Ibn Esra als Gramm., S. 187; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 96; *Kaufmann*, Schr. II, S. 109 u. 141; *Brody* in MGWJ LXXI (1927), S. 49 ff.

B.

ALTABIB, ABRAHAM, Kommentator, lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Spanien und war ein Zeitgenosse des Samuel Zarza (s. d.), der ihn in seinem Werke „Mekor Chajim" anführt. A. schrieb einen Superkommentar zu Abraham Ibn Esras Pentateuch-Kommentar, der im wesentlichen gegen den Ibn-Esra-Erklärer Salomo Franco (s. d.) gerichtet ist. Das Werk befindet sich handschriftlich in Oxford und in einer Handschrift Fr. Müllers als Anhang zum Werke des kritisierten Franco.

HB XIX, 94; *JQR* XI, 116; *Berliner*, Peletat Soferim, S. 52, Anm. 5; *Or ha-Chajim*, S. 13, Nr. 46; *Friedländer*, Essay on the Writings of Abraham Ibn Ezra, S. 223, 243, 245.

B.

ALTAR (hebr. מזבח, arabisch: Madhbach; syrisch: Madbecha), Ort, an dem die Schlachtung

des Opfers vor sich geht. In ältester Zeit galt bei den Israeliten jedes Schlachten eines Tieres als kultische Handlung, auch wenn das Fleisch zu profanen Zwecken verwendet wurde. Die Tora befiehlt jedem, der ein Tier schlachtet, es vor die Hütte des Herrn zu bringen, damit es nicht den Feldteufeln (den „Bocksgestaltigen", Lev. 17, 3–7) geopfert werde. Daher wird das Wort Sebicha im engeren Sinne nur für das Schlachten der Opfertiere gebraucht, obwohl es an einzelnen Stellen (Deut. 12, 21; I. Sam. 28, 24; I. Kön. 19, 21) auch für profanes Schlachten angewendet wird. Im Laufe der Zeit wurde die Bezeichnung A. auf die Stätte jeden Opferdienstes ausgedehnt, auch wenn keine Schlachtung an ihr stattfand; so gab es neben dem Brandopferaltar noch einen Räucheraltar.

Nach den Erzählungen der Bibel ist die Errichtung eines A.s in der ältesten Epoche immer mit einem bedeutsamen Ereignisse verbunden. So wird der erste A., von dem in der Bibel berichtet wird, der des Noah, zum Dank für die Errettung aus der Sintflut erbaut (Gen. 8, 20). Abraham errichtet Gott einen A. zum Dank dafür, daß er seinen Nachkommen das Land verheißen hat (Gen. 12, 7), und einen zweiten für die Verheißung, „seinen Samen wie den Sand des Meeres zu mehren" (13, 8). Auch Isaak drückt seinen Dank für Gottes Segen dadurch aus, daß er ihm einen A. baut (26, 25). Von Jakob wird erzählt, daß er zunächst, solange er der Verheißung nicht sicher ist, einen Stein als Mal aufrichtet, dann aber gelobt, den Denkstein zu einem Hause Gottes zu machen, wenn Gott die Verheißung erfülle (28, 12. 22). Nachdem er der Hand Esaus entronnen ist, baut er einen A., ebenso, nachdem das Gemetzel bei Sichem vorüber ist (35, 3). Auch Mose baut den ersten A. als Dank für den Sieg über Amalek (Ex. 17, 25). — Ferner wird ein A. errichtet, wenn das darzubringende Opfer von besonderer Bedeutung ist, wie bei der Opferung Isaaks (Gen. 22, 9); oder, wo es sich darum handelte, mit Gott einen Bund zu schließen (Ex. 24, 4). Abraham baut einen A., um Gottes Namen zu verkündigen (Gen. 12, 8), ebenso Isaak (ds. 26, 25).

A. in der vorsinaitischen Zeit

Nach dem Befehl Gottes sollte der A. für die Brandopfer aus Erde sein; wenn man ihn von Steinen bauen wollte, müßten es unbehauene sein, denn „wenn du mit Eisen darüber gefahren bist, hast du ihn entweiht" (Ex. 24, 25). Anders ist es mit dem A. in der Stiftshütte. Da er wie das Gotteszelt von Ort zu Ort wanderte, wurde er nicht aus Erde oder aus Steinen, sondern aus Akazienholz gezimmert; er war innen hohl und von außen mit Erz überzogen (Ex. 27). Der A. ist viereckig, fünf Ellen lang und fünf Ellen breit, seine Höhe beträgt drei Ellen. Er hat vier Ecken (Hörner); von unten bis zur Mitte ist ein netzartiges ehernes Gitter herumgelegt, und auch alle Geräte sind von Erz. Auch hatte der A. Stangen aus Akazienholz, mit Erz überzogen, die in die Ringe an seinen Seiten gesteckt wurden, und an denen man ihn trug (Ex. 27, 1–9; 28, 1–7). — Die Aufpflanzung nicht nur einer Aschera, wie dies die Götzendiener übten, sondern überhaupt irgendeines Baumes neben dem A. war verboten (Deut. 16, 21). — Außer dem A. für Brandopfer gab es noch einen A. zum Räuchern. Auch dieser war aus Akazienholz, eine Elle lang, eine Elle breit und zwei Ellen hoch. Er war ganz mit Gold überzogen, und rund um ihn war ein goldener Kranz, unter dem an beiden Seiten goldene Ringe angebracht waren; durch diese wurden die Stangen gesteckt, an denen man den A. trug (Ex. 30, 1–8; 37, 25–28). Dieser A. wurde der goldene A. genannt. — Noch während ihres Aufenthalts in der Wüste wurde den Israeliten befohlen, bald nach der Überschreitung des Jordans einen A. von ganzen Steinen zu errichten, über die kein Eisen gefahren wäre; sie sollten auf dem aus den Steinen erbauten A. Brandopfer darbringen und auf die Steine alle Worte der Tora schreiben (Deut. 27, 5–8). Josua erfüllte diesen Befehl Moses; er erbaute einen A. auf dem Berge Ebal und schrieb auf die Steine die zweite Tora Moses (Jos. 8, 30–32; an beiden Stellen haben die Samaritaner für Ebal die LA Garizim).

Der Räucher-A.

Zur Zeit der Richter ließ das Volk vom Jhwh-Dienst ab und baute dem Baal Altäre. Gideon, dem der Engel erschienen ist, und dem Gott verheißen hat, daß bald Friede sein werde, baut Gott einen A. und benennt ihn: „Gott ist der Friede". Gott ist aber mit diesem A., der, wie es scheint, zur Seite des Baal-A.s erbaut ist, nicht zufrieden, und er befiehlt, vorerst den A. Baals zu zerstören, das Ascherabild, das darauf ist, hinunterzureißen und danach einen A. auf der Höhe des Felsen zu erbauen (Richt. 6, 24–26). Manoah baut keinen A., nachdem ihm der Engel erschienen ist, sondern er opfert auf einem Felsen, der ihm als A. dient (Richt. 13, 19. 20). Wir finden einmal auch das ganze Volk einen A. bauen, und das ist nach dem Siege über den Stamm Benjamin; hier geschieht es aus Betrübnis darüber, daß ein ganzer Stamm aus Israel vernichtet worden ist (ibid. 21, 13). Saul sieht das Volk auf der Erde schlachten und das Geschlachtete mit dem Blute essen; da

Der A. in der Richterzeit

nimmt er einen großen Stein, um darauf zu schlachten, damit das Volk nicht Blut esse; dieser Stein war der erste A., den Saul Gott erbaute (I. Sam. 13, 32–35). David baut Gott einen A. an der Stelle, die ihm der Prophet Gad angibt, nämlich in der Tenne des Jebusiters Arawna, um die Pest von dem Volk abzuwenden (II. Sam. 24, 18–25).

Der Zentral-A.

In der sinaitischen Gesetzgebung ist von einem zentralen A. nicht die Rede; „an jedem Orte, an dem ich meines Namens gedenke, da will ich zu dir kommen und dich segnen" heißt es Ex. 20, 24, und die mittelalterlichen Spracherklärer wollen „ich gedenke" als „du gedenkst" verstanden wissen (פרחון in Machberet he-Aruch, so auch Targ. Jeruschalmi und Peschitta). Im Deut. wird Israel befohlen, nach der Besitzergreifung des Landes alle Opfer nach einem bestimmten Orte zu bringen, den Gott erwählen wolle, daß sein Name daselbst ruhe (Deut. 12, 5–14). Dieser Befehl, einen zentralen A. zu errichten, wurde zu Josuas Zeit eingehalten. Der von den Stämmen Gad, Reuben und dem halben Stamm Manasse jenseits des Jordans erbaute A. sollte nur Zeuge sein für ihre Zugehörigkeit zu Israel und für ihr Recht, an dem A. teilzuhaben, der vor der Wohnung Gottes war (Jos. 22). Auch der A. auf dem Ebal diente nur das eine Mal zum Opfern; er sollte ein bleibendes Erinnerungszeichen sein für die Ankunft der Israeliten in Kanaan. Als zentrales Heiligtum wurde gegen Ende der Richterperiode und in der Zeit Samuels Silo angesehen, und dort wurde das Stiftszelt aufgestellt (Jos. 18, 1); aber auch in Sichem finden wir „ein Heiligtum Jhwh's", Josua gibt dem Volk in Sichem Gesetze und Rechte, schreibt alles „in das Buch der Tora Elohims", nimmt einen großen Stein und richtet ihn auf unterhalb der Eiche, die beim Heiligtum Jhwh's war (Jos. 24, 25. 26). Ob in diesem Heiligtum auch ein A. sich befand, wird nicht erwähnt; nach der Toravorschrift durfte ja neben dem A. kein Baum sich befinden, und hier stand die Eiche. Später jedoch hielt man nicht mehr an diesem Gesetze fest und baute die Altäre überall. — Die Zentralisierung des A.s erfolgte in dem Tempel Salomos. Bevor der Tempel gebaut war, war die heilige Anhöhe zu Gibeon, dort war das Stiftszelt und auch der eherne A., den Mose in der Wüste errichtet hatte. Auch Salomo ging im Anfang nach Gibeon und brachte dort 1000 Brandopfer dar (II. Chron. 1, 3–6). Dieser eine A. verblieb in Gibeon, Salomo aber errichtete in seinem Tempel einen anderen ehernen A., der zwanzig Ellen breit und lang und zehn Ellen hoch war (ibid. 4, 1). Doch konnte dieser A. nicht alle Opfer fassen, und Salomo heiligte deshalb die Mitte des Hofes, der vor dem Tempel war, um da die Opfer auszurichten (ibid. 7, 7). In dem Tempel stellte er auch den goldenen, den Räucher-A., auf (I. Kön. 7, 48). Der zentrale A. wurde vom Volke mit großer Freude aufgenommen: sieben Tage wurde seine Einweihung gefeiert (II. Chron. 7, 9). Auf diesem A. wurden sowohl die täglichen Opfer wie auch die der Sabbate, der Neumonde und der Festtage dargebracht; Salomo selbst brachte darauf dreimal im Jahr Opfer dar (I. Kön. 9, 25). Doch war dieser A. nicht der einzige im Lande. Viele von den Priestern und Leviten hielten Gottesdienst auch in anderen Landschaften Israels ab. So wird von Jerobeam berichtet, daß er alle Jhwh-Altäre, die auf seinem Gebiete waren, zerstörte und die Priester und Leviten ihres Amtes entsetzte, so daß sie gezwungen waren, nach Jerusalem zu gehen (II. Chron. 11, 14). Der zentrale A. hatte auch seine besondere Bedeutung für die Einigung des Volkes, da es sich immer an dem einen Orte versammeln mußte. Besonders wichtig war der A. deshalb seinen Herren, den Königen von Jerusalem, und dies hatte auch Jerobeam erkannt, als er ein anderes Zentralheiligtum errichtete, um das Volk von dem Opfern in Jerusalem fernzuhalten, „weil es sonst sich leicht seinem früheren Herrn, Rechabeam, zugewendet hätte" (I. Kön. 12, 27). Die Davididen in Jerusalem suchten, wo sie nur konnten, die heidnischen Altäre zu vernichten und den Dienst am A. Jhwh's aufrechtzuerhalten (II. Chron. 23, 17. 18): so verbrennt und zerstößt Asa die Götzenbilder und richtet den A. Jhwh's wieder auf, aber es gelingt ihm, wie auch den anderen Königen nicht, auch die (offenbar ebenfalls Jhwh geweihten) Opferhöhen, die überall im Lande zerstreut sind, abzuschaffen, und sie bleiben bestehen (II. Chron. 15, 16. 17). — Den Opferdienst am Opfer-A. und den Räucherdienst am Räucher-A. durften nur Priester vom Samen Aarons versehen. Zuweilen nimmt sich aber auch der König dieses Recht. Usija, sonst als Jhwh gehorsamer König gerühmt, vermißt sich, im Vertrauen auf seine Macht, in den Tempel zu kommen und auf dem Räucher-A. zu räuchern; dafür wird er mit Aussatz geschlagen (II. Chron. 26). Der König Achas, der sich in Damaskus aufhält, sieht da einen A., der anders ist als der zu Jerusalem; er schickt das Abbild desselben dem Priester Urija und befiehlt ihm, genau einen solchen zu verfertigen und ihn im Tempel aufzustellen. Der Priester erfüllt den Willen des Königs; dieser findet nach seiner Rückkehr den neuen A. vor und bringt darauf seine Brandopfer dar. Diesmal widersetzen sich die Priester dem nicht, und der neue A. wird zum Hauptaltar. Der eherne A. wird an einen anderen Ort gebracht, und der König

behält sich das Recht vor, über ihn zu verfügen (II. Kön. 16, 10–15). Aus dem Bibeltext ist nicht klar ersichtlich, ob der König sich noch die Verwendung des A.s oder des Metalls, aus dem er gemacht war (wie dies mit einzelnen ehernen Tempelgeräten später auch der Fall war; ibid. 17) überlegen, oder ob er den A. dazu benutzen wollte, um von Zeit zu Zeit selbst darauf zu opfern. Jedenfalls ist aus diesem Bericht ersichtlich, daß auch Achas auf seine Weise der Idee des zentralen A.s huldigte; an einer anderen Stelle heißt es wiederum, er habe die Tore des Tempels geschlossen und sich Altäre gemacht in allen Winkeln von Jerusalem (II. Chron. 28, 24). Erst dem König Hiskija gelang es, den zentralen A. zu schaffen. Er „öffnete die Tore des Hauses Gottes" und befestigte sie; er rief die Priester und die Leviten zusammen, daß sie den Tempel, den A. und alle Geräte reinigten, worauf dann aller Unrat in den Bach Kidron geschleudert wurde. Zu seiner Zeit wurden alle Altäre und Opferhöhen in Jerusalem aufgehoben, und das Volk kam dorthin, um das Pessachfest zu feiern (II. Chron. 29, 34; 30, 15), Hiskija sprach zu ihnen: „Vor diesem A., der zu Jerusalem ist, sollt ihr anbeten" (II. Kön. 18, 22). Diese Periode währte aber nicht lange; nach dem Tode Hiskijas richtete Manasse von neuem die Opferhöhen auf und erbaute im Tempel selbst Altäre allen Gestirngottheiten (II. Kön. 21, 3–5; II. Chr. 33, 3–5). Nach seinem Sturz und seiner Wiederbekehrung zu Jhwh baute Manasse den A. Jhwh's wieder auf; er machte ihn aber nicht zur einzigen Opferstätte, „denn das Volk opferte noch auf den Höhen, wenn auch nur Jhwh, seinem Gott" (II. Chron. 33, 15–17). Wie weiter in II. Kön. erzählt wird, brach Josija die Altäre ab, „die Manasse in den beiden Höfen des Tempels gemacht hatte" (23, 12); vielleicht aber hatte Amon, der Sohn Manasses, diese Altäre aufgerichtet, und sie wurden nur nach Manasse genannt. Josia selbst säuberte das Land Juda von den Altären und den Höhen; die Opferhöhen, die er nicht beseitigen konnte, verunreinigte er, um so das Opfern auf ihnen unmöglich zu machen. Er zerschlug den Hauptaltar zu Bethel, den Jerobeam, der Sohn Nebats, errichtet hatte, und schlachtete die Priester der Anhöhen auf den Altären (II. Kön. 23, 4ff.). Die letzten Könige Judas wandten sich von Jhwh und vom Altardienst ab, und zur Zeit Zedekias wurde der Tempel durch den König von Babel verbrannt.

Mit dem Zeitpunkt der Trennung Israels von Juda begannen die Könige Israels einen Kampf gegen den A. zu führen. Der einzige, der den Versuch unternahm, auf israelitischem Gebiet einen A. aufzurichten, war der Prophet Elijahu. Er will Achab davon überführen, daß Jhwh und nicht Baal der wahre Gott ist; und in der Tat, ein Feuer kommt vom Himmel und verzehrt das Opfer Elijahus und nicht das der Baal-Priester. Der A. Elijahus auf dem Karmel besteht aus zwölf Steinen, womit Elijahu zum Ausdruck bringt, daß für ihn Juda und Israel eins sind.

Der A. auf dem Karmel

Die erste Tat der rückkehrenden Exulanten war die Errichtung eines A.s in Jerusalem. Sie warteten nicht, bis der Tempel erbaut wäre, sondern bauten den A. auf, ungeachtet der Furcht, die sie vor den andern Völkern hegten (Esra 3, 3). Die Gestalt des A.s wird in der Erzählung nicht geschildert; nach Ezechiel war der hölzerne A. drei Ellen hoch und zwei Ellen lang und hatte Ecken (Ez. 41, 22). In den Weissagungen Ezechiels wird der A. ausführlich mit allen Einzelheiten beschrieben, ein Beweis, wie sehr man sich nach seiner Wiederaufrichtung sehnte. Die letzten Propheten bangten um das Ansehen und die Heiligkeit des A.s und hielten auf seine Ehre (Mal. 1, 7ff.). Secharja will die Herrlichkeit des salomonischen Tempels erst dann bestätigt sehen, „wenn alle Kessel in Jerusalem und Juda dem Herrn Zebaot heilig sein und alle, die da opfern wollen, kommen werden, sie zu holen und in ihnen zu kochen" (Sech. 14, 21). Denn alle Völker würden dereinst kommen und Jhwh opfern. Der Sieg des A.s Jhwh's sei der Sieg des Volkes Israel. Der A. zu Jerusalem sei der einzige, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker der Welt.

A. nach der Rückkehr aus Babylon

Über die Altäre anderer Gottheiten s. Bamot.

M. S. S. Bi.

A. religionsgeschichtlich. Der überwiegende Teil der sog. primitiven Religionen und diejenigen der alten Kulturen sind Opferreligionen. Das Opfer unterstützt die Bitte, beruhigt den Zorn der Gottheit und sühnt die Schuld. Mit dem Opfer aber ergibt sich die Notwendigkeit, ein besonderes Kultgerät dafür, eben den Altar, zu schaffen. Der A. besitzt im Kultus eine durchaus zentrale Stellung, so daß sich — z. B. in Israel — A. ohne Tempel, niemals aber Tempel ohne A. nachweisen lassen.

Die Entstehung des A.s läßt sich nur noch rekonstruieren; man wird dabei — von seinem Charakter als Opfer-Aufnahme ausgehend — ganz allgemein von einer irgendwie von der (profanen) Umgebung abgegrenzten Stätte sprechen. Die Bank- oder Tischform des A.s ist in Ägypten besonders deutlich, denn die hotep-Tafel (Abb. 1), ein oblonges Rechteck mit einem

Zapfen an einer Langseite, erweist sich durch die Reliefdarstellung als die Nachbildung einer Binsenmatte, auf der ein Napf (mit Wasser) und ein Brot stehen. In Assyrien heißt der A. paschschuru (= aram. פתורא Tisch) = Schüssel oder Schale. Auch die hebräische Benennung מזבח = der Ort, wo das Opfertier geschlachtet wird, steht mit dem Tischcharakter des A. in Einklang.

Ursprung des A.

Die Etymologie schließt die vielfach vorgeschlagene Entwicklungsreihe von der Mazzebe, dem heiligen Stein, aus. Der A. ist niemals Idol oder Fetisch. Wo in den Kulthandlungen (Gen. 28, Richt. 14) die Blut- und Ölspenden dem Stein appliziert werden, da wird in irgendeiner Weise die Gottheit im Stein wohnend gedacht (λίθος ἔμψυχος, βαιτύλιον), und dieser ist daher Mazzebe und nicht A.; jedoch ergeben sich archäologisch Mischformen von Mazzebe und A. im Typus des fälschlich sog. Hörner-A.s (s. u.), indem man die Gottheit an die Opferstätte heranzuziehen sucht. Zuweilen zeigt der A. Hausform, was man allenfalls als eine durch den Kulturfortschritt gegebene Verbesserung des Steinfetisches ansehen könnte. Doch wird ein solcher A. von dem Gottesbild getrennt und bleibt Kultgerät, und nur als dieses kann er Kultobjekt werden.

Der A. ist über die ganze Welt verbreitet. Mit dem A. der Inkas in Peru im Westen und dem „Butsudan" genannten Opfersims am Haus des japanischen Buddhisten im Osten ist der Kreis um die Erde geschlossen. Für das Verständnis des israelitischen A.s sind die Altäre des alten Orients und des alten Europa von Wichtigkeit; von ihnen soll eine kurze typologische Übersicht vorgelegt werden. Die meisten Altäre sind aus Stein gearbeitet, da dieser den Witterungseinflüssen am längsten Widerstand leisten kann. Das war deswegen von Wichtigkeit, weil die Altäre ganz überwiegend im Freien aufgestellt waren, damit der Blutgeruch und der Opferrauch abziehen konnten. Innerhalb der Stein-Altäre läßt sich mit der zunehmenden Bearbeitung eine Typenfolge aufstellen, die beim syro-phönikischen A. als Entwicklungsreihe vor-

Altartypen

Abb. 1. Ägyptische Opfertafel des Mittleren Reiches
(nach Klebs, Die Reliefs des M. R.)

Abb. 2. Kultplatz (Triclinium) mit Altar in Petra
(nach AOTB², mit Genehmigung des Verlags Walter de Gruyter & Co., Berlin)

liegt. Die einfachste Form eines Stein-A.s ist der Findlingsblock bzw. eine herausragende und dadurch abgegrenzte Kuppe des Felsbodens. Für das Auffangen des Blutes oder die Beigabe von Flüssigkeiten versah man den A. mit Vertiefungen. Fels-Altäre mit Napflöchern finden wir in europäischen Megalithgräbern und in den ältesten Schichten kanaanäischer Städte (Megiddo und Taanach). War Block oder Felsen nicht zur Stelle, so baute man den A. aus Feldsteinen auf. Solche Steinhaufen-Altäre gibt es in Mykene, bei den Italikern und Israeliten, die Abart des Erd-A.s ist bei den letztgenannten vorausgesetzt (s. u.). Der Steinhaufen-A. war infolge seiner Luftdurchlässigkeit besonders für das Brandopfer geeignet. Das Ausmaß dieser künstlichen A.-Formen ergab sich aus der Zweckmäßigkeit: Reichhöhe (etwa 1 m) wird das Normale gewesen sein; die Opferfläche wuchs mit der Zahl der gleichzeitig gespendeten Opfer. Zu den Steinhaufen-Altären sind im weiteren Sinne auch die Altäre aus behauenen Steinen oder Ziegeln zu rechnen. Solche aufgemauerte Quader-Altäre finden sich (selten) im altbabylonischen und (häufiger) im mykenischen und griechischen Kulturkreise. Zu den Quader-Altären in Griechenland kommen die ummauerten Aschen-Altäre hinzu, wie der bekannte Zeus-A. von Olympia, von dem eine genaue Rekonstruktion jedoch nicht möglich ist. Der behauene Steinblock wird zum Würfel-A., der in Palästina, Petra (Abb. 2) und Ägypten vorkommt. Aus dem Kultbedürfnis, den Opfernden (Priester) der Menge sichtbar zu machen, erhöht man den A. durch ein vorgelegtes Postament, das durch Stufen zugänglich gemacht wird. Oft sind Stufen und A. in eins gebaut, und so entsteht der Typus des Stufen-A.s. So in Palästina, Petra, Ägypten und Phrygien. Die Erweiterung der obersten Plattform bildet den Terrassen-A. bzw. die A.-Terrasse. Der Ursprung dieses Typus liegt wohl in Persien (der Doppel-A. von Persepolis), der dann nach Westen wandert. Griechische Altäre in Sizilien und als Meisterwerk der A. von Pergamon sind dafür Zeugen. Den profanen Holztisch bilden die Tisch-Altäre nach, wie das bei den assyrischen Modellen und Darstellungen besonders deutlich ist (neben dreifüßigen Altären

Abb. 3. Brandopferaltar von Baalbek

Abb. 4. Assyr. Räucheraltar und Opfertisch — Jagdopfer Assurbanipals
(mit Genehmigung des Verlags Walter de Gruyter & Co., Berlin, aus AOTB²)

mit runder Tischplatte auch solche mit vier Beinen und rechteckiger Platte; s. Abb. 4). Die Ornamentik der steinernen Tisch-Altäre wird zumeist der Architektur entnommen, so beim assyrischen und persischen A. die abgestufte Zinne, beim griechischen und römischen Gesims, Ablauf, Volute und Eck-Akroterien. Der Zusammenhang von „Gotteshaus" und Opferstätte ist das Gestaltungsprinzip des Mazzeben-A.s im syrophönikischen und des Absatz-A.s im babylonisch-assyrischen Kulturkreise. Die Mazzebe wird entweder auf die Altarplatte oder an den Altarblock an einer Seite herangesetzt, zuweilen wird sie vervielfacht, doch ohne notwendig eine Mehrheit von Göttern „darzustellen". Da eine Mazzebenreihe die Opferplatte stark einengt, wird sie auf die vier Ecken verteilt. Diese Eckpfeiler werden „Hörner" genannt, doch läßt sich nicht erweisen, daß jemals Tierhörner die Altäre geschmückt haben. Gerade die Hochheilighaltung der „Hörner" läßt den Rückschluß auf verkümmerte Mazzeben zu. Die palästinischen Mazzeben-Altäre erfahren ihre Deutung von den mittelminoischen Altären mit der Ecksetzung von Doppeläxten (die Doppelaxt ist Gottessymbol) und von den chettitischen Altären aus Boghazköi. Die Altäre von Knossos und Boghazköi gehören nicht mehr zu den Altären aus Stein, sie sind wahrscheinlich beide aus Ton. Zu den Ton-Altären gehört der altbabylonische und altassyrische Absatz-A., dessen Oberfläche auf zwei Etagen verteilt ist. Der auf einem Relief der Gudeazeit (2600 a.) dargestellte A. zeigt den Typus eines Hauses, genauer eines Tempels; s. Abb. 5). Holzfachwerk bilden die sog. Tonhäuschen von Assur nach (um 3000 a.), zu denen die Ausgrabungen von Beth-Schean (Beisan) ein neues Beispiel liefern, das die Verbreitung und Beständigkeit des Typus beweist (1500 a.; s. Abb. 6). Solche Absatz-Altäre sind auch nach Griechenland gewandert, wo sie, allerdings vereinzelt, nach den Darstellungen (Zeus- und Athene-A.) vorgekommen sind. Die Hauptgruppe der Ton-Altäre hat Vasenform. Die Vasen-Altäre kommen in Ägypten und im Zweistromland seit den ältesten Zeiten vor; ob eine Beeinflussung durch Ägypten vorliegt, wie man vermutet hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Dieser A.-Typus wird für die Aufstellung von Blumen und Früchten verwendet. Eine Abart sind die tönernen Räucherständer in Assyrien, die (zum Teil auch in Bronze) nach Persien, Palästina und Phönikien verbreitet werden. Ein besonders schönes Stück aus Ton (Zeit: Eisen II) fand sich in Megiddo.

Stufen-, Tisch-, Absatz- und Mazzeben-A.

Metall-Altäre sind uns außer den obengenannten Räucherständern für den Tempel von

Abb. 5. Tonhäuschen aus Bethsean
(mit Genehmigung des Verlags Walter de Gruyter & Co., Berlin, aus AOTB²)

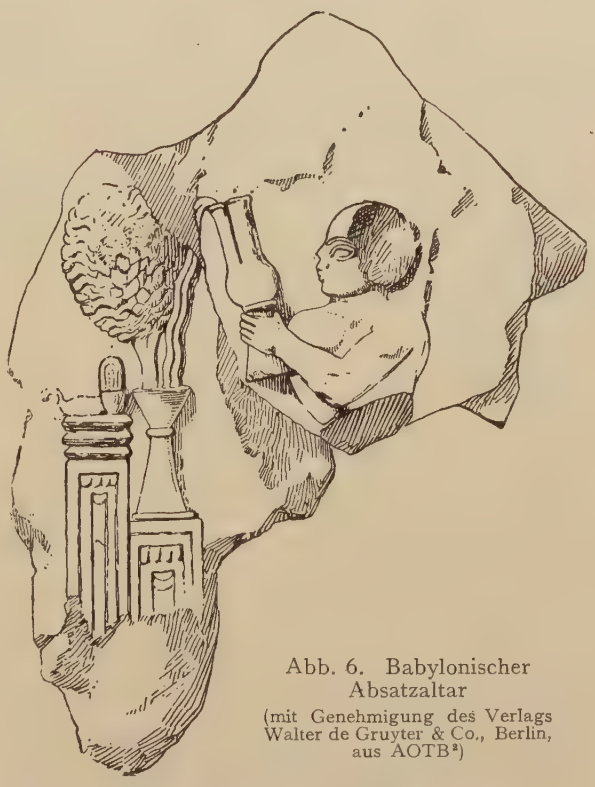


Abb. 6. Babylonischer Absatzaltar
(mit Genehmigung des Verlags Walter de Gruyter & Co., Berlin, aus AOTB²)

Byblos (Makrinus-Münze) und Jerusalem überliefert und für den Kultus der Perser, Griechen und Römer bezeugt. Materialmischung (stei-

nernes Postament und Metallplatte) ist für die jungpersischen Altäre (Sassanidenzeit) anzunehmen. Für das Vorlegeopfer finden sich in Ägypten, Palästina und Assyrien auch Holztische und für Kultgefäße auch Ständer aus Holz.

Kurt Galling, Der A. in den Kulturen des Alten Orients 1925; *idem*, in RGG² I, Sp. 229ff.; *Gustav Dalman*, Petraforschungen I und II, 1908 und 1912; *Pauly-Wissowa* I, Sp. 1640ff.; *Max Ebert*, Reallexikon I, Sp. 107ff.

Abb. 7–8. Hörner-Altäre von Sichem
(mit Genehmigung des Verlags Walter de Gruyter & Co., Berlin, nach ZDPV 1926, Taf. 31)

Der A. in Israel. Die ältesten und legislativen Berichte über den israelitischen A. sind in Richt. und I. Sam. sowie im Bundesbuch Ex. 20ff. erhalten. Die Angaben über den Kultus der Erzväter sind wie das ganze Kolorit der Genesiserzählungen synchronistisch mit den Verfassern und wohl in die älteste Königszeit zu setzen. Die aus junger Überlieferung stammende Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Altäre (Ex. 25ff.) ist jedenfalls nicht für die Mosezeit authentisch, wenn auch im einzelnen hier vielleicht älteres Gut aufgenommen ist.

Neben den Hauptheiligtümern des Landes, die einen steingebauten Tempel besaßen, wie Samarien, Sichem, Nob und Jerusalem, gab es — vor der Kultuszentralisation von 621 a. (Joschija-Reform-Urdeuteronomium) — „auf jeglicher Höhe und unter jedem grünen Baum" (Jer. 3, 6) eine Opferstätte. Auf einem Fels-A. mit Napfloch bringt Gideon ein Opfer dar, bestehend aus gekochtem Fleisch mit Brühe und ungesäuerten Broten. Dabei ist bemerkenswert, daß die Schlachtung des Tieres offenbar als profaner Akt gilt und vor dem Hause geschieht (Richt. 6). Manoach, der Vater Simsons, zündet auf einem Fels-A. ein Opfer an (Richt. 13). Diesen A. hat man in dem Stufen-A. von Zora wiederfinden wollen, der — ein Würfel von 2×2×1,30 m mit einem kleineren Aufsatz — durch zum Teil noch erhaltene Stufen von zwei Seiten aus zugänglich ist. Da aber sonst von einer Besteigung des A.s die Rede ist, wird diese Gleichsetzung nicht zu Recht bestehen. Ein Findlingsblock dient für das Ganzopfer vor der Lade Gottes bei Bet-Schemesch als A. (I. Sam. 6). Ob der I. Sam. 14, 33 genannte Stein mit dem A. von V. 35 identisch ist, mag zweifelhaft erscheinen. Das A.-Gesetz im Bundesbuch spricht von einem Erd-A. (Ex. 20, 24) und einem Stein-A. aus unbehauenen Steinen (ds. 25f.). Der Erd-A. ist nicht näher beschrieben, vielleicht ist in I. Sam. 6, 15 an einen solchen gedacht, wenn man annimmt, daß die Lade auf dem Findlingsblock stand. Der geforderte Stein-A. ist am besten als Steinhaufen-A. zu bezeichnen und wohl als die am häufigsten vorkommende Form anzusprechen, da beim A.-Bau das Verbum בנה gebraucht wird. Auch zum Ganzopfer dient er, wie die Erzählung von Gen. 22 beweist. Das im A.-Gesetz enthaltene Verbot zeigt, daß es in israelitischer Zeit behauene Stein-Altäre mit und ohne Stufen gegeben hat. Originale sind selten; außer dem Altar von Zora sind Hörner-Altäre (s. o.) in Geser und Sichem gefunden. Die aus dem 8. Jht. stammenden Altäre von Sichem — Abb. 7 und 8 — sind in einem Hause gefunden worden und bezeugen den Privatkultus des Laien.

Von fremdländischem Typus sind die kandelaberförmigen Räucher-Altäre oder Weih-

rauchständer, auf denen man den assyrischen Göttern räucherte (Jer. 19, 3f.), wie sie in Megiddo und Taanach gefunden wurden (vgl. beiliegende Tafel u. Abb. 9). Ohne Analogie ist der große tönerne Räucher-A. von Taanach ein sich nach oben verjüngender mit plastischen Darstellungen (Tierköpfe, Sphingen, Knabe eine Schlange würgend) und Luft-

Weihrauchständer von Megiddo

Abb. 9. In Taanach aufgefundener Räucheraltar (Seitenansicht)

löchern für das in seinem Innern entfachte Feuer. — Die Altäre vor den Tempeln wird man sich ähnlich den sonstigen Stein-Altären denken müssen. In Sichem liegt vor dem Tempel des Bundesgottes (Richt. 9) ein flacher A. (Postament?) aus Lehmziegeln (vgl. Ex. 20, 24). Für Jerusalem sind wir auf die literarischen Nachrichten angewiesen. Vor dem Eingang des salomonischen Tempels lag ein eherner Brandopfer-A. Für die Tempeleinweihung erwies er sich als zu klein (I. Kön. 8) — die Maße sind vielleicht in II. Chron. 6, 13 erhalten —; daher „weihte" Salomo „die Mitte des Vorhofs", den heute es-sahra genannten Felsen. Von einem A. ist in diesem Text nicht die Rede, während er in II. Chr. 4 mit genauen Maßen angegeben wird. Den ehernen A. Salomos vertauscht König Achas (II. Kön. 16) mit einem größeren, indem er den alten „von der Vorderseite des Tempels, von der Stelle zwischen dem (neuen) Altar und dem Hause Jhwh's" fortrücken (und später vernichten) läßt. Der Achas-A. stand demnach weiter östlich, d. h. auf der sahra. Das Modell des A.s hatte Achas in Damaskus gesehen; assyrisch kann er nicht gewesen sein, da von Stufen die Rede ist. Man wird, da der Akt als Ehrung Tiglat-Pilesers anzusehen ist, an eine A.-Terrasse mit einem assyrischen Tisch-A. denken müssen. In dem Projekt bei Ez. 43 ist von einem sich nach oben in drei Absätzen verjüngenden Würfelbau mit Eckhörnern und einer Treppe die Rede. Die Ähnlichkeit mit einem Stufenturm ist nur zufällig, da auf den Sikkurat's nicht geopfert wurde. Vom A. des nachexilischen Tempels gibt es keine Beschreibung, von dem des herodianischen verdient die in Mid. III, 1 vor Jos. BJ V, 15 den Vorzug; danach war er eine Basis von $16 \times 16 \times 0{,}50$ m und darauf ein Block $15 \times 15 \times 2{,}50$ m.

Tempel-Altäre

Der in Ex. 27, 25 geschilderte Teilopfer-A. besteht aus Holz mit Kupferüberzug und ruht in einem Traggerät aus kupfernem Gitterwerk. Ein solcher A. ist für die Verhältnisse der Wüstenwanderung schwer denkbar, doch ist der Typus im Mazzeben-Postament in Byblos bezeugt (Makrinus-Münze). Der Schaubrottisch (I. Kön. 6, 20) wird in Ez. 41 und Ex. 25 beschrieben; der des herodianischen Tempels ist im Relief des Titusbogens abgebildet.

Hugo Gressmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das AT, 1908; *Rudolf Kittel,* Studien zur hebr. Archäologie, 1908; *Joh. de Groot,* Die Altäre des salomon. Tempels, 1924; *Kurt Galling,* Der Altar in den Kulturen des alten Orients; *AOTB*², 1927; *Harold M. Wiener,* The Altar of the Old Testament 1927 (Beigabe zur OLZ); *idem,* MGWJ LXXI, S. 353; *M. Löhr,* Das Räucheropfer im AT, eine archäol. Untersuchung, Halle 1927; *D. Hoffmann,* Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, 1904.

M. S. K. Ga.

A. in Talmud und Midrasch. Im Tempel gab es zwei Altäre: den Opferaltar („der äußere" genannt), auf dem allein die Opfer dargebracht wurden, und den Räucheraltar, der „der innere" und auch der goldene Altar hieß. Von der Schöpfungszeit her war der Ort bestimmt, auf dem der A. stehen sollte, und von derselben Stelle nahm Gott Erde zum Leibe Adams, „einen Löffel voll" (j. Nas. VII 56b). An jenem Ort hatten schon die Urväter geopfert:

Adam, Kain und Abel, auch Noah nach dem Verlassen der Arche (Gen. r. 34, 8); ähnlich heißt es von Abraham, daß er gerade dort Isaak opfern wollte, und zwar „auf demselben Altar, auf dem vorher Kain und Abel, Noah und die Söhne Noahs ihre verschiedenen Opfer dargebracht hatten" (Pirke R.El. 31). David erwarb den Platz durch Kauf von dem Jebusiter Arawna und bereitete ihn für den Tempelbau vor, den Salomo dann ausführte. So war die Lage des A. durch die lange Tradition geheiligt, und als die Exulanten aus Babylon zurückkehrten, wurden sie von drei Propheten begleitet, die sie über den Altarbau und den Opferdienst belehren und ihnen den Punkt zeigen sollten, wo der A. gestanden hatte und wo er wieder stehen sollte (Seb. 62 a). Nach einer anderen Überlieferung erblickten die Heimkehrenden, da sie den richtigen Ort von selbst nicht wußten, auf einmal einen A., „vor dem der Erzengel Michael stand, um zu opfern". Auch die „Asche Isaaks" (oder des für ihn geopferten Widders) lag noch an jener Stelle (Seb. a. a. O.). Aus allen diesen Zeichen erkannten sie, daß dies die A.-Stätte war.

Der Ort des A. durfte nicht geändert werden; seine Maße aber konnte man erweitern. Der A. im ersten Tempel maß 28 Ellen im Quadrat, wovon die Stelle, wo der Holzstoß war,

Die Maße des A.

20 Ellen im Quadrat hatte. Die Erbauer des zweiten Tempels fanden diesen Raum zu eng für die vielen Opfer, die er fassen sollte, besonders weil in alter Zeit das Feuer vom Himmel herabgefallen war, nun aber „kein himmlisches Feuer ihnen beistand beim Opfern", und so machten sie den A. an der Süd- und Westseite um je vier Ellen breiter. Der A. war jetzt 32 Quadratellen lang und breit und die Stelle für den Holzstoß 24 Quadratellen. Auch den Plan für diese Erweiterung gab den Exulanten der genannte Prophet an (Seb. a. a. O.), und nach der Verheißung sollte auch der A. der messianischen Zeit dieselben Maße haben.

In der Stiftshütte war der A. aus Kupfer. Über den A. in Silo gibt es im Talmud zwei Meinungen: nach der einen war er steinern und von außen mit Kupfer überzogen; nach der andern

Das Material

bestand er nur aus Steinen (Seb. a. a. O.). Auch der A. im ersten Tempel war aus Steinen und auf der bloßen Erde errichtet; es war verboten, ihn über einem Gewölbe oder einer Höhle zu erbauen, damit er durch nichts von der Erde getrennt sei. Zwar wird von Salomo berichtet, er habe einen kupfernen A. gebaut (II. Chron. 4, 1), dieser aber wurde zum Opfern nicht gebraucht, weshalb ihn ja auch die Bibel als „zu klein zum Opfern" (I. Kön. 8, 64), was so viel bedeuten soll wie „untauglich zum Opfer" bezeichnet (Seb. 59b, 60a; Sab. 65a; Tossef. ds.); hingegen war die von Salomo geweihte „Mitte des Vorhofs" (I. Kön. a. a. O.) der Ort, wo er den steinernen A. aufstellen ließ. Nach einer zweiten Überlieferung hat Salomo nur den einen steinernen A. gebaut; diesem habe man aber den Namen „kupferner A." gegeben, weil er im Tempel an derselben Stelle stand, wie in der Stiftshütte des Mose der kupferne A. (Seb. 60a). Die Steine

Die Steine

selbst mußten unbehauen sein und durften nicht die geringste Verletzung aufweisen; schon, wenn man mit dem Fingernagel an eine Scharte oder einen Ritz stieß, war der Stein weder für den A. noch für die Altarschwelle zu gebrauchen. Dies galt auch, wenn der Bruch nicht durch ein eisernes Instrument hervorgerufen war; und wiederum genügte die bloße Berührung des Steines durch Eisen, auch wenn er dabei völlig unversehrt blieb, um ihn für den Bau untauglich zu machen. Damit jeder Verdacht, der Stein sei mit Eisen in Berührung gekommen, ausgeschlossen bliebe, ging man nach unbewohnten Orten, grub dort so lange, bis man auf noch nie durchpflügte Erde stieß, und nahm dann die Steine von dort (Mid. III 4).

Zum Bau des Fundamentes (Jessod) wurde zunächst aus Platten ein Gestell errichtet, 32 Ellen lang und breit und eine Elle hoch, in welches man die Steine, mit Kalk, Kalkstaub

Der Bau

und verdünntem Pech vermischt, hineinschüttete. In einer zweiten Form, die 30 Ellen und zwei Handbreit lang und breit war und fünf Ellen hoch, wurde aus demselben Material der Mittelteil (Sobeb) fertiggestellt; in einer dritten, deren Maße dementsprechend gehalten waren, die oberste Platte, der Raum für den Holzstoß (Maaracha); und in einer vierten Form die vier Ecken (eig.

Höhe des A.s und die vierte Ecke

Hörner, Keranot) des A.s. Der fertige A. war 10 Ellen hoch, und ein roter Streifen war genau in der Mitte um ihn herum gezeichnet, um die Grenzlinie anzugeben, oberhalb oder unterhalb derer das Blut der Tiere gesprengt werden sollte. Nach Josephus (BJ V 5, 6) soll der A. 15 Ellen hoch und 50 Ellen lang und breit gewesen sein; doch erklärt sich diese von der vorigen abweichende Angabe vielleicht daraus, daß der Begriff der Elle schwankte, wie ja auch der Talmud angibt, daß mit einem Teil jener Ellen sogen. „große Ellen", mit einem anderen wiederum „kleine Ellen" gemeint waren (Men. 97b). Das Fundament stützte die ganze Nord- und Westseite des A.s, an der Süd- und

Ostseite hingegen ging es nur eine Elle weit, so daß die Südostecke ohne Fundament war; beim Bau selbst achtete man darauf, daß dieser Raum später freiblieb, indem man dort in die Form ein Holzstück einfügte, das nach der Fertigstellung des A.s wieder herausgezogen wurde. Der A. sollte, nach der Verheißung in Jakobs und Moses Segen, eigentlich in Benjamins Erbteil stehen; da aber ein Streifen vom Gebiet des Stammes Juda bis zur Südostecke des A.s ging, blieb dieser Teil frei, damit faktisch das Fundament nur in Benjamins Land läge (Seb. 53b, 54a).

Die Schittin

In der südwestlichen Ecke des A.s befanden sich zwei Rinnen, Schittin genannt, welche „so eng wie Nasenlöcher" waren und in die das Opferblut abfloß; sie mündeten in einen unterirdischen Kanal, der das Blut dann in den Bach Kidron weitertrug (Mid. III, 2). Der hohle Raum unter jener Ecke des A.s war mit einer Marmorplatte verschlossen, die durch einen an ihr befestigten Ring hochzuziehen war, wenn man den Raum reinigen wollte (Mid. III 3).

Die Steige

An der Südseite des A.s befand sich die Steige zum Hinauf- und Hinuntergehen, die von der Erde zum A. führte; es war ein gleichmäßig ansteigender Weg, da es ja verboten war, auf Stufen hinauf zum A. zu steigen. Zwischen dem Endpunkt dieser Steige und dem A. selbst war ein Zwischenraum, weil das Gesetz forderte, daß die Glieder des Opfertiers durch die Luft auf den A. geworfen würden. Von der Steige zweigten noch zwei kleinere Wege ab: der eine aufwärts zum Mittelteil (Sobeb) führend, der andere abwärts zum Fundament (Jessod); beide reichten fast bis zum A. und waren „nur um Haaresbreite von ihm getrennt".

Dem A. wohnte eine besondere Heiligkeit inne. Es war verboten, ihn niederzureißen und auch nur einen Stein von ihm abzubrechen (Sifre); denn für das Opfern mußte der A. vollkommen sein, sonst waren die darauf dargebrachten Opfer ungültig (Seb. 59a). Ein Stein galt, wie oben erwähnt, bereits als verletzt, wenn er einen Riß von Fingernagelbreite hatte; betraf der Schaden die Kalkschicht und nicht den Stein, so wurde dies erst dann als wirkliche Beschädigung angesehen, wenn der Riß eine Handbreit groß war (Chul. 18a). Zweimal im Jahr wurde der A. neu getüncht, mit einem Gerät, das nicht von Eisen sein durfte (Mid. III 4).

Die Heiligkeit des A.s

Der A. als Freistätte

Der A. im Tempel, eigentlich der Raum oberhalb des A.-Daches, war auch eine Zufluchtsstätte für Priester, die ohne Vorbedacht einen Mord begangen hatten (ebenso wie die Asylstätte den Mörder aus dem Volke aufnahmen); und der Bluträcher, der den Priester überfiel, während dieser auf dem Dach des A.s den Opferdienst verrichtete, wurde getötet (Mak. 12a). Nach Rab a. a. O. hatte aber nur der A. im Tempel zu Jerusalem diese schützende Kraft.

Auf dem A. mußte immerwährend ein Feuer unterhalten werden, wenn auch vom Himmel das Feuer kam (Joma 21b). Und zwar gab es dreierlei Holzstöße für das Opferfeuer: den großen Holzstoß für die Opfertiere, den kleinen Holzstoß für das Räucherwerk und schließlich einen, der keinem bestimmten Zwecke diente und bloß die ewige Flamme unterhalten sollte (Joma 43b; 45b). An jedem Morgen wurde Holz für den großen Holzstoß aufgeschichtet. Wenn man das tägliche Morgenopfer darbrachte, wurden an der Ostseite des A.s zwei Holzscheite hinzugelegt; ebenso fügte man beim täglichen Vorabendopfer zwei Holzstücke hinzu. Für den zweiten Holzstoß, den für das Räucherwerk, wählte man Holz des Feigenbaums, weil die Blätter dieses Baumes die Sünde des ersten Menschen sühnen halfen (Raschi zu Seb. 58a); man schichtete ihn gegenüber dem südwestlichen Winkel des A.s auf, in nördlicher Richtung, so daß er, von der Ecke an gerechnet, vier Ellen lang war. Hierfür wurde täglich ein Quantum Holz genommen, das etwa fünf Sea Kohlen entsprach; am Sabbat nahm man eine Menge von acht Sea (Tam. II 1). Für den dritten Holzstoß war kein fester Platz vorgeschrieben. Das Feuer mußte oben auf dem A. angefacht werden; es war nicht gestattet, es unten anzuzünden und die Glut oben aufzulegen (Joma 45a). Ebenso war es verboten, das Feuer gewaltsam zu ersticken; nicht einmal ein brennendes Stück durfte herausgenommen und ausgelöscht werden (Seb. 91b). Das viele verkohlte Holz, das sich auf dem A. ansammelte, wurde Tag um Tag abgeräumt, und zwar lag diese Pflicht den Priestern ob. Anfangs hatte jeder Priester das Recht, die Asche vom A. fortzuschaffen; da sich aber viele zu diesem Dienst drängten und sich auf der Steige gegenseitig in Gefahr brachten, wurde der Betreffende von da ab durch das Los bestimmt (Joma II 1). Er mußte ein Tauchbad nehmen, ein für das Forttragen der Asche geeignetes Kleid anziehen und Hände und Füße durch Waschen im Tempelbecken reinigen; dann nahm er mit einer nur für diesen Zweck gebrauchten silbernen Pfanne die Kohlen auf und schüttete sie auf einen hierfür bestimmten Platz auf den Boden (Tam. I 4). Danach bestiegen die anderen Priester den A. und räumten die Opferreste, Glieder

Das Feuer

Abräumung und Reinigung

und Schmerstücke auf die beiden Seiten des A.s; die Asche wurde in der Mitte des A.s auf einer besonderen Stelle, die Tapuach (Haufe) hieß, zusammengetragen. Hatte sich dort zu viel angesammelt, so schritt man zur völligen Reinigung des Ganzen. Nur während der drei Hauptfeste wurde der Aschenhaufe nicht abgeräumt, weil er den Wallfahrern ein Beweis für die Menge der dargebrachten Opfer war und so dem A. zur Zierde gereichte (Tam. II 1, 2).

Die Prozession

Während des Laubhüttenfestes umschritten die Priester jeden Tag einmal den A., nach einer Ansicht mit Palmzweigen (Lulab), nach der andern mit Weidenzweigen in der Hand; nach der Prozession lehnten sie die Weiden aufrecht, mit der Spitze nach oben, an die Seitenwände des A.s. Am siebenten Tage des Festes wurde der A. siebenmal umschritten, und zum Schluß riefen alle aus: Herrlichkeit dir, Altar! Herrlichkeit dir, Altar! (Suk. IV 5). Während des Laubhüttenfestes wurde auch täglich eine Wasserspende auf den A. gegossen (Ds. IV 1). Ein Fall von Mißachtung des A.s wird nur aus der Zeit der Makkabäer, von den Griechenfreunden, berichtet: eine Frau aus priesterlichem Geschlecht, die Heidin geworden war, stieg bei der Eroberung des Tempels durch die Griechen auf den A., stampfte mit dem Schuh auf ihn auf und brach in die Worte aus: Wolf, Wolf! wie lange noch wirst du das Geld Israels verzehren und ihnen in Zeiten der Not doch nicht beistehen! (Suk. 56b).

Der Räucheraltar

Im Tempel zwischen der Nord- und der Südseite, vor dem Vorhang, der das Heiligtum vom Allerheiligsten trennte, stand der goldene A. (Joma 33b), der viereckig, eine Elle breit und lang war, die Elle gleich fünf Handbreit gerechnet (Kelim XVII 10). Die Einweihung dieses A.s konnte stets nur bei der abendlichen, nie bei der morgendlichen Räucherung erfolgen (Men. IV 4); an sich wurde zweimal täglich, am Morgen und am Vorabend, geräuchert. Vor der Räucherung wurde der A. gereinigt; der ihn reinigende Priester, der durch das Los bestimmt wurde, nahm eine goldene Büchse, die zweieinhalb Kab faßte, stellte sie vor sich hin und tat eine Handvoll Asche nach der andern hinein; den Rest fegte er zusammen und schüttete ihn ebenfalls in die Büchse (Tam. III 9).

Das Räuchern

Nach der Reinigung erfolgte das Räuchern. Auch dieses Amt wurde durchs Los verteilt. Nur wer niemals vorher geräuchert hatte, durfte am Losen teilnehmen, und kein Priester wurde zweimal zum Räuchern zugelassen; denn dieser Dienst machte (nach R. Chanina) reich (Joma 26a). Das Gerät des Räuchernden wird in der Mischna (Tam. V 4) so beschrieben: „Der Priester nahm den Löffel, der einer großen Terkab-Schale (Gefäß, das drei Kab faßt) aus Gold glich, und darin befand sich der Basach (die eigentliche Opferschale), vollgehäuft mit Räucherwerk und versehen mit einem Deckel, und darüber (d. h. über den Löffel) war ein kleines Tuch gelegt“ (nach Temidin we-mussafin III 4). — Das Feuer für den inneren, den Räucher-A., wurde vom äußeren, dem Opfer-A., genommen; der Priester, dem dieser Auftrag zugefallen war, entnahm dem zweiten Holzstoß des äußeren A.s etwas Kohlenglut, die er auf einer silbernen Pfanne hinuntertrug; dann schüttete er sie auf eine goldene Pfanne um und verteilte die Glut auf den inneren A. (Tam. III 5). Danach begann er zu räuchern: er nahm die kleinere Opferschale (Basach) aus der größeren (Kaf) heraus und gab diese seinem Genossen zu halten, der das Räucherwerk, das aus dem Basach in den Kaf geraten war, herausnahm und dem Priester in die geöffneten Hände legte (Tam. VI 3). Dann ermahnte man den Priester, vorsichtig zu verfahren, damit er sich nicht verbrenne. Der räuchernde Priester durfte nicht eher beginnen, bis nicht der Beamtete (Leiter des Opferdienstes) sagte: Räuchere! (Tam. a. a. O.); dann drückte der Priester das Räucherwerk auf die Kohlen. — Das Heilige am Räucher-A. war der Ort, wo er stand; und nach der Zerstörung des A.s sollte an genau derselben Stelle das Räuchern weiter vollzogen werden (Seb. 59a).

A. in der Agada

Über den A. gibt es in der Agada folgenden charakteristischen Ausspruch: „Worauf deutet das Wort מזבח (Altar) hin: auf Versöhnung, Verdienst, Segen und Leben (Akrostichon) usw. שטים (das Holz für den inneren Bau des A.s) bedeutet Frieden, Heil, Hilfe, Versöhnung“ (Tanch., Ende Teruma). Wenn die Schechina (göttliche Majestät) mit Mose sprach, so redete sie, nach der einen Auffassung, von dem Orte aus, wo der Räucher-A. stand, nach der andern vom Ort des Brandopfer-A.s. Als Mose der Bau des A.s anbefohlen wurde und er befürchtete, das Feuer würde den Metallüberzug zerschmelzen und das Akazienholz verbrennen, gab ihm Gott das Versprechen: „Wenn auch ein ewiges Feuer auf ihm lodern wird, wird doch das Kupfer nicht schmelzen und das Holz nicht verzehrt werden“ (Tanch. a. a. O.). Auch nach der Zerstörung des Tempels bleibt die Heiligkeit des Ortes bestehen, und der Prophet verkündet, daß man „weiter opfert, obwohl kein Tempel mehr steht“ (Seb. 62a). Es gibt einen

himmlischen A., vor dem Michael steht und auf dem er opfert. Nach der einen Legende sind es Lämmer aus Feuer, die er darbringt, nach der andern die Seelen der Gerechten (Men. 110a und Tossaf. dazu). Aber auch auf der Erde ist etwas geblieben, was den A. ersetzt: „solange der Tempel stand, sühnte der A. die Vergehen des Menschen; nun, wo kein Tempel mehr ist, dient als Sühne der Tisch des guten Menschen, der die Armen speist" (Raschi zu Men. 97a). Dann ist auch noch das Sichbeschäftigen mit der Lehre von den Opfern etwas, was an Stelle der Opfer gilt (Men. 110a).

M. G. S. Bi.

ALTAR, JONA (JONATHAN) HA-LEVI (1755 bis 1855), Rabbiner. A. stammte aus Proßnitz (Mähren), kam um 1810 als Rabbiner nach Goltsch-Jenikau und starb daselbst am 25. März 1855. Neben einer gründlichen Kenntnis des rabbinischen Schrifttums besaß A. auch das Maß allgemeiner Bildung, das zur „Haskala" (Aufklärung) gehört; er unterschied sich aber von den anderen Aufgeklärten Böhmens dadurch, daß er an der Tradition festhielt und für sie kämpfte. A. schrieb einige Artikel in der von Enoch und Ettlinger in Altona herausgegebenen Zeitschrift „Der wahre Zionswächter". Gegen die Reformbestrebungen Aron Chorins in seinem „Iggeret Elassaf" und ganz besonders gegen den Vorschlag, beim Gottesdienste das Haupt zu entblößen, kämpfte A. in einer Streitschrift „Mefiboschet ben Jonathan", die, in einem schönen Hebräisch geschrieben, Prag 1826 erschienen ist. Daneben wird der Inhalt für die des Hebräischen Unkundigen in deutscher Sprache (aber in hebr. Schrift) wiedergegeben. Ein zweiter Teil, den A. verspricht, ist nicht erschienen.

Mefiboschet ben Jonathan mi-lo Debar, S. 16a; *K. Thieberger* in JE I, 469; *Ben-Chananja* 1862, Nr. 49.

B.

ALTAR, MEIR HA-LEVI (1803–1868), Übersetzer. A. war Sohn des Jonathan A. und wurde 1803 in Goltsch-Jenikau (Böhmen) geboren. Er war Kaufmann, überließ aber seiner Frau die Führung der Geschäfte, und widmete sich seinen Studien. A. war Mitarbeiter der hebr. Jahrbücher „Bikkure ha-Ittim", in denen er u. a. Übertragungen von Gedichten zeitgenössischer deutscher Dichter veröffentlichte. Von A. ist ferner bekannt, daß er die liturgischen Dichtungen für Sabbate und Festtage (Jozerot) ins Deutsche übersetzt hat (Prag 1836). Eine Übersetzung der Psalmen ins Griechische, die A. unternahm, ist 1865 mit vielen anderen Manuskripten während einer Feuersbrunst verloren gegangen.

W. S. L.

ALTARAS (אלטארש, אלטארץ, אלטאראש), Familie in Italien. Der erste uns bekannte Angehörige dieser Familie ist Jehuda A., Schreiber und Vorbeter in Venedig, der 1619 starb. Ebenfalls in Venedig lebte der Rabbiner Mose A. Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts. 1527 war er noch am Leben. Man schrieb ihm, jedoch fälschlicherweise, eine Übersetzung des Sch. Ar. ins Spaniolische zu, doch verhielt es sich damit wie folgt: ein spaniolisches Kompendium des Sch. Ar. in hebr. Lettern von einem gewissen Meir erschien u. d. T. „Schulchan ha-Panim" (Mensa de la alma) 1602 in Venedig (eine andere Ausgabe, ebenfalls in hebr. Lettern, Venedig 1713); Mose A. transkribierte nun das Werk in lateinischer Schrift und veröffentlichte es so 1609 in Venedig u. d. T. „Libro del mantenimiento de la alma, traduzido dal hebraico al spagnol". Das Wort „traduzido" (übertragen) hat zu dem erwähnten Irrtum geführt. Die Unterschrift Mose A.s findet sich unter einigen Dezisionen der venezianischen Rabbiner. — Drei Generationen der Familie waren als Drucker tätig. Salomo A. (d. Ä.) überwachte den Druck des sefardischen Siddur, der 1685 in Venedig erschien. Sein Sohn David (der gewöhnlich דוד בן שלמה = דב"ש unterzeichnete) beaufsichtigte in den Jahren 1675–1714 in Venedig den Druck einer Reihe von Büchern, aufgezählt bei Steinschneider, Cat. Bodl. 2869. David A. verfaßte „Kelale ha-Dikduk", eine kurze Grammatik der hebräischen Sprache, die der Bibelausgabe von Venedig s. a. (anscheinend 1665) und mehrmals den Bibelausgaben von Pisa und Livorno vorangedruckt wurde. Auch verfaßte er Glossen zur Mischna und schrieb gegen Maimonides. Seine Aprobationen sind bei Löwenstein, Index Approbationum, 11 verzeichnet. Er besaß cod. Brit. Maj. 882. Sein Testament und ein Klagelied über seinen Tod wurden in dem Werke „Zuf Debasch", Venedig 1714, gedruckt. Er starb am 13. Nissan 5474 (1714). — Sein Sohn Salomo (d. J.) war Korrektor und Verleger in Venedig. Die von ihm korrigierten oder veröffentlichten Werke sind: „Bat Melech" von Simeon Abiob, Venedig 1712; „Leket ha-Omer" (verschiedene Gebete nach dem Ritus von Korfu, ibid. 1718); „Tikkun Schobabim", ibid. 1712; eine Bibelausgabe, ibid 1730. Über seine Approbationen vgl. Löwenstein, ibid. Für die Hochzeit seiner Tochter Jehudit schrieb Sabbatai Marini ein Gedicht (cod. Wien 114, 21).

Jehuda, A.: *Berliner*, Luchot Abanim 23, Nr. 24; Mose, A.: *Cat. Bodl.* 1686–7, 1777; *Ghirondi*, TGJ 233–5; *Mortara*, Indice 3; *Kayserling*, Bibl. Esp. 11; Salomo, A. d. Ä.: *Cat. Bodl.* 3029; David, A.: *Luzzatto*, Prolegomena 60; *Ghirondi*, TGJ 83; *Cat. Bodl.* 857–8, 2798, 2869; *Steinschneider*, Bibliogr. H.: 35; *Mortara*, Indice 3; *Kayserling*, Bibl. Esp. 11; *Margoliouth*, CMBM III, 177; Salomo, A. d. J.: *Cat. Bodl.* 3029; *Mortara*, Indice 3; *Kayserling*, Bibl. Esp. 11–12; *Schwarz*, Cat. Wien 123.

E. U. C.

ALTARAS, JAKOB ISAAK (1786–1873), Großkaufmann und Philantrop, geb. in Aleppo im J. 1786. Er entstammte einer alten spanisch-jüdischen Familie, die nach dem Orient übergesiedelt war und viele Rabbiner unter ihren Angehörigen zählte; sein Vater war ebenfalls Rabbiner. 1806 kam A. nach Marseille, betätigte sich im Schiffbau und im levantinischen Exporthandel, und erwarb ein großes Vermögen. A. war Mitglied der Handelskammer und Präsident des Konsistoriums. Er gründete eine Schule für jüd. Kinder. Auf A.s Kosten wurde in Metz 1845 das apologetische Werk von Isaak Lopes (Lupis) „Kur Mazref ha-Emunot u-Mare ha-Emet", das im 17. Jht. entstanden und handschriftlich von der Familie A. aufbewahrt war, herausgegeben. Das Werk wurde an einzelne Personen verschickt, um der erstarkenden christlichen Missionstätigkeit im Süden, namentlich in Palästina, entgegenzuwirken; es kam nicht in den Buchhandel, so daß es eine große bibliographische Seltenheit ist (ein Exemplar befindet sich im Asiatischen Museum der Leningrader Akademie der Wissenschaften). Die Nachrichten von der schweren Lage der russischen Juden ließen in A. den Plan entstehen, mit Zustimmung der französischen Regierung eine Auswanderung der Juden aus Rußland nach Algerien zu bewerkstelligen. Mit Empfehlungen des französischen Außenministeriums versehen, begab sich A. im Sommer 1846 nach Rußland (über seine Pläne sprach er unterwegs u. a. mit Julius Fürst in Leipzig und Zacharias Frankel in Dresden) und traf Ende August 1846 in Petersburg ein. Er wurde vom Minister des Innern (Perowski) empfangen, der dem Zaren Nikolaus I. berichtete, daß A. „eine solide Persönlichkeit mit großen Mitteln" sei und daß er beabsichtige, an Ort und Stelle die nötigen Informationen einzuziehen, zunächst in Kongreßpolen. A. erhielt ein Einführungsschreiben an Paskiewitsch, den Statthalter von Polen, ging aber vorerst nach Berlin und erwirkte dort Empfehlungen vom französischen Vertreter. In Warschau hatte A. eine Unterredung mit Paskiewitsch, auf Grund deren Staatssekretär Turkul ein Memorandum ausarbeitete, das nach Petersburg abgesandt wurde. Danach erklärte die russische Regierung, daß sie den Juden keine Hindernisse in den Weg legen würde, nach Algerien zu übersiedeln; es dürften aber nur ganze Familien und zwar jeweils hundert auswandern; ausgenommen sollten militärpflichtige junge Leute sein. Die Auswanderer sollten kostenlos Emigrationspässe erhalten und alsdann die russische Staatsangehörigkeit verlieren. Nikolaus I. erklärte sich in einer Resolution vom 19. Okt. 1846 mit dem Memorandum einverstanden. A. verließ Warschau und setzte später die Verhandlungen nicht mehr fort. Die Ursachen sind unbekannt. Im Gegensatz zu Sir Moses Montefiore, der ebenfalls 1846 Rußland besuchte, trat A. nicht in Berührung mit den jüdischen Kreisen, die ihrerseits sehr begierig waren, über A.s Pläne näheres zu erfahren. In der Korrespondenz der Aufklärer M. A. Ginzburg, Benjacob, H. Katzenellenbogen, J. Katzenellenbogen (Schwiegersohn des vorigen), der Brüder Rosenthal, B. Notkins u. a. wurde seine Mission in Rußland mit größtem Interesse verfolgt. Die spärlichen Nachrichten in der Presse waren zumeist ungenau. A. starb hochbetagt (1873) in Aix.

J. Hessen, Jewr. Enz. II (Archivmaterial); *S. M. Ginsburg*, Predtetscha Barona Hirscha, Woschod 1897, XI (auch im Bulletin der Alliance Israélite Universelle 1898); *idem*, Altaras, der Forgenger fun Baron Hirsch, Zukunft (jid.) 1925, Januar, S. 66 ff.; *M. A. Ginzburg*, Debir II; *Leket Amarim*, Beilage zu ha-Meliz 1889, S. 81; *Dubnow*, Die neueste Gesch. d. jüd. Volkes II, 206.

W.

ALTARAS (אלתראס), **SIDI IBN**, karäischer Gelehrter in Kastilien, wirkte vermutlich gegen Ende des 11. Jhts. Nach dem Zeugnisse des R. Abraham Ibn Daud ha-Levi (Sefer ha-Kabbala, ed. Neubauer, Med. Jew. Chr., S. 79, und daraus in „Kizzur Secher Zaddik" des Josef ben Zaddik, ibid. 93) war A. ursprünglich Rabbanite. Er wanderte in seiner Jugend aus seiner kastilischen Heimat nach Palästina aus, wo er Schüler des Karäers Abu al-Faradsch und Anhänger der karäischen Lehre wurde. A. brachte bei seiner Rückkehr nach Andalusien das Buch seines Lehrers mit, beschränkte sich aber nicht darauf, diese Schrift unter den Karäern (es gab solche in Spanien seit langer Zeit, besonders in Toledo und Talavera) zu verbreiten, sondern suchte auch unter den Rabbaniten Anhänger für die karäische Sekte zu gewinnen. Nach A.s Tode setzte seine gelehrte Frau die karäische Glaubenspropaganda fort. Sie wurde von den Karäern „al-Muallima" (die Lehrmeisterin) genannt und als maßgebende Autorität für die religiöse Praxis angesehen. — Welcher karä-

ische Gelehrte in Palästina der Lehrer A.s gewesen ist, ist nicht ganz sicher. Es gab dort nämlich zwei bekannte Karäer, die den Beinamen Abu al-Faradsch führten: den hebr. Grammatiker und Bibelkommentator Abu al-Faradsch Harun ben al-Faradsch (s. d.), Verf. des „Muschtamil", in der ersten Hälfte des 11. Jhts., und Jeschua b. Jehuda (Abu al-Faradsch Furkan ibn Assad), Verf. des „Bereschit rabba" und des „Sefer ha-Arajot", der als Schüler Haruns ibn al-Faradsch gilt und in der zweiten Hälfte des 11. Jhts. lebte. Firkowitsch und Steinschneider neigen dazu, Harun für A.s Lehrer zu halten, die neueren Forscher nehmen jedoch an, daß es sich in dem Bericht Abraham Ibn Dauds um Jeschua b. Jehuda handelt. Die karäische Propaganda A.s und seiner Gattin veranlaßte — wie aus dem Bericht Abraham Ibn Dauds ferner hervorgeht — die Führer der Rabbaniten zu Abwehrmaßnahmen, und ein jüd. Günstling des Königs Alfonso namens Josef Alkabri erwirkte sich die Vollmacht, die Karäer aus den Städten Kastiliens zu vertreiben. Nur eine einzige Stadt wurde ihnen als Aufenthaltsort angewiesen. Alkabri hätte die Karäer sogar töten lassen, wenn er nicht belehrt worden wäre, daß die jüdischen Gerichtshöfe nach Aufhebung der Ordination religionsgesetzlich nicht mehr befugt seien, Todesstrafen zu verhängen. Später erholten sich die Karäer in Spanien von dieser Verfolgung und nahmen den Kampf gegen die Rabbaniten wieder auf, bis Jehuda Ibn Esra um die Mitte des 12. Jhts. ihre endgültige Ausweisung aus den von Rabbaniten bewohnten Gebieten durchsetzte.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 220, II 94, 169ff.; *Fürst*, Kar. II, 166, 194; *Gottlober*, Bikkoret 148; *Graetz* VI³, 79f., 159; *Graetz* (hebr.) IV, 103f., 202; *Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim 7, S. 22f. und 36; *Loeb*, REJ XIX, 206; *Steinschneider*, JQR XI, 624, Nr. 775; *Schreiner*, Studien über Jeschua b. Jehuda, 18. Bericht d. Lehranst. f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin, S. 3 und 88ff.; *Poznański*, Nachgelassene Hss.

M. M. Z.

ALT-BREISACH (Brisaga, Prisacha, Brysach, פרייזך), badische Stadt im Amtsbezirk Freiburg, rechts des Rheins im Breisgau, bis um die Mitte des 18. Jhts. eine der wichtigsten Festungen des Deutschen Reiches, war im 12. Jht. im gemeinschaftlichen Besitz des Kaisers und des Bistums Basel, wechselte die Herren oft, kam 1697 an Österreich und war von da an bald im Besitz von Frankreich, bald in dem von Österreich, bis es 1805 an Baden fiel. — Über die erste Niederlassung von Juden in A. sind keine Nachrichten vorhanden. Erstmalig werden sie erwähnt in einer Urkunde des Abtes von St. Trudpert im J. 1313. Einige Jahrzehnte später, während der Zeit des „schwarzen Todes" (1348), brach dort, nach dem Bericht des Memorbuches, eine furchtbare Judenverfolgung aus, so daß wahrscheinlich viele Jahrhunderte lang keine Juden mehr in A. ansässig waren. Erst im J. 1750 wohnt wieder eine größere Anzahl von Juden dort, die sich für A. um den Sitz der Provinzialsynagoge bewerben „als die Stadt, wo die mehrste, gebildeste und vermögendste Einwohner . . . eine schöne Synagoge, situiert beinah im Mittelpunkt der Provinz". Bis zum Ende des 19. Jhts. war A. Sitz eines Rabbinats. Heute (1928) zählt die jüdische Gemeinde in A., bei einer Gesamtbevölkerung von 4000 Einwohnern, ca. 400 Seelen mit eigener Synagoge und sehr altem, etwa auf das J. 1550 zurückgehendem jüdischem Friedhof.

A. Krieger, Topographisches Wörterbuch des Großherzogtums Baden I (1905); *Hartfelder*, Beiträge zur Gesch. der Stadt Breisach, Zeitschr. für Gesch. d. Oberrheins, Bd. 34; *A. Clorer*, Breisach, Seine Vergangenheit und Gegenwart, Breisach 1883; *Salfeld*, Martyr., p. 284; *E. Maier*, Breisach, in Illustr. Beilage (Nr. 46) zum „Isr. Familienblatt", Hamburg, Nr. 14, 1926.

E. P. L.

ALTDORF (auch Altorf, אלטורף), Stadt östlich von Nürnberg in Mittelfranken, wird unter den Ortschaften genannt, in denen 1298 Judenverfolgungen stattfanden. In der zweiten Hälfte des 17. Jhts. lebte in A. Joh. Christoph Wagenseil (s. d.), dessen neue Edition des „Sefer ha-Nizzachon" (ebenso wie die erste Ausg.) in A. erschienen ist.

Salfeld, Martyr. 271; *Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten II, 197ff.

E. A. E-n.

ALTENBERG, PETER (1859–1919), mit dem bürgerlichen Namen Richard Engländer, deutscher Schriftsteller. A. wurde am 9. März 1859 als Sohn eines Kaufmanns in Wien geboren, studierte Medizin und später Jurisprudenz. Mit 35 Jahren veröffentlichte er seine ersten Skizzen in der Wiener Zeitschrift „Liebelei", die nach wenigen Nummern einging. Von da an schrieb er in rascher Folge eine Reihe von Skizzen, die u. d. T. „Wie ich es sehe" im Jahre 1898 im Verlage S. Fischer erschienen und ihn bald berühmt machten. Ihnen folgten die Werke: „Was der Tag mir zuträgt" (1900), „Prodromos", „Märchen des Lebens", „Sommertage", „Fechsung", „Nachfechsung", „Vita ipsa" und „Mein Lebensabend". In seinen Skizzen schuf A. sich eine ihm eigentümliche Form. Es sind kleine Gedichte in Prosa, Romane von hundert Zeilen, manchmal auch Dramen von einer Seite. Ihre

Grundstimmung ist Mitgefühl mit allem Zarten und Schwachen, mit Kindern, Frauen und Tieren. A. übte auf viele Schriftsteller seiner Generation merklichen Einfluß aus. Am stärksten von ihm abhängig sind drei jüngere Schriftsteller, die ihm persönlich nahe gestanden haben: Stefan Großmann, Karl Krauß und Alfred Polgar. Über die Persönlichkeit A.s unterrichtet am besten das von seinem Freunde Egon Friedell 1921 herausgegebene Altenberg-Buch, das Briefe A.s und Urteile zeitgenössischer Dichter über ihn wiedergibt. Von diesen sind insbesondere Hermann Bahr in Wien und Alfred Kerr in Berlin für A. eingetreten. A. starb am 8. Januar 1919 kurz vor Vollendung des 60. Lebensjahres in Wien. Eine Auswahl seiner Schriften ist auch in hebräischer Übersetzung von Schofmann erschienen.

Egon Friedell, Altenberg-Buch 1921; *Krojanker*, Juden in der deutschen Literatur 1922.

G.-J. J. F.

ALTENKUNDSTADT, JAKOB KOPPEL, genannt R. Koppel Charif (1765–1835), Rabbiner und Leiter einer großen Jeschiba in Verbó (Slowakei). Als Sohn des R. Zebi Hirsch b. Samuel in Altenkundstadt (Bayern) 1765 geboren, besuchte er in seiner Jugend zunächst die Jeschiba des R. Josef Steinhardt (Verfasser der Resp. „Sichron Jossef") in Fürth; später wurde er Lieblingsschüler R. Ezechiel Landaus in Prag. A., ein Zeitgenosse des R. Mose Sofer, mit dem er in halachischem Briefwechsel stand, war in Ungarn als der „Scharfsinnige" bekannt und bildete als Rabbiner in Verbó, wo er 45 Jahre lang tätig war, eine große Anzahl von Schülern heran. Von diesen sind zu nennen: R. Ascher Anschel Jungreis, der „Csengerer Rebbe", Verf. der talmudischen Novellen „Menuchat Ascher" (M.-Sziget 1876; Munkács 1911); R. Isaak Aaron Landsberg, Rabbiner in Großwardein; R. Abraham Zwebner (Schag), Rabbiner in Kobersdorf, Verfasser der Responsen „Ohel Abraham" (Jerusalem 1886); R. Joel Ungar in Paks, Verfasser der Responsen שו"ת ריב"א (Paks 1889); R. David Schick in Tokaj. A. schrieb Novellen zum Traktat Chullin, die unter dem Titel „Chiddusche Jabez" nach seinem Tode mit Approbation von R. Mose Sofer erschienen sind (Preßburg 1837). Der Herausgeber, sein jüngster Sohn Abraham Ezechiel, nachmaliger Rabbiner in Bánovce (Slowakei) teilt in der Vorrede mit, daß A. Novellen zum ganzen Talmud hinterlassen habe. Ein großer Teil davon ist aber später einem Brande zum Opfer gefallen. Von dem erhaltenen Rest der Handschriften A.s ist bisher nichts veröffentlicht worden. A. starb am 21. Kislew 5596 (12. Dez. 1835). Seine Frau war die Tochter des Gemeindevorstehers Josef Pessel in Stampfen (Stupava). Er hinterließ außer dem genannten Sohne Abraham Ezechiel noch vier Söhne und ebensoviele Töchter, die den Familiennamen „Reich" annahmen. Die Söhne Ezechiels sind: Oberrabbiner Koppel Reich, gegenwärtig der älteste orthodoxe Rabbiner Ungarns, vorher gleichfalls Rabbiner in Verbó, seit 1899 in Budapest; Oberrabbiner Wilhelm Reich in Baden bei Wien; Rabbi Mose Reich, Nachfolger seines Vaters in Bánovce, und der im Jahre 1923 verstorbene Chajim Löb Reich, Rabbiner in Wien. Die einzige Tochter von A.s Sohn Ezechiel, Rebekka Chaila (gest. 1919), heiratete den Rabbiner Bär Duschinsky (gest. in Budapest 1922) in Namesto (Slowakei), dessen Sohn eine Biographie seines Urgroßvaters A. unter dem Titel „Toledot Jakob" veröffentlicht hat. Von den Nachkommen A.s wirkten viele als Rabbiner in österreichischen und ungarischen Gemeinden.

Mose Sofer, Resp. zu Or. Ch. 153, Eb. Haes. 17 und 24, Chosch. M. 189; *Cat. Bodl.*, Col. 1180; *Benjacob*, S. 178, Nr. 338; *Loewenstein*, Index Approb. p. 11; *Walden* II, 29; *Schwarz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar I, 8, 68, 133; *C. Duschinsky*, Toledot Jakob (London 1918).

W. C. D.

ALTER s. Lebensalter.

ALTER DO CHÃO, Stadt in Portugal, Distrikt Portalegre. Die jüdische Gemeinde von A. wird in einer Steuerliste des 15. Jhts. erwähnt.

Kayserling, Gesch. der Juden in Portugal, S. 57.

W. F. B.

ALTER, ISAAK MEIR BEN ISRAEL, Talmudist und Kabbalist, Begründer der „Gerer" Zaddikimdynastie (in Góra-Kalwarja), lebte zu Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jhts. A., der in Góra-Kalwarja geboren wurde, brachte den größten Teil seines Lebens in Warschau zu und kehrte erst im Alter nach Góra zurück. Schon mit 17 Jahren verfaßte er Novellen zu einigen Traktaten des Talmud, und nicht viel später galt er in der gelehrten Welt als so bedeutend, daß man aus verschiedenen Ländern halachische Fragen an ihn richtete. Er stand mit den meisten bedeutenden Rabbinern seiner Zeit in Briefwechsel. In den Responsen „Noda bi-Schearim" (Warschau 1859) des Dob Berusch Aschkenasi ist ein Responsum von A. veröffentlicht. A. zählt zu den Schülern des „Maggids" Israel von Kosnitz, des Simcha Bunem von Przysucha und des Menachem Mendel von Kock. A. zeichnet sich unter den chassidischen Zaddikim durch seine hervorragenden halachischen Kenntnisse aus. Er verfaßte: 1. Responsen mit Novellen

zu Chullin (Józefów 1866); 2. Novellen zum Sch. Ar., Choschen Mischpat, Warschau 1870/71; 3. Novellen zu Ketubot und Kidduschin (ibid. 1875); 4. Novellen zu Gittin, Sch. Ar., Eben ha-Eser und über die Reihenfolge der Toraabschnitte (ibid. 1877); 5. Novellen zu Baba Kamma und Baba Mezia (ibid. 1880); andere halachische Werke A.s blieben ungedruckt. Gegen die Haskala eiferte er in zwei Gedichten (s. Derech Zaddikim, Piotrków 1912). Er starb am 23. Adar 5626 (1866).

Walden I, 1, 1, י, 305, מ, 53; II, נ, 11, ת, 91; *Sch. Jewnin*, Nachalat Olamin 35–36 (Warschau 1882); *Chones*, Toledot ha-Possekim 252; *Kandel* in Kwartalnik hist. Zydów w Polsce I (1912), 131–136.

K. S. A. H.

ALTERSVERSORGUNG s. Wohltätigkeit.

ALTERTÜMER, JÜDISCHE s. Archäologie.

ÄLTESTE. Die Institution der Ältesten geht sicherlich auf die vorkanaanäische Zeit zurück, wo die Israeliten noch ein Nomadenleben führten und auf einer verhältnismäßig primitiven Stufe der sozialen Kultur standen. Damals wurden in allen schwierigen Fällen die Ältesten des Stammes um Rat angegangen, da sie allein, auf ihre Erfahrung und Tradition gestützt, wertvollen Rat erteilen konnten. Indessen sind es nicht alle alten Leute des Volkes, die an den Versammlungen der Ältesten teilnehmen; beispielsweise in den Moseerzählungen ist in der Regel von „siebenzig von den Ältesten Israels" die Rede (Ex. 24, 1, 9; Num. 11, 16–30), die ihm als Beirat zur Seite stehen. Diese Zahl scheint von altersher in Israel die Normalzahl für die Mitglieder der Ältestenversammlungen gewesen zu sein (vgl. Ex. 8, 11; Richt. 8, 14; 9, 2). Dem Rat der Alten gehörten nur die angesehensten Leute des Stammes an, die als Führer ihrer Geschlechter in ihm vertreten waren. Dafür spricht vor allem der häufig wiederkehrende Terminus ראשי האבות (Familienhäupter), die doch wohl den זקנים (Ältesten) gleichzusetzen sind. In Israel wie auch anderswo entwickelte sich im Laufe der Zeit der Rat der Alten zu einer Staatsinstitution, wobei nicht mehr das Alter, sondern die Stellung der Mitglieder den Ausschlag gab. In der Richterzeit stehen die Ältesten dem aufkommenden Königtum, das sich ursprünglich auf die niederen Volksschichten stützte (vgl. Richt. 9, 4, 7–15; 11, 3), feindlich gegenüber, und die Versuche zur Einführung desselben stoßen dauernd auf ihren Widerstand (Gideon, Richt. 8, 4–17; Abimelech, ibid. 9; Jiftach ibid. 11, 7). Ebenso stehen die Ältesten in schroffem Gegensatz zur Volksversammlung, die besonders seit den Tagen Elijahus und Elischas ein dominierender Faktor im Staatsleben Israels geworden war. Einen Widerhall dieser politischen Gegensätze dürfte man in den verschiedenen Versionen der Moseerzählungen erblicken: so wird nach einer Version der Sinaibund in Anwesenheit und unter aktiver Teilnahme des gesamten Volkes geschlossen (Ex. 24, 3–8), nach einer zweiten Version hingegen nur in Anwesenheit der siebenzig Ältesten, die wohl im Namen des Volkes die Bundesschließung vollziehen (Ex. 24, 9–11). Auf ähnliche Weise werden die verschiedenen Rezensionen über die Einsetzung der Richter durch Mose (Ez. 18, 21: „tüchtige Leute aus dem Volke"; Num. 11, 16–30: „Älteste") zu erklären sein. — Durch die Einführung des Königtums in Israel wie auch durch die steigende Hineinbeziehung des Volkes in das Staatsleben wurden die Ältesten immer mehr zurückgedrängt und ihre Befugnisse eingeschränkt.

Neben den Ältesten des Gesamtvolkes (זקני העם) oder, wie sie auch manchmal genannt werden, den Ältesten Israels (זקני ישראל) sind noch die Ältesten der Lokalgemeinden zu erwähnen (זקני העיר). Auch hier waren es nur die angesehenen Geschlechter, die im Rat der Alten (מושב זקנים) vertreten waren. Ihre Funktion bestand gleichfalls vornehmlich in der Rechtsprechung. Neben ihnen stehen auch hier die königlichen Beamten, die demokratischen Richter, die vom Volke gewählt werden (Deut. 1, 15; 16, 18), und die Volksversammlung. Wie diese verschiedenen Institutionen sich zueinander verhielten, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Das Deut., dessen Gesetzgebung im allgemeinen die Rechte der Ältesten zugunsten der Richter eingeschränkt hat, beließ jenen die Entscheidung in Familiensachen, wie bei Züchtigung des ungeratenen Sohnes (21, 18), bei Verleumdungen der Ehefrau (22, 13–21), bei Verweigerung der Leviratsehe (25, 5–10) wie auch bei der Blutrache (19, 11–13; 21, 1–9). In exilischer und nachexilischer Zeit erfuhr mit dem Wiederaufleben der Geschlechtsverfassung, die infolge der Vernichtung des selbständigen Staates eintrat, auch die Macht der Ältesten eine Stärkung; so begegnen sie uns bei Ezechiel in der Institution der „Vertreter der Verbannten" (8, 1; 14, 1; 20, 1); ebenso stehen in persischer Zeit an der Spitze der Judenschaft die „Ältesten der Juden" (שבי יהדיא Esra 5, 5; 6, 7), die mit dem persischen Statthalter, offenbar als offiziell anerkannte Instanz, verhandeln. Daneben finden wir aber auch hier die Richter der Lokalgemeinden (זקני עיר ועיר ושפטיה Esra 10, 14) und die Volksversammlung als höchste gesetzgeberische Körperschaft.

Seesemann, Die Ältesten im A. T.; *Benzinger*, Älteste, PRE³ I, S. 224ff.; *Ed. Meyer*, Entstehung des Judentums, S. 132ff.

M. S. A. Me.

ÄLTESTE VON ... Neben der in Mischna und Talmud vorkommenden allgemeinen Bezeichnung „Ältester" (זקן, im Talmud סבא) für einen Gelehrten, der Autorität besitzt, gibt es in den Baraitot und im Talmud einige bestimmte Gelehrtengruppen, die als „die Ältesten von . . .", unter entsprechender Ergänzung, erwähnt sind (זקני . . . bzw. סבי ד . . .):

A. In der Mischnaperiode:

1. Ä. von Betera (זקני בתירה), die nach Schemaja und Abtalion Vorsitzende des Synedrions zu Jerusalem wurden (Anfang der christl. Zeitrechnung); sie traten dann ihre Würde an Hillel ab, als sie seine Überlegenheit in der Gesetzeskunde erkannten (j. Pes. VI, 33a; j. Kil. IX, 32b; Tossef. Sanh. VII, dort: Ä. von Betora [זקני בתורה]). In anderen Quellen (Pes. 66a; Ab R. N. XXXVII) heißen sie: die Söhne Betera (בני בתירה). Die Vokalisierung Betera ist die traditionelle, und man hält es für einen Familiennamen. Krochmal (More Nebuche ha-Seman X), Graetz (III, 199) und andere wollen Bathyra lesen und nehmen an, daß es sich dabei um die batanäische Stadt handelt, in der Herodes babylonische Juden angesiedelt hat. Aus dieser Stadt soll Herodes die Ältesten als Vorsitzende des Synedrions berufen haben.

2. Ä. von Galiläa (זקני הגליל), der 4. und 5. Tannaitengeneration zugehörig, in der zweiten Hälfte des 2. Jhts. (j. Mo. Kat. III, 81d, wiederholt j. Ned. IX, 41b), zu denen wohl auch R. Simeon b. Eleasar gezählt wurde. Die Religionsverfolgungen in Palästina hatten das Torastudium nahezu unterbunden; wie nun der römische Druck nachzulassen begann, folgten die Ä. von Galiläa dem Ruf des Kollegiums der Schüler R. Akibas nach Uscha, wo sie mit ihnen gemeinsam an der Erneuerung und Verbreitung der Gesetzeskunde mitarbeiteten (Cant. r. 2, 16).

B. Aus der Amoräerperiode sind genannt:

I. In Palästina: Ä. des Südens (זקני דרום), wahrscheinlich die Gelehrtenzentren von Lydda, wirkten in der 1. und 2. Generation, zu Anfang des 3. Jhts. (Jeb. 45a); in ihrem Namen tradiert R. Josua b. Levi (Chul. 132b, nach einer LA zählt dieser selbst zu den Ä. des Südens); R. Simeon b. Lakisch widerlegt ihre Meinung in einer halachischen Frage (Seb. 22a).

II. In Babylonien werden erwähnt: 1. Älteste des Lehrhauses Rabs (סבי דבי רב, B. Kam. 75a), in der 2. und 3. Generation der Amoräer (zweite Hälfte des 3. Jhts.). Nach Raschi ist mit den Ä. des Lehrhauses Rabs das Oberhaupt des suranischen Lehrhauses, R. Huna, gemeint; Raschbam meint (in Anlehnung an Sanh. 17b), daß unter dieser Bezeichnung R. Hamnuna zu verstehen ist (vgl. die Randnoten zu Raschi sowie Tossef. l. c.). 2. Ä. von Sura (סבי דסורא); mit dieser Bezeichnung sind R. Huna (aus der 2. Generation) und R. Chisda (aus der 3. Generation) gemeint (Sanh. 17b), die nacheinander die Würde des Oberhauptes im suranischen Lehrhaus inne hatten. 3. Ä. von Pumbedita (סבי דפומבדיתא), womit R. Jehuda (b. Ezechiel) und R. Ena aus der 2–3. Generation, in der zweiten Hälfte des 3. Jhts. bezeichnet werden (Sanh. 17b.). Raschi (zu Erub. 79b) fügt noch kommentierend hinzu, daß unter den Ä. aus Pumbedita R. Jehuda und sein Lehrhaus (= dessen führende Schüler) zu verstehen seien. Offenbar will Raschi damit die Schwierigkeit beseitigen, daß (in Erub. ibid. 80a; Ab. Sar. 48a) der Amoräer Ammemar, der etwa 100 Jahre nach R. Jehuda lebte, Aussprüche wiedergibt, die er von den Ä. aus Pumbedita persönlich gehört hätte (s. Ammemar). 4. Ä. von Hagronja (סבי דהגרוניא), die als Übermittler einer Baraita erwähnt werden (Sab. 11a); wahrscheinlich wirkten sie zur Zeit des R. Adda b. Ahaba, in der 2. Generation. 5. Ä. von Nesunja (סבי דנזוניא), Zeitgenossen des R. Chisda (Kid. 25a), in der 3. Generation. 6. Ä. von Mata Mechasja (סבי דמתא מחסיא), in der Zeit des R. Aschi, der Aussprüche von ihnen übermittelt (B. Mez. 68a); diese wirkten demnach um 400 p.

M. G. D. J. B.

ALTKIRCH, Stadt im Elsaß, ehemalige Hauptstadt des Sundgaues, an der Eisenbahnlinie Mühlhausen–Belfort. Das Mainzer Memorbuch verzeichnet Alkilch (אלקילכיא) unter den elsässischen Ortschaften, deren jüd. Bevölkerung 1336–1338 unter den Verfolgungen Armleders und 1349 während des „schwarzen Todes" zu leiden hatte. Bis in das 17. Jht. hinein scheint A. nicht mehr von Juden bewohnt gewesen zu sein. Im 17. Jht. wohnten noch immer keine Juden in A. selbst, dagegen in den zum Amt A. gehörenden Dörfern: Fröningen, Zillisheim, Lumschweiler, Dornach, Hagenbach und Hirsingen. Die Gründung der jetzigen Gemeinde fällt vermutlich in den Anfang des 19. Jhts. 1838 gab es in A. 254 jüd. Seelen. Zehn Jahre später kam es dort zuerst zu Krawallen gegen die Juden. 1844 wurde das Rabbinat errichtet. Der Friedhof wurde 1864 angelegt; vorher wurden die Toten in Hegenheim bestattet. Zeitweilig gewährte der Staat, bzw. die Stadt, der jüd. Gemeinde einen Zuschuß zur Erhaltung

ihrer 1870 gegründeten Schule; zu einer Kommunalisierung derselben ist es aber niemals gekommen. Von Rabbinern sind zu nennen: Kaufmann Weil, Naftali Lévy und Simeon Auscher.

Claus, Histor.-topogr. Wörterbuch des Elsaß 25; *M. Ginsburger*, Die Juden in Basel 347–8; *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* V, 197; *Salfeld*, Martyr. 240, 253; *A. Nordmann*, Der isr. Friedhof in Hegenheim 20f.; *Straßburger Isr. Wochenschr.* 1910, Nr. 18.

W. M. Gi.

ALTMAN, NATHAN, Maler und Bildhauer, geb. 1889 in Winniza (Ukraina), besuchte 1901–1907 die Kunstschule in Odessa, wo er bei Kostandi arbeitete, ging 1910 nach Paris, 1912 nach Petersburg. A.s frühere Arbeiten: „Die Dame auf dem Balkon" 1906, „Das Porträt der Großmutter" 1908, die Selbstporträts von 1911 und 1912 sind impressionistisch. Später geriet er unter den Einfluß des Kubismus. In seinen 1914 entstandenen ornamentalen Zeichnungen mit italienischem Stift und Tusche, die für eine Bibelillustration bestimmt waren, verwertete A. die alten Bilderstoffe und formalen Motive der jüd. Volkskunst, und zwar führte er sie auf ihre konstruktiven Grundformen zurück, ohne die krausen Schmuckformen des 17. und 18. Jhts. dabei zu opfern. Dieselbe ausgleichende Tendenz in der Behandlung des Darstellerischen und der Stilforderungen der Zeit verraten auch seine Bildnisse: „Porträt der Frau Dobytschina", „Porträt der Dichterin Achmatoff" (1914) „Porträt des Dr. Pasmanik" und die Plastik „Kopf eines jungen Juden" (1916). A. stellte in der Petersburger Künstlervereinigung „Mir Iskusstwa" aus. Nach 1917 betätigte sich A. im revolutionären Plakat, in der Straßenausschmückung für Volksveranstaltungen, in der agitatorischen Denkmalskunst und in der Bühnengestaltung. Er verwertete in der Dekoration des Uritzkiplatzes in Leningrad für die erste Jahresfeier der Oktoberrevolution abstrakte Kompositionen von geometrischen Volumen und Farbflächen und verherrlichte in seinen Plakaten des J. 1921 die Faktur unedler Stoffe, wie: Kohle, Emaille, Pappe, Sägespäne, Lack, um deren industrielle Bedeutung auch ästhetisch zu begründen. In seinen Bildnissen aus dieser Zeit, wie „Der Matrose" (1920), und den Büsten von Lenin und Lunatscharski strebt A. vor allem Naturtreue an. 1921 siedelte A. nach Moskau über, wo er im selben Jahr die Bühnenbilder des „Dibbuk" von Anski (s. d.) für das Hebräische Theater „ha-Bima" und des Mysteriums „Buff" von Majakowski für die Aufführung im Staatszirkus schuf. Die Dekorationen zu „Uriel Acosta" von Gutzkow (1922), zum „Zehnten Gebote" nach dem Drama Goldfadens, zu den „Kinderheimen" von Wiewiurka, zu „Troidec" von Jules Romains (1927) sind von A. für das jüdische Staatstheater in Moskau geschaffen worden. A. schuf ferner das Denkmal für Röntgen in Leningrad, die Basreliefs mit Darstellungen von Chalturin und Lunatscharski, Briefmarkenentwürfe, Verlagszeichen, Buchdeckelzeichnungen. Er stellte 1923 in der russischen Ausstellung in Berlin aus und erhielt die goldene Medaille auf der „Exposition des Arts décoratifs" in Paris 1925. A. war Mitbegründer der Jüdischen Gesellschaft zur Förderung der Kunst in Petersburg im Jahre 1914. Er ist seit 1918 Mitglied des Kollegiums der Sektion für bildende Künste am Kommissariat für Volksbildung. Die Museen in Leningrad und Moskau besitzen viele Arbeiten von A.

A. M. Efros, Portret Altmana (russ.) 1922; *Berlewi*, Jüdische Künstler in der modernen russischen Kunst, Rimmon, Heft 3 (hebräisch) und Milgrojm, Heft 3 (jiddisch) 1923; *Max Osborn*, Die Jüdische Graphik von Nathan Altman, Berlin 1923; *Nathan Altman*, Wie ich Lenin modellierte, Querschnittbuch, Berlin 1923; *B. Aronson*, Die moderne jüdische Graphik, Berlin 1924 (russisch); *B. Arwatoff*, N. Altman 1924 (russisch); *Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija* 1926, II; *L. Lozowick*, The Art of Nathan Altman, The Menorah Journal 1926, February.

R. W. B.

ALTMANN, AARON, Maler, geb. 28. Okt. 1872 zu San Francisco. 1890 erhielt er in San Francisco die Alvord-Medaille; 1893–1894 studierte er in der Académie Julian in Paris, sodann bei Leon Jerome und auf der Akademie in Paris bis 1897. Seitdem lebt er in San Francisco und stellt abwechselnd im Pariser Salon, im Münchener Glaspalast und in San Francisco aus. Seit 1918 ist er Lehrer an den Public Schools in San Francisco.

O.-S. S.

ALTMANN, BORIS, gehört der ersten Generation jiddischer Schauspieler in Rußland an, die Goldfadens Dramen popularisiert haben. Er begann als Bänkelsänger (sog. „Brodyer Sänger") in Odessaer Weinkellern, schloß sich 1879 der jiddischen Theatergruppe der Direktoren Rosenberg-Spiwakowski an und war auf der jiddischen Bühne längere Zeit tätig.

B. Gorin, Gesch. vun jidd. Theater I, 205.

I. Sch.

ALTMANN, SAMUEL P., Nationalökonom, geb. 27. Juni 1878 in Berlin; bis 1908 wissenschaftlicher Beamter der Handelskammer Frankfurt a. M., seit 1909 Professor in Mannheim, seit 1910 auch in Heidelberg. A. verfaßte u. a.:

„Studien zur Lehre vom Geldwert“ 1906; „Zur deutschen Geldlehre im 19. Jahrhundert“ 1908 (in der Festgabe für Schmoller); „Finanzwissenschaft“ 1910. Er ist Mitarbeiter des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften.

G.-J. F. M.

ALTNEUSCHUL IN PRAG s. Prag.

ALTOFEN (אובן ישן), jetzt der 3. Bezirk von Budapest. Die älteste Urkunde, die die Anwesenheit von Juden in A. bezeugt, stammt

Synagoge zu Altofen

aus dem J. 1349. Im 15. Jht. bildeten sie schon eine Gemeinde, die aber 1526 durch die Kriegswirren zugrunde ging. Erst 1712 sind wieder Juden in A. anzutreffen; der Konskriptionsbogen aus diesem Jahre zählt 24 Familien (88 Seelen) auf. Sie stammten meist aus Böhmen und Mähren, aber auch viele der aus Ofen vertriebenen Juden ließen sich in A. nieder. Sie standen unter dem Schutz des Grafen Zichy und waren gegen Entrichtung des vorgeschriebenen Schutzgeldes vor der Willkür der Behörden geschützt. In A. gab es kein Ghetto. Die Juden wohnten als Mieter bei anderen zerstreut in der Stadt. 1737 gab es dort 43 Familien (198 Seelen). Sie erwarben damals Boden für einen Friedhof und bauten 1738 die erste Synagoge. 1745 verloren sie ihren ersten Rabbiner Issachar Bär b. Jehuda Oppenheim aus Boskowitz. 1749 bezahlte die Gemeinde in A. an Toleranztaxe 340 Gulden. 1752 zählte sie 52 Familien und konnte einen Rabbiner, R. Natan b. Matitjahu Günsburg, ferner einen Dajjan und zwei hebr. Lehrer unterhalten. 1765 erneuerte die Gemeinde ihren Vertrag mit der Gräfin Zichy, und 1766 übernahm die Kammer ihren Schutz unter denselben Bedingungen. Um 1770 wurde die Chewra Kadischa in A. gegründet und 1780 unter deren Verwaltung ein jüd. Hospital eröffnet. Nach 1786 wirkte R. Isaak Kittsee als Rabbiner. 1784 eröffnete die Gemeinde eine öffentliche Volksschule, die erste weltliche jüd. Schule in Ungarn. 1787 wohnten schon 320 Familien in A. Es wurden neue Gemeindestatuten geschaffen nach dem Vorbild der Gemeinde Ofen. 1789 wurde R. Mose b. Jehuda Münz, Verf. der Responsensammlung שו"ת מהר"ם מינץ (Prag 1827), zum Rabbiner gewählt. 1794 wurde er zum Komitatsrabbiner ernannt; es unterstand ihm auch die Gemeinde in Pest, und er bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tode (1831). Er approbierte 1803 die Erstlingsschrift Aaron Chorins „Emek ha-Schawe“. Als aber Chorin sich späterhin offen für weitgehende Reformen aussprach, trat Münz im Verein mit den anderen rabbinischen Autoritäten des Landes entschieden gegen ihn auf. Die Gemeinde Pest, in der die reformatorische Richtung viele Anhänger zählte, wollte daraufhin Münz nicht mehr als ihren Rabbiner anerkennen. Die Gemeinde in A. blühte unter Münz' Leitung auf. 1794 zählte sie 382 Familien, die seit 1790 in eigenen Häusern wohnen durften. 1838 wurde R. Zebi Hirsch Heller, früher Rabbiner in Brody, Bonyhád und Ungvár, Verf. der talmudischen Novellen „Tib Gittin“ (Przemyśl 1876) und der gleichnamigen Responsensammlung (Krakau 1880–89), zum Rabbiner nach A. berufen, er starb aber noch im selben Jahre. Nach seinem Tode blieb das Rabbinat in A. 27 Jahre vakant. Von der Überschwemmungskatastrophe im J. 1838 wurden auch die Juden schwer betroffen; in der Nacht, wo das Unglück geschah, fanden sie in der reformierten Kirche Aufnahme. Von 1861–1880 wirkte in A. Rabbiner Markus Hirsch, der spätere Oberrabbiner von Prag und Hamburg. In A. entstanden die ersten und größten Fabriken des Landes, deren Gründer Juden waren. Das kulturelle Leben konzentrierte sich aber immer mehr in der aufblühenden Schwesterstadt Pest, und so trat auch die jüd. Gemeinde A. in den Hintergrund. In letzter Zeit wirkten in A. als Rabbiner Julius Klein (1887–1895), Elias Adler (1896–1907),

Julius Wellesz (1910–1915) und Ignaz Schreiber (1919–1922), der im jugendlichen Alter verunglückt ist.

Alex. Büchler, Die Gesch. der Juden in Budapest; *Grünwald*, Korot ha-Tora weha-Emuna be-Ungaria; *J. Bató*, Altofen (Óbuda) in Magyar Zsidó Szemle, Jgg. 1899, 1901—03; *Abr. Singer*, Gesch. der jüd. Gemeinden u. Rabb. in Ungarn (Handschr.); *Magyar Zsidó Szemle* XXIII, 146 ff.

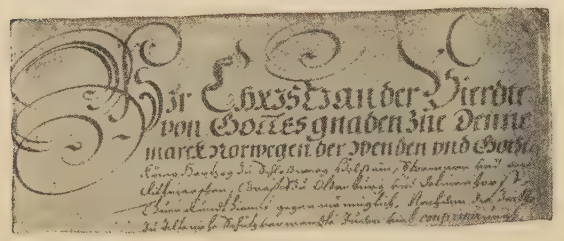
W. L. S.

ALTONA (אלטונא), Stadt in der preußischen Provinz Schleswig-Holstein, unmittelbar an Hamburg grenzend. Die jüd. Gemeinde in A. erlangte besondere Bedeutung im 18. Jht. als Vorort der Dreigemeinden A., Hamburg und Wandsbek (nach den Anfangsbuchstaben אַהו genannt), und durch den Emden-Eibeschütz-Streit. Es gab in A. bis in die zweite Hälfte des 18. Jhts. neben der aschkenasischen eine portugiesische Gemeinde. 1611 erwarben die portugiesischen Juden Hamburgs, da man dort keine Juden beerdigen durfte, hier ein Grundstück zu einem Friedhof, der noch heute besteht (Königstraße). Mitte des 17. Jhts. gab es bereits mehrere portugiesische Familien in A., 1703 ließen sich dort 13 portugiesische Familien aus Hamburg nieder, die eine Gemeinde, zuerst unter dem Namen „Bet Jakob ha-Katan", später „Newe Schalom", gründeten. 1770 wurde eine Synagoge erbaut, 1787 wurde die Gemeinde, die sich nicht recht entwickelt hatte und als Zweiggemeinde der Hamburger portugiesischen Gemeinde galt, aufgelöst. — Aschkenasische Juden tauchten in A. Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jhts. auf (sie hatten 1582 Boden für den Friedhof in Ottensen erworben). Sie erhielten am 1. Aug. 1641 von König Christian IV. von Dänemark die offizielle

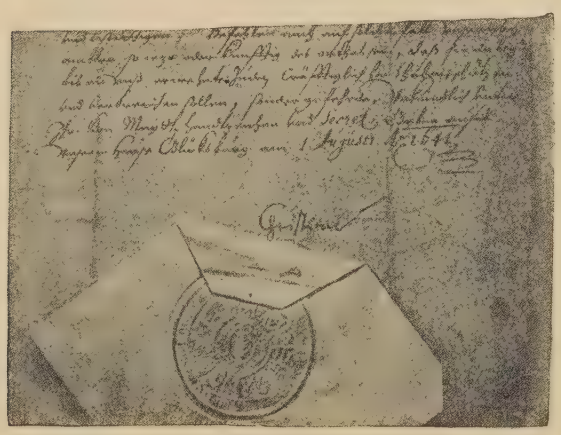
Friedhof der sefardischen Gemeinde in Altona

Genehmigung zur Gründung einer Gemeinde und zum Bau einer Synagoge. Kurz darauf vereinigten sich die Juden in A. mit denen in Hamburg und Wandsbek zu einer Gemeinde, die den R. David b. Menachem ha-Kohen aus Hanau um 1645 zum Rabbiner wählte; dieser war vorher in Friesland tätig gewesen und wird von der Glückel von Hameln als „ein Großer des Zeitalters" bezeichnet. In den 60er Jahren des 17. Jhts. trennten sich die Gemeinden von A. und Hamburg, doch kam 1671 ihre Wiedervereinigung (auch mit Wandsbek) zustande. R. Hillel b. Naftali Herz aus Wilna, Verf. des „Bet Hillel", wurde zum Oberrabbiner gewählt. Die Institution der „Dreigemeinden"

blieb bis 1811 erhalten, wo Hamburg während der französischen Okkupation eine besondere Gemeinde bilden mußte. Der Oberrabbiner der Dreigemeinden hatte seinen Sitz in A. und übte die Gerichtsbarkeit über die aschkenasischen Juden in den drei Gemeinden und im Herzogtum Holstein aus. Folgende Oberrabbiner, darunter bekannte talmudische Autoritäten, wirkten in den Dreigemeinden: R. Meschullam Salman Neumark Mirels (1680–1706); R. Zebi Aschkenasi oder Chacham Zebi (1707–1709); R. Mose Rothen-



Präambel



Unterschrift und Siegel

Privileg des dänischen Königs Christian IV. an die Juden Altonas (1641)

burg; R. Ezechiel Katzenellenbogen, der Verfasser des „Kenesset Jecheskel" (1713–49); R. Jonathan Eibeschütz (1750–64); Isaak ha-Levi Hurwitz (1765–67); R. David b. Jehuda Löb Berlin (1768–71); R. Rafael ha-Kohen, der Großvater Gabriel Riessers (1776–1799), er trat von seinem Amte infolge eines Konfliktes mit der Regierung zurück, die sein Bannrecht nicht anerkennen wollte; R. Noah Chajim Zebi Berlin (1799–1802) und R. Zebi Hirsch Samosz, der letzte Oberrabbiner der Dreigemeinden (1802–07). Als Privatgelehrter lebte im 18. Jht. in A. Jakob Emden, Sohn des Chacham Zebi, welcher Jonathan Eibeschütz der Zugehörigkeit zur Sekte des Sabbatai Zebi verdächtigte.

Die Juden A.s waren im 17. und 18. Jht. im Handel und Schiffbau tätig, wozu sie auf Grund besonderer Privilegien der dänischen Könige (A. gehörte bis 1864 zu Dänemark und hatte während dieser Zeit jüd. Gerichtsbarkeit) berechtigt waren. Die Hamburger Juden, die keine derartigen Privilegien hatten, wandten sich nach A., um dort Schiffbau zu betreiben. Der Aufschwung des Altonaer Walfischfanges im 18. Jht. wird der Tätigkeit der Juden auf dem Gebiet des Schiffbaus zugeschrieben. — Im 19. Jht. wurde das Rabbinat in A. nach der Auflösung der Dreigemeinde von Akiba Wertheimer (1816–35), Jakob Ettlinger (1835–71), der durch seine halachischen Werke und seine Lehrtätigkeit den Ruf A.s aufrecht erhielt, Loeb (1873–92) und Lerner (1894–1926) versehen. Die Synagoge A.s wurde 1711 durch eine Feuersbrunst eingeäschert und 1713 wieder errichtet. A. besitzt ferner die „Chacham Zebi-Klaus", die Klaus der Sumbelstiftung (1853 von dem Sohne eines jüd. marokkanischen Ministers gegründet), eine Talmud-Toraschule, ein Waisenhaus und ein Altersheim. Der Friedhof in der Königstraße wurde 1660 eröffnet; der jetzt benutzte liegt in Bahrenfeld. 1867 gab es in A. 2350 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 50 000, im Jahre 1900 ca. 2000 (150 000) und 1925 ca. 5000 (186 000).

E. Duckes, Iwah (אוה) le-Moschab; *idem,* Chachme AHW; *Grunwald,* Portugiesengräber; *idem,* Hamburgs deutsche Juden; *Victor,* Die Emanzipation d. Juden in Schleswig-Holstein; *Baasch,* Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Seeschiffbaues (1899); *Handbuch der jüd. Gemeindeverwaltung* 1924/25.

E. M. G—d.

ALTOONA, Stadt in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, im Staate Pennsylvania. Die jüd. Bevölkerung A.s wurde im J. 1918 auf 1000 geschätzt. Im J. 1925 betrug die Gesamtbevölkerung 66 148; über die Zahl der Juden lagen keine Angaben vor. Es gibt in A. ein Jewish Community Centre und eine Young Women's Hebrew Association. Jüngst ist hier eine Federation of Jewish Charities eröffnet worden.

Amer. Jew. Year Book 5687.

W.

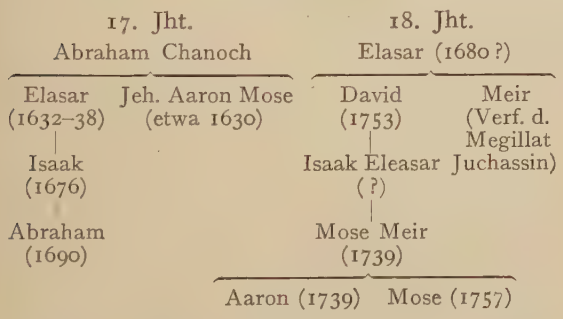
ALTRUISMUS s. NÄCHSTENLIEBE.

ALTSCHEWSK, Stadt in der ukrainischen Sowjetrepublik im Kreise Lugansk. Im J. 1920 wurden in A. 1117 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 12 570 (8,9%) gezählt.

W.

ALTSCHUL (Altschueler, auch Perles), seit fünf Jahrhunderten Name verschiedener jüdischer Familien in Deutschland. Ob diese einzelnen Familien untereinander verwandt sind, ist nicht mehr nachzuweisen, sie scheinen aber einen gemeinsamen Ursprung zu haben. Die älteste von ihnen führt den Namen „Alt-Schul" und hat

ihren Sitz in Prag (Böhmen). Die Transkription des Namens in zwei gesonderten Worten אלט-שול oder אלט-שולר oder auch die Abbreviation א"ש, die übrigens zu manchen Irrtümern Anlaß gegeben hat, ist auf den Namen der alten Prager Synagoge „Altschul" (so genannt zum Unterschiede von der „Neuschul") zurückzuführen, und die ältesten Träger dieses Namens wurden wahrscheinlich darum so genannt, weil sie sich besonders um diese Synagoge verdient gemacht hatten. Allgemein wird angenommen, daß als erster ein Nachkomme eines provenzalischen Flüchtlings, der sich Anfang des 14. Jhts. in Prag niederließ, diesen Namen geführt hat. Prag blieb auch jahrhundertelang der Hauptsitz der Familie A. Nachdem 1542 die Juden aus Prag vertrieben worden waren, zerstreuten sich die Mitglieder der Familie A. in Polen, Litauen, Rußland, Italien. So sollen z. B. R. Mose Riwkes, der Verfasser des „Beer ha-Gola" sowie der Gaon Elijahu aus Wilna der Familie A. angehören. Da wiederum verschiedene andere Familien den Namen A. angenommen haben, so ist es nicht möglich, einen vollständigen Stammbaum herzustellen. Es lassen sich im 16. Jht. nur drei, im 17. Jht. vier und im 18. Jht. drei miteinander verwandte Zweige dieses Namens nachweisen. Im 17. Jht. lebten Drucker familien namens A. in Prag und in Amsterdam.



Möglicherweise sind Abraham (gest. 1690) u. Elasar (gest. 1680?) Brüder.

S. Hock, Die Familien Prags (ed. Kaufmann), s. v.: Altschul, Asch und Perles; *Lieben*, Gal Ed., s. v.; *Zunz*, ZG, s. v.

E.

ALTSCHUL (PERLES), AARON BEN MOSE MEIR, rabb. Autor, lebte im 18. Jht. A. war Schächter und wahrscheinlich auch Toraschreiber. Er schrieb einen Kommentar „Tohorat Aharon" zum „Sefer ha-Nikkur" des Isaak b. Abba-Mari, mit einem Anhang über die Gesetze vom Nikkur in jiddischer Sprache (Offenbach 1722; Prag 1731); das Werk befindet sich auch handschriftlich in Oxford. A. starb in Prag im Monate Ijjar 5499 (1739).

Benjacob, S. 204, Nr. 11; *Neubauer*, CB, Nr. 792; *Hock*, Familien Prags, S. 281.

B.

ALTSCHUL, ABRAHAM EBERLE (um 1500) soll der erste Träger des Namens A. gewesen sein. Er war ein Abkömmling der „Frommen der Provence", die im Jahre 1306 vertrieben wurden, und wird als gelehrt, reich und wohltätig geschildert. Er lebte in Prag, wo er zu den Vorstehern der Gemeinde gehörte, und starb daselbst hochbetagt.

Josef Kohen Zedek, Dor Jescharim (Beilage zu ha-Goren I), S. 20; *Dembitzer*, Kelilat Jofi I, S. 7b.

B.

ALTSCHUL (PERLES), ABRAHAM BEN ISAAK, Autor und Editor, lebte in Amsterdam in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. Er veröffentlichte ein Gebetbuch für den Sabbatgottesdienst (תקוני שבת, Amsterdam 1678), veranstaltete eine Neuausgabe der von Josef Schalit bearbeiteten grammatischen Tabelle (Ilan, אילן) des Abraham Farissol (ibid. 1685) und schrieb einen kabbalistischen Kommentar zum Pentateuch, der als Manuskript erhalten ist. A. scheint nach Prag zurückgekehrt zu sein und war wohl mit dem im Nisan 5450 (1690) verstorbenen A. b. I. identisch; er wäre somit ein Enkel des Isaak Elasar A. (Perles).

Cat. Bodl., Col. 704, 1526, 2827; *Or ha-Chajim*, S. 106, Nr. 209; *Hock*, Familien Prags, S. 280.

B.

ALTSCHUL, CHANOCH BEN MOSE (1564 bis 1633), Beamter der jüd. Gemeinde in Prag. Länger als 30 Jahre wirkte er, der ein gelehrter Mann war, als Synagogenbote und Gemeindenotar und gehörte mit zu jenen, die das Testament des Mordechai Meisel unterfertigt haben. 1623 wurde ein Gobelin aus dem Palast des Fürsten Karl zu Lichtenstein entwendet, und zwei Juden erwarben ihn, ohne vorher über die Herkunft Erkundigungen einzuziehen. In diese Affäre wurde vom Prager Stadthauptmann Albrecht von Waldstein auch A. hineingezogen und in Verfolg dessen zum Tode durch den Strang verurteilt. Durch einen Zufall stellte sich vor dem Vollzug des Urteils seine Unschuld heraus, so daß er befreit wurde. Das Ereignis wurde von ihm in „Megillat Pure Hakelaim" beschrieben.

A. Kisch in Graetz-Jubelschrift (hebr.), 49ff.; *idem*, MGWJ XXXVII, 131 ff.

E.

ALTSCHUL, DAVID BEN ARJE LÖB, Bibelkommentator, lebte in Prag in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. A. hat den Grund gelegt zu dem Doppelkommentar: „Mezudat Dawid" und „Mezudat Zijon" zu den Propheten und Hagiographen (mit Ausnahme von: Ruth, Klagelieder, Esther), den sein

Sohn Jechiel Hillel Altschüler vervollständigt, geordnet und herausgegeben hat.

Einleitung zu den *Mezudot*. B.

ALTSCHUL (PERLES), DAVID BEN ELEASAR, Kantor der Pinkas-Synagoge in Prag in der ersten Hälfte des 18. Jhts., starb am Pessachfeste 1733. Er war der Bruder des Meir Perles, Verf. des „Megillat Juchassin", und ein Nachkomme Liwa b. Bezalels (genannt der „Hohe Rabbi Löw"), von dessen Schriften er aus dem großen Brande 1689 die (als Randglossen geschriebenen) Erklärungen zu den Traktaten Sukka und Erubin rettete. A. verfaßte eine Elegie auf den Tod Kaiser Leopolds I. (1705) unter dem Titel „Ebel Kabed" in jidd. Sprache.

Wolf, Bibliotheca II, 1320; *Steinschneider* in Serapeum LX, 315, 344; *Cat. Bodl.*, Col. 550, 884; *M. Perles*, Megillat Juchassin, s. l. (Königsberg ?) 1864, S. 9a; *Kaufmann in* Hock, Familien Prags, S. 280, Anm. 1; *Reisen*, Lexikon 1914, S. 50.

B.

ALTSCHUL (PERLES), ELEASAR BEN ABRAHAM CHANOCH, kabbalistischer Autor und Editor. Er lebte in Prag und starb daselbst am 23. Ellul 16[32, 35 oder 38]. A. veröffentlichte: 1. Kene Chochma, auch „Kene Bina" genannt, ein Teil des „Sefer ha-Kana" (nach einer, wie A. bemerkt, mehrere hunderte Jahre alten Handschrift, die sein Vater in der Bodenkammer der Wormser Synagoge gefunden hatte), Prag 1609–1611; 2. Sebach Toda Gebete von Salomo Lurja, Abigedor Kara, Ismael ben Elischa u. a., Prag 1615; 3. Jam schel Schelomo, Novellen Sal. Lurjas zu Baba Kama, Prag 1615. Die von ihm herausgegebenen Werke versah A. mit seinen Bemerkungen. A. soll ferner eine Reihe von Werken verfaßt haben, von denen wir bis auf eins nur den Namen aus den Angaben von A.s Sohn Isaak wie aus A.s Grabschrift wissen: 1. Margaliot (?); 2. Jajin ha-Rekach; 3. Dikduk Jizchak; 4. Mittato scheli Schelomo, Erklärungen zu Raschi; 5. Sod Morim; 6. Petora di-Dahaba (פתורא דדהבא), über die Gebote; 7. Kisse Adonaj; 8. Dammesek Elieser; 9. Schillum Parim (?). Von diesen ist nur Nr. 3, eine hebr. Grammatik, handschriftlich erhalten. Dem Werk liegt eine kurzgefaßte Grammatik von A.s Schwiegervater, Isaak b. Jekutiel Kohen Kuskes, zugrunde. In einer ausführlichen Einleitung werden Wert und Bedeutung der Kenntnis der hebr. Grammatik erörtert, wofür Beweise aus Sohar und kabbalistischen Werken beigebracht werden. A. teilt in diesem Werke auch einige seiner religiösen Gedichte mit. Die Bodlejana bewahrt auch eine von A. geschriebene Sammlung kabbalistischer Werke (von Isaak Lurja, Mose Cordovero, Israel Seruk, Menachem Asarja aus Fano u. a.), die er alle mit Anmerkungen versehen hat. Verschiedenes von A. hat sein Sohn Isaak in dem von ihm edierten „Tikkun Mozae Schabbat" (תקון מוצאי שבת), Amsterdam 1655, mitgeteilt. — Zu bemerken ist, daß noch ein Kabbalist des Namens Eleasar Perles bekannt ist, der in Prag am 15. Juli 1680 gestorben ist (Hock, Familien Prags, S. 280); sein Vater ist nicht genannt, und es ist fraglich, ob er auch den Namen Altschul geführt hat.

Zunz, ZG, S. 291; *Lbl. Or.* XI, 761; *Cat. Bodl.*, Coll. 913, 474, 3267; *Steinschneider*, Cat. Hamburg, S. 157, Nr. 328; *Neubauer*, CB, Nr. 1497 und 1753; *Or ha-Chajim*, S. 236, Nr. 490; *Kaufmann* bei Hock, Familien Prags, S. 282 Anm. 1.

B.

ALTSCHUL, ELJAKIM GÖTZEL (GOTTSCHALK) BEN SEEB WOLF, folgte seinem Vater im Rabbinat in Lutzen (Lettland) in der ersten Hälfte des 19. Jhts., wurde dann Dajjan in Ponedeli (Litauen) und später in Raczki (Polen). A. war der Autor des „Sechif Ez", eines Superkommentars (auf Raschi) zum Pentateuch, und des „Erez Chemda" über die Verteilung des Landes unter den Israeliten. Beide Werke veröffentlichte er in einem Anhange zur Neuausgabe des Werkes seines Vaters „Sebed Tob" (1814). Auch veröffentlichte er ein Werk seines Vaters „Sefat ha-Jam" mit einem Superkommentar „Mezar ha-Jam" (1814).

Benjacob 151, Nr. 17. J. N. S.

ALTSCHUL, EMIL (1812–1865), Arzt, geb. 8. April 1812 in Prag. Von 1848 an war er Professor in Prag. Er verfaßte mehrere Werke, teils über pharmakologische Fragen, teils über Homöopathie, deren Anhänger er war. Genannt seien: Vollständiges Rezeptenbuch der prakt. Augenheilkunde (1836); Lehrbuch d. physiol. Pharmakodynamik (1850); Der homöopathische Zahnarzt; Miszellen aus d. gesamten Gebiete d. Medizin (1838). 1853 begründete A. die erste homöopathische Zeitschrift in Österreich (Monatsschr. f. theoret. u. prakt. Homöopathie). A.s „Kritisches Sendschreiben über das bisherige Verfahren mit den Sterbenden", das zur Frage der Euthanasie Stellung nahm, rief unter den Juden großes Aufsehen hervor. Er starb 1865 in Prag.

Wurzbach, Biogr. Lexikon d. österr.-ung. Monarchie, s. v.

F. K.–O. W.

ALTSCHUL (PERLES), ISAAK BEN ELEASAR, kabbalistischer Autor und Editor, lebte Mitte des 17. Jhts. in Prag. Um 1650 scheint er vorübergehend in Amsterdam gewohnt zu haben; er kehrte dann nach Prag zurück und starb daselbst am 29. August 1676. A. veröffentlichte: 1. Tikkun Mozae Schabbat, Gebete für Sabbatausgang, Amsterdam 1655. In diesem Werke teilt A.

Verschiedenes von und über seinen Vater mit. Ferner soll A. Verfasser, bzw. Herausgeber folgender Werke sein: 2. Tikkun Schabbat oder Kabbalat Schabbat, Sabbatgebete mit einem Kommentar und den Sabbatvorschriften in jidd. Sprache, Prag s. a.; 3. Siach (oder Suach) Jizchak, eine Sammlung von Bibelabschnitten und Gebeten, s. l. e. a. (Prag); 4. Wajisra Jizchak (ויזרע יצחק), ein Index zum Sohar; ferner das „Geheimnis der sieben Hallen" (Sod schiba Hechalot) aus dem Sohar und sieben Kapitel aus M. Cordoveros „Pardes" u. d. T. „Pachad Jizchak", mit einem Kommentar „Mea Schearim", Krakau s. a. (1632–48), 4^0.

Steinschneider, Serapeum X, 32; *Cat. Bodl.*, Coll. 474, 503, 538, 1147.

B.

ALTSCHUL, JAKOB, Rechtsanwalt und Schriftsteller, geb. 1843 in Böhmisch-Leipa. Er veröffentlichte: 1. Der Geist des Hohen Liedes, eine Übersetzung und kritische Untersuchung (1874); 2. Nicht um eine Krone, lyrische und ethische Gedichte (1876). 3. Erläuterungen zum österreichischen Urheberrechtsgesetz (zusammen mit Gottlieb F. Altschul, 1904).

Brümmer, s. v.; *Kürschner*, 1926, s. v.

G.-J.

ALTSCHUL, JAKOB BEN MOSE BEN ABRAHAM s. Eberls, Jakob b. Mose b. Abraham.

ALTSCHUL, JEHUDA AARON MOSE BEN ABRAHAM CHANOCH, Rabbiner und Autor, lebte Anfang des siebzehnten Jhts. A., der aus Prag stammte, war schon vor 1600 Rabbiner in Kromau (Mähren). Er verfaßte folgende Werke: 1. Wajechal Mosche (ויחל משה) und „Torat ha-Ascham", zwei Schriften moralischen und asketischen Inhalts mit kabbalistischem Einschlag; 2. Torat ha-Schamajim, über die Segenssprüche, nach der Halacha und der Kabbala; 3. Torat ha-Milluim, über das Torastudium; 4. Torat ha-Mincha, Erklärungen und homiletische Betrachtungen zu Bibelversen und Aussprüchen der Weisen über Tora und Gottesfurcht. Von diesen Werken ist nur Nr. 1 erhalten, das Prag 1613, Frankfurt a. O. 1691, Żolkiew 1742 gedruckt und auch in dem Gebetbuch Amsterdam 1681–82, der zweite Teil auch im „Derech Chochma" von Jehuda b. Josef Puchowitzer mitgedruckt wurde. Das A. zugeschriebene Werk „Bachure Chemed", Kommentar zu David Kimchis „Michlol", hat Schabbetai b. Isaak ha-Sofer aus Przemyśl zum Verfasser.

Zunz, ZG, S. 289; *Cat. Bodl.*, Coll. 331, 1291, 1367; *Benjacob*, S. 67, Nr. 227, 148, Nr. 26, 647, Nr. 512–13; *Or ha-Chajim*, S. 437, Nr. 956; *Berliner*, Abhandlung über den Siddur des Schabbetai ha-Sofer (Hakdama ha-Kelalit), S. VII; *Flesch*, Jahrbuch der jüd.-liter. Gesellschaft XVII (1926), S. 59; *Fünn*, Kenesset S. 389.

B.

ALTSCHUL, MICHAEL, Chemiker, geb. 1866 in Nowogródek (Polen). A. gab die „Zeitschrift für komprimierte und flüssige Gase" und das „Jahrbuch für Acetylen und Carbid" heraus und war Mitbegründer der Zeitschrift „Acetylen in Wissenschaft und Industrie".

F. K.–O. W.

ALTSCHUL, MOSE BEN ABRAHAM EBERL, Vorsteher der böhmisch-jüd. Gemeinde in Krakau im 16. Jht. A. lebte ursprünglich in Prag und übersiedelte gegen 1530 nach Krakau, als ihm die Lage der Juden in Prag unsicher schien. Später schickten viele wohlhabende Juden Prags ihr Vermögen an A. nach Krakau, um es rechtzeitig in Sicherheit zu bringen. Die Austreibung der Juden aus Prag und Böhmen erfolgte im J. 1542. Viele der Ausgewiesenen ließen sich in Krakau nieder und gründeten dort eine eigene Gemeinde, an deren Spitze A. stand. A. heiratete die Tochter des Elieser Treves, Rabbiners in Schlettstadt (Elsaß), dessen gleichnamiger Enkel Rabbiner der böhmischen Gemeinde in Krakau war. Von den Kindern A.s sind bekannt: ein Sohn Jakob Eberls (s. d.) und eine Tochter Sprinza, Gattin des Josef Kohen, der erst Rabbiner in Kolin bei Prag und dann in Krakau war (Verf. der Responsen „Scheerit Jossef").

Dembitzer, Kelilat Jofi I, S. 24; *Zunz*, Ir ha-Zedek; *Josef Kohen Zedek*, Dor Jescharim, Beil. zu ha-Goren I, 22f.; *Friedberg*, Luchot Sikkaron 9.

B.

ALTSCHUL, MOSE BEN CHANOCH, Autor, allgemein unter dem Namen „Moische Henochs" bekannt, und um 1676 auf dem Titelblatte seines Werkes irrtümlicherweise „Isch Jeruschalmi", infolge fehlerhafter Auflösung der Abbreviatur א"ש in א"י"ש, genannt (die beiden Buchstaben bedeuten in Wirklichkeit Alt-Schul). Das Geburts- und Todesdatum sind unbekannt. Da aber A.s Sohn Chanoch im J. 1633 bereits 69 Jahre alt war, dürfte er selbst um 1540 geboren sein und ist wahrscheinlich gleich nach dem Erscheinen seines Werkes „Brantspiegel" um 1602 gestorben. Er war eine hervorragende Gestalt unter den jüdisch-deutschen Autoren, weil er als erster in der volkstümlichen jiddischen Sprache über Ethik schrieb. Der „Brantspiegel", zuerst in Basel erschienen, war ein Appell an die jüdischen Zeitgenossen, im Geiste der Sittenreinheit und sozialen Gerechtigkeit zu leben. Das Buch ist in 68 bis 76 Einzelabschnitte, je nach der Ausgabe, eingeteilt, deren jeder moralische Unterweisungen und Strafandrohungen für den Fall lasterhaften Wandels enthält. Für den Titel gibt A. eine

doppelte Begründung an: Spiegel soll das Werk heißen, weil der Allgemeinheit ein Spiegel vorgehalten werden soll, „Brant" (= Brenn- oder Hohlspiegel), weil im Gegensatz zu gewöhnlichen Spiegeln dieser alles, also auch das Böse, vergrößert zeigen sollte, so daß man es desto rascher zu entfernen bestrebt sei. In der Einleitung gibt der Autor den Rat, das Buch am Sabbat-Nachmittag zu studieren. Das Werk wurde nach kurzer Zeit so populär, daß andere Werke gleichen Inhalts und ähnlichen Namens entstanden, wie z. B. „Sittenspiegel", „Zierspiegel", „Zuchtspiegel" und „Kleiner Brantspiegel". Auf der Grabinschrift seines Sohnes Chanoch und wo sonst sein Vater genannt wird, ist dieses Werk ausdrücklich mit Namen erwähnt.

Cat. Bodl., Col. 1312, 1823, 1824; *Steinschneider*, Serapeum X, 325; *Wolf*, Bibliotheca I, Nr. 1544; II, 1272; III, 750; *MGWJ* XXXVII, 131 ff.

E.

ALTSCHUL, MOSE BEN CHANOCH, Gemeindediener, Sohn eines Gemeindeboten aus Prag (s. Altschul, Chanoch b. Mose), der zum Tode verurteilt und wieder befreit worden war. A. lebte in der ersten Hälfte des 17. Jhts. in Prag, übernahm nach dem Tode seines Vaters dessen Funktionen in der jüdischen Gemeinde und starb 1643. A. ist Autor eines Werkes „Sichron Bajit", das im Manuskript existiert.

Kisch in Graetz-Jubelschrift (hebr.) 48; *MGWJ* XXXVII, 131 ff.

E.

ALTSCHUL (PERLES), MOSE MEIR BEN ISAAK ELEASAR, rabb. Schriftsteller (ca. 1666–1739). A., der eigentlich nur Meir hieß und den Namen Mose wahrscheinlich nach einer Krankheit erhielt, war ein Schüler des Rabbiners Leb Zoref in Pintschow und lebte eine Zeit lang in Bendin. Er war verwandt mit Gabriel Eschkeles und mit David Oppenheim. In Prag war A. Gemeinde-Notar und erster Vorsteher der Beerdigungsbrüderschaft. Er gehörte zu den angesehensten Mitgliedern der Gemeinde und war Freund und Vertrauter Samson Wertheimers, in dessen Vertretung er oft Reisen (auch nach Ungarn) unternahm, um rabbinische Funktionen auszuüben. Er starb im Alter von etwa 73 Jahren am 28. Feb. 1739. Von seinen Werken ist ein Kommentar zum Buche Esther u. d. T. „Megillat Sefer" veröffentlicht worden (Prag 1710). Außerdem edierte er „Jaschir Mosche", die Geschichte von Mordechai und Esther in Versen, verfaßt von Mose Kohen aus Korfu (ibid. 1710). In der Einleitung zu „Megillat Sefer" erwähnt A. noch folgende eigene Werke, die aber nicht erhalten sind: 1. Pene Chama, Novellen zu den Agadot im „En Jakob", zu denen A. noch einige hinzugefügt hat; von diesem Werke ist (in Prag?) 1695 ein Heft im Druck erschienen; 2. Meir Netibot, über die Erzählungen der Tora; 3. Or Olam, homiletische Vorträge zu den Sabbaten, Fest- und Feiertagen des ganzen Jahres. Ms. Nr. 17 der Prager jüd. Gemeindebibliothek enthält „Kirjat Arba" von A., das in Wien 1868 begonnen wurde. Von den vier Predigten zu den vier ausgezeichneten Sabbaten, die das Werk enthalten sollte, ist im Ms. nur eine (Schekalim) ganz vorhanden, von der zweiten (Sachor) fehlt der Schluß, von der dritten (Para) hat das Ms. die ersten vier Blätter, die vierte (ha-Chodesch) fehlt ganz. Überdies enthält das Ms. die Einleitung zu einer Sammlung der Responsen A.s; von den Responsen selbst ist nur eines eingetragen, gerichtet an den genannten Mose, Rabbiner in Wertheim. Die Grabinschrift nennt außerdem einen Pentateuch-Kommentar („Rab Maasse"?), der aber nur bis Abschnitt Bo (Ex. Kap. 10) reichte; an der Vollendung wurde A. durch den Tod verhindert.

Cat. Bodl., Col. 1846, 1981; *Benjacob*, p. 294, Nr. 464; *Kaufmann*, Samson Wertheimer, S. 56, Anm. 1; *Hock*, Familien Prags, S. 280f.; *Neubauer*, CB, Nr. 358.

B.

ALTSCHUL (PERLES), MOSE BEN MOSE MEIR, Prediger und Autor, lebte in der ersten Hälfte des 18. Jhts. A., Schwiegersohn seines Bruders Aaron, wirkte nahezu 50 Jahre als Prediger in Prag. A. ist Verfasser eines „Sefer Deraschot", das sich als Ms. Nr. 18 in der jüd. Gemeindebibliothek zu Prag befindet (früher im Besitze des Rabbiners Eleasar Flekeles). Das Werk, 1709 begonnen, enthält eine Homilie zu Purim, den Text zu einer Predigt für Rosch-ha-Schana und Homilien zu den Wochenabschnitten der Tora. A. starb am 12. Februar 1757.

Hock, Familien Prags, S. 281, Nr. 4185 und 4979.

B.

ALTSCHUL, NAFTALI (HIRSCH) BEN ASCHER, Talmudgelehrter aus dem 16. und 17. Jht. Er lebte in Lublin, Międzyrzec (Polen) und Schitomir. Einen großen Teil seines Lebens verbrachte er auf Reisen und war um 1607 auch in Konstantinopel. Als Zeitgenossen nennt er Bendit b. Josef Achselrad, den Autor des Werkes „Abodat ha-Levi". A. ist Autor von zwei größeren Werken: 1. Ajala Schelucha, Auszug und Zusammenstellung aus verschiedenen Kommentaren zu den Propheten und Hagiographen, mit grammatischen Worterklärungen und teilweise auch deutscher Übersetzung. Das Werk wurde zusammen mit der Bibel veröffentlicht (Krakau 1593–1595; Amst. 1740). 2. Imre Schefer, ein Verzeichnis sämtlicher Bibelworte mit Angaben, wo und wie sie erklärt werden; es ist im Dienste

der Prediger geschrieben. Das ganze Buch zerfällt in 32 Abschnitte, deren jeder alphabetisch geordnet ist. Im Anhang ist auch ein Gedicht zu „Akdamut", das am ersten Tage des Wochenfestes vorgetragen wird, und ein zweites Lied gelegentlich der Spendung einer Torarolle verfaßt, beigefügt. Eine rabbinische Entscheidung von A. ist in dem Responsenwerke des R. Meir aus Lublin erhalten.

Steinschneider, Jüd. Lit., S. 454; *Cat. Bodl.*, Col. 53, 2022; *Benjacob*, S. 639, Nr. 338, S. 44, Nr. 836.

E.

ALTSCHUL, NAFTALI BEN TOBIJA (GUTMANN), Buchhändler und Verleger in Lublin gegen Ende des 16. Jhts. A. ließ auf seine Kosten in Krakau drucken: 1. Josef Karos „Schulchan Aruch" mit den Glossen des Mose Isserlis (1593–94); 2. Mordechai Jafes „Lebusch Ateret Sahab" zu Jor. D., 1594 (in Gemeinschaft mit Josef b. Menachem Israel); 3. Elijahu Misrachis Superkommentar zu Raschi (1595); 4. Psalmen mit einem anonymen Kommentar und Elijahu Levitas jüd.-deutscher Übersetzung (1598).

Cat. Bodl., Coll. 55, 1482, 1663, 3011; *Friedberg*, Ha-Defus ha-Ibri bi-Kraka, S. 15f.

B.

ALTSCHUL, SALOMO BEN JOSUA, Autor, wahrscheinlich Prager Abstammung, der um die Mitte des 16. Jhts. in Italien lebte. Er gab ein Werk (über Rhetorik) eines unbekannten Autors heraus, das auf Abschnitten aus der „Kunst der Poesie" des David b. Salomo Ibn Jachja basiert. Da A. in Italien wohnte, wurde er von manchen „Altosol" genannt.

Mortara, Indice alfabetico S. 3; *Cat. Bodl.*, Col. 570, 2284.

E.

ALTSCHUL (ALTSCHULER), SEEB WOLF BEN DOB BER, Rabbiner in Lutzen (Lettland), in der zweiten Hälfte des 18. Jhts., starb um 1806 Er verfaßte folgende Werke: 1. Sefat ha-Jam, Kommentar zur Pessach-Haggada (Schklow 1794); 2. Abne Kodesch, Kommentar zum Hohenlied (ibid.); 3. Eben Pinna, Komm. zu Ruth, mit 2. in einem Band (ibid.); 2. und 3. stellen die einzigen vollendeten Teile eines geplanten fünfbändigen Werkes dar, das alle fünf Megillot kommentieren und den Titel „Chamischa Chaluke Abanim" tragen sollte. 4. Sebed Tob, über die Tempelvision Ezechiels (ibid. 1794).

Benjacob 128, Nr. 118; 194, Nr. 694; *B. Don-Jachja* in „Jewr. Starina" 1912, S. 265; *Jewr. Enz.*, Bd. II, S. 138–140.

J. N. S. B. D.

ALTSCHUL, SIMEON BEN JEHUDA LÖB, Rabbinats-Aktuar in Prag am Anfang des 18. Jhts. A. korrigierte den bei den Enkeln des Mose Katz 1701 gedruckten „Lebusch" des Mordechai Jafe.

Cat. Bodl., Coll. 1665 u. 3949. B.

ALTSCHUL, SIMEON NAFTALI HERZ, jiddischer Schriftsteller, geb. 1877 in Kowtschizy Kreis Bobruisk (Rußland), betätigte sich in seiner Jugend als Agent und Getreidehändler. 1901 verließ er Rußland, gelangte aber nur bis Kopenhagen, wo er in die Redaktion des jiddischen Blattes „Der Emes" eintrat und seine erste Arbeit „Fredericia un ihr jiddische Gemeinde" veröffentlichte. 1921 veröffentlichte er „Di Geschichte fun di Jiden in Denemark", 1. Heft und „Die Juden in Dänemark im 16. und 17. Jht." und begann 1922 in der Kopenhagener Monatsschrift „Jugendstimme" eine Übersetzung von „Bechinat Olam" des Jedaja ha-Penini zu veröffentlichen.

S. Reisen, Lexikon, 1926, s. v.

I. SCH.

ALTSCHÜLER s. ALTSCHUL.

ALTSCHÜLER, ABRAHAM ISAAK, hebräischer und jiddischer Schriftsteller, geb. 1889 in Maljatici, Gouv. Mohilew (Ukraine). Er war Schächter in der kleinen Ortschaft Ostrogorzk, später Buchhalter. 1912 wanderte er nach Argentinien aus, wurde von der Ica (Jew. Colon. Assoc.) als Lehrer einer Schule und dann als Direktor der Talmud-Tora „Dr. Herzl" in Buenos-Aires angestellt. Seit 1914 veröffentlichte er Lieder und Novellen in den in Argentinien erscheinenden jiddischen Zeitschriften und ist seit 1922 Mitredakteur der Monatsschrift „ha-Bima ha-ibrit". Auch hat er in der Sammlung „Bichlech far Jeden" (Heft Nr. 5) Skizzen über das jüdische Leben in Argentinien veröffentlicht.

Reisen, Lexikon, 1926, s. v.

I. SCH.

ALTSCHÜLER, JECHIEL HILLEL BEN DAVID, Rabbiner in Jaworow (Polen) um die Mitte des 17. Jhts. Er vollendete den Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, den sein Vater, David b. Arje Löb (Altschul), begonnen hatte, und teilte ihn in zwei Teile: 1. Mezudat Zijon, ein Glossar zum Text und 2. Mezudat Dawid, den eigentlichen Kommentar (Livorno 1753, 1770; außerdem mit jiddischer Übersetzung: Wilna 1820; Kopys 1818 und sehr häufig). Er verfaßte auch eine Schrift über die Tempelvision des Ezechiel, die Verteilung des Bodens zur Zeit Josuas und im messianischen Zeitalter u. d. T. „Binjan ha-Bajit" (Zolkiew 1775; Livorno 1782 und im obigen Kommentar hinter Ez.).

Cat. Bodl., Col. 144, 154, 1272; *Azulai* II, p. 14, Nr. 100; *Benjacob* 361, Nr. 2008; 640, Nr. 341; 81, Nr. 507.

E.

ALTSCHÜLER, M. (1869–1911), Schriftsteller, geb. 1869 in Nowogrodek (Polen). 1903 gab er in Berlin die „Vierteljahrschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien" heraus, von der nur zwei Bände erschienen. A. ist auch Herausgeber der „Monumenta Judaica" und des „Orbis antiquitatum". Er starb 1911 in Wien.

Wininger, Große jüd. Nationalbiogr., s. v.

E.

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT s. Bibelwissenschaft.

AL-TUSTARI, bekannte Familie in Fostat (Ägypten), ursprünglich aus Tustar (dem heutigen Schustar) in Persien. Nach Poznański waren ihre Angehörigen Karäer; es gibt jedoch Beweise dafür, daß sie zu den Rabbaniten zählten, obwohl sie karäische Gemeinden in Ägypten unterstützt haben. Der erste bekannte Mann dieses Namens ist Israel A., der um die Mitte des 10. Jhts. in Fostat lebte; er hatte drei Söhne: Schelah (arabisch Sahl), Josef und Obadja. Die Söhne Schelahs waren:

1. Abraham, gen. Abu-Sad A., der im zweiten Viertel des 11. Jhts. am Hofe der fatimidischen Kalifen großen Einfluß ausübte. Er handelte mit Kostbarkeiten und Antiquitäten und unternahm weite Reisen. Der Kalif al-Sahir (1021–1036) pflegte in seinen Laden zu kommen und kaufte dort eine sudanesische Sklavin, die ihm einen Sohn gebar. Dieser Sohn wurde 1036 im Alter von 7 Jahren sein Nachfolger unter dem Namen Mustansir, wobei die Mutter die Regentschaft übernahm. Sie pflegte sich vielfach mit A. zu beraten, so daß viele Regierungserlasse ihm zu verdanken sind. Auch die Brüder A.s hatten großen Einfluß bei Hofe. Die Stellung A.s erregte vielfach den Neid muslimischer Würdenträger. So versuchte al-Anbari, der 1044 zum Großwesir ernannt wurde, beide Brüder A.s durch Verleumdung um ihre Stellung zu bringen. A. erreichte bei der Mutter des Kalifen die Absetzung des Großwesirs, worauf dieser 1044 getötet wurde. Durch die Bemühungen A.s und seines Bruders wurde als sein Nachfolger der zum Islam übergetretene Jude Abu-Mansur Sedaka b. Josef al-Fallachi ernannt; dieser aber bestach die türkischen Leibwächter, die beide Brüder nacheinander umbrachten (1048). Die Mutter des Kalifen ließ den Mörder noch im Laufe desselben Jahres hinrichten. A. unterstützte reichlich die Gemeinden in Ägypten und Palästina, sowie auch öffentliche Einrichtungen und Privatpersonen. Viele in der Genisa gefundene Briefe und Gedichte preisen die Verdienste A.s und seines Bruders. Nach dem Tode der beiden verfaßte das Oberhaupt der palästinischen Akademie, Salomo b. Jehuda (s. d.), ein Trauergedicht.

2. Chessed, gen. Abu-Nasr (b. Sahl) A. (nach Wüstenfeld arabisch Abu-Nasr-Harun, jedoch nach allen Quellen in der Genisa wie oben), Bruder und Zeitgenosse des vorigen. Er kam durch seinen Bruder an den Hof und war ein angesehener Finanzmann; seine Wohltätigkeit wird in vielen in der Genisa gefundenen Lobgedichten gerühmt. Sein mit Staats- und Hofangelegenheiten vielbeschäftigter Bruder betraute ihn mit der Vertretung der jüdischen Gemeindeinteressen, welches Amt er auch gewissenhaft versah. So erwirkte durch ihn die Gemeinde von Tripolis (Syrien) die Genehmigung zum Bau einer neuen Synagoge an Stelle der alten, die während der Verfolgungen des Kalifen al-Hakim (1010) zerstört worden war. Nach der Ermordung seines Bruders durch den Großwesir (s. o.) bot A. dem Kalifen eine große Summe an, um sich zu retten; der Kalif weigerte sich, das Geld anzunehmen, wobei er jedoch versprach, A. zu schützen. Dieses gelang ihm aber nicht, und A. wurde, wahrscheinlich noch in demselben Jahre, ermordet.

J. Mann, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs. I und II.

J. N. S. J. M.

AL-UKBARI, ISMAEL s. Ukbari, Ismael.

AL-UKBARIJA (SEKTE) s. Ukbara.

ALUSCH (אָלוּשׁ), eine der Lagerstätten der Israeliten in der Wüste nach ihrem Auszuge aus Ägypten (Num. 33, 3. 4). Der Ort war auch den Talmudlehrern Palästinas bekannt. R. Jona als Tradent des R. Chanina identifiziert A. mit Sin (Gen. r. 48, 12; vgl. Ex. r. 25, 5; Tanch., ed. Buber בשלח, 23). Im Targum Jonathan heißt es כרך תקין. Arabische Schriftsteller des Mittelalters erwähnen eine Ortschaft אַל־עָשׁ an der Straße Ägypten-Palästina, dort, wo heute el-Charruba steht.

Musil, Arabia Petraea II, 1, p. 288; *Klein*, MGWJ 1920, 188.

T. S. Kl.

A. in Talmud und Midrasch. Unter den Lagerstätten der Israeliten in der Wüste ist A. insofern von besonderer Bedeutung, als nach der agadischen Tradition hier das Manna zuerst niederfiel und Israel an diesem Orte zum erstenmal die Sabbatruhe beobachtete. So tradieren R. Jehuda ha-Levi b. R. Schalom im Namen des R. Jona und R. Levi im Namen des R. Chama b. R. Chanina, daß das Manna Israel in A. gegeben wurde; der Name enthalte eine Anspielung auf die Worte Abrahams: לושי ועשי עגות (Gen. 18, 6). Eingedenk der großen Gastfreundlichkeit des Stammvaters, deckte Gott dessen Nachkommen in der Wüste den Tisch (Ex. r. 25, 5 zu

16, 4; Gen. r. 48, 13 zu 18, 6; vgl. auch Tanch., ed. Buber, Perikope Beschallach 23; Jalkut ha-Machiri, ed. Grünhut, zu Prov. 20, 7). R. Josse b. R. Chanina sagte: Wann hat Israel den Sabbat in einwandfreier Weise beobachtet? Gleich, nachdem das Sabbatgebot ihm verliehen worden war, nämlich in A., denn es heißt (Ex. 16, 30): „Und das Volk ruhte am siebenten Tage" (Deut. r. 3, 1 zu 7, 12. Vgl. Ex. r. 25; Targum Jonathan zu Num. 16, 26; Sed. Olam r. 5). Nach j. Beza II, 1, 61a ist es strittig, ob das Sabbatgebot den Israeliten in Mara oder in A. anbefohlen wurde. Die erstgenannte Ansicht, die sich auf das Schriftwort „dort gab er ihm Gesetz und Recht" (Ex. 15, 25) stützt, wird u. a. Sanh. 56b und Sab. 87b vertreten. Raschi zu Ex. 15, 25 scheint die beiden Auffassungen in Übereinstimmung bringen zu wollen, indem er bemerkt, die von den Talmudweisen genannten Satzungen seien den Israeliten in Mara mitgeteilt worden, damit sie sich mit ihnen beschäftigten, also offenbar noch nicht für die sofortige Ausübung. Dieser Anschauung schließt sich auch Nachmanides (Ramban) im Kommentar z. St. an. Hingegen wurde dem Volke in Verbindung mit dem Einsammeln und der Zubereitung des Manna zum erstenmal eingeschärft, sich am Sabbat jeder Arbeit zu enthalten (Ex. 16, 5. 23. 26–30). Dies geschah in A., das zwar Ex. 16 nicht genannt ist, von der jüd. Tradition jedoch mit der Wüste Sin (Ex. 16, 1; 17, 1) identifiziert wird. Während nämlich Num. 33, 11–14 zwischen den Lagerstätten Sin und Refidim noch Dofka und A. genannt werden, heißt es Ex. 17, 1, die Kinder Israels seien auf ihrem Zuge von der Wüste Sin nach Refidim gekommen. Die Differenz dürfte mit dem verschiedenen Gebrauch der Bezeichnung מדבר (Wüste, Steppe) zusammenhängen, so daß an der einen Stelle Dofka und A. mit zur Wüste Sin gerechnet werden konnten, während bei der Aufzählung der Wanderzüge die beiden Lagerplätze der größeren Genauigkeit wegen gesondert aufgeführt wurden. Gegen die rabbanitische Gleichsetzung von A. mit der Wüste Sin polemisiert der Karäer David b. Abraham Alfassi (Pinsker, Lik. Kadm. I, 123). Pinsker verweist hierbei auf R. Elijahu Wilnas Noten zu Sed. Olam.

Joma 10a und Sota 34b findet sich eine Agada, nach der von den Num. 13, 22 genannten drei Anakssöhnen Achiman die Stadt Anat (wohl identisch mit Bet-Anot, Jos. 15, 59), Scheschai die Stadt A. und Talmai die Stadt Talbusch erbaut habe. Sota, ibid., haben manche Ausgaben die LA Alasch (אלש). Da die Anakssöhne in Hebron lebten, handelt es sich in der talmudischen Agada wohl kaum um die pentateuchische Lagerstätte der Israeliten. Horowitz vermutet einen Zusammenhang mit dem Dorfe Beit-Ula, nordwestlich von Hebron. Die betr. Talmudstelle, die Raschi, Joma ibid., streicht, ist vielleicht eine spätere Glosse.

D. Cassel, zu Kusari II, 20 (S. 104); *Horowitz*, EJ 46.

M. G. M. Z.

ALVALENSI, JOSEF (JEHOSSEF) BEN ABRAHAM, Korrektor in Venedig 1676–78. A. korrigierte die punktierte Mischna-Ausgabe, Venedig 1676, die er mit einer Einleitung versah, sowie das Gebetbuch nach spanischem Ritus, Venedig 1678. A. ist vielleicht identisch mit Josef A. in Ms. Halberstam, Nr. 258.

Cat. Bodl., Coll. 284, Nr. 2005; 331, Nr. 2182 und 2948, Nr. 8534; *Halberstam*, Kohelet Schelomo, S. 139.

B.

ALVALENSI, SAMUEL, Staatsmann und Feldherr im 15. und 16. Jht. A. ist in Spanien geboren und begab sich nach der Austreibung der Juden im J. 1492 nach Fez, wo ihn sein mutiges Auftreten bald zum Liebling des Volkes und des Königs Abu Said machte. An der Spitze einer 1400 Mann starken Kriegerschar, Juden und Mauren, zog er zum Kampfe aus gegen die Truppen der Xarifitendynastie, die die herrschende Merinitendynastie bekämpfte, und brachte ihnen bei Ceuta eine schwere Niederlage bei. Später ließ sich A. in Azamor nieder.

Kayserling in JE I, S. 480; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 72.

B.

ALVALENSI, SAMUEL BEN ABRAHAM (1435–1487), Talmudgelehrter. A., der in Zamora (Spanien) lebte, war ein Verwandter des Abraham Zacuto, Verf. des Juchassin, und Schüler des „Gaon von Kastilien" Isaak Kampanton; der Chronist Abraham b. Salomo, der ihn noch persönlich gekannt zu haben scheint, bezeichnet ihn als „den großen Rabbi, den Löwen im Kreise (der Gelehrten)". A. leitete ein Lehrhaus, aus dem u. a. Josef Usiel, Mose Chalawa (oder Chalagua), Mose Alaschkar und Jakob Ibn Chabib hervorgegangen sind. Von Werken A.s ist nur eines mit d. T. „Kelale ha-Kal wa-Chomer" bekannt, das Abraham b. Salomo Akra in der Sammlung „Me-Harere Nemerim" (Ven. 1599) herausgegeben hat.

Juchassin, ed. Amsterdam 1717, S. 101b; *Abraham b. Salomo*, Sefer ha-Kabbala, in Med. Jew. Chr. I, S. 107 u. 113; *Conforte*, Kore ha-Dorot ed. Berlin, S. 31b u. 32a; *Jellinek*, Konteres ha-Kelalim, S. 6; *Graetz* VIII³, S. 218; *Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim II, Nr. 2, S. 13; *Cat. Bodl.*, Col. 2404; *Benjacob* 305, Nr. 704.

B.

ALVARENGA, JOSEF DA COSTA (als Christ: Miguel de Acosta), portugiesischer Maranne, lebte im 17. Jht. Als Jüngling soll er sich im Hause des Marannen Lorenco Rodrigues Lindo in Orotava, dem Hafen der Insel Teneriffa, aufgehalten haben. Er war mit dem in London zum Judentum zurückgekehrten Marannen Diego Rodrigues Arias verwandt. In London bekannte sich auch A. wieder zum Judentum. Er wurde 1670 naturalisiert. Später übersiedelte er nach Jamaica, wo er 1692 zehn Häuser besaß. Zu seinen Nachkommen zählen Zweige der Familien Treves und Furtado, Josef d'Aguilar Samuda, der bekannte Schiffbauer, und das Parlamentsmitglied Sir John Simon.

Lucien Wolf, Jews in the Canary Islands 1926, S. 218–19.

W.

ALVAREZ, DUARTE HENRIQUES (Daniel Cohen Henriques), portugiesischer Steuereinnehmer auf den Kanarischen Inseln, kam dorthin im J. 1641 aus Portugal. A. lebte auf der Insel Teneriffa und besaß Häuser und Sklaven in Orotava und Laguna. Die Eltern A.s waren jüd. Herkunft; er selbst wurde zwangsweise zum Christentum bekehrt und war mit einer Christin, de Rojas, verheiratet. Später kam er nach Amsterdam, wo er Beziehungen zu Juden unterhielt, kehrte dann nach den Kanarischen Inseln zurück, raffte von seinem Vermögen, soviel er konnte, zusammen und floh nach Holland, wo er zum Judentum übertrat und eine Jüdin, Leila Henriques, heiratete. 1653 siedelte er sich in London an und ließ seine Söhne dorthin kommen. Er war eines der ersten Mitglieder der dortigen kleinen und geheimen jüd. Gemeinde. Die kanarische Inquisition verurteilte A. in contumaciam, und seine Statue wurde am 1. Juni 1659 feierlich verbrannt. 1665 geriet sein älterer Sohn Thomas in die Hände von Jesuiten in London, die ihn auf seine Bitte nach den Kanarischen Inseln zurückschickten. Er erschien vor dem Inquisitionskommissar in Orotava und denunzierte seinen Vater als Juden.

Lucien Wolf, Jews in the Canary Islands 1926.

W.

ALVAREZ, ISAAK (auch Isaak A. Nunes genannt), Maranne, lebte in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. und war einer der Gründer der portugiesisch-jüd. Gemeinde in London. A., von Beruf Juwelier, war sehr vermögend. Er nahm hervorragenden Anteil an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten. 1675 war er Parnas im Verein mit Abraham de Parto und Jakob Gomez Serra. Die Synagoge wurde in diesem Jahre wieder aufgebaut und erweitert, und A. sowie seine Kollegen stifteten aus diesem Anlaß Geschenke für sie. A. starb 1684 und ist auf dem ältesten portugiesischen Friedhof in London beigesetzt worden. Sein Epitaph wird in einem 1800 von Rev. D. Sysons veröffentlichten kurzen Bericht über den Friedhof zitiert. A. war mit Duarte Henriques A. (s. d.) verwandt.

D. Burno de Mesquita, The Historical Associations of the Ancient Burial-Ground of the Sephardi Jews, Transact. Jew. Hist. Soc. X (1924), S. 238–39, 58; *M. Gaster*, Hist. of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews, S. 17, 50, 52.

W.

ALVAREZ, ISABEL, NUÑES, Marannin; stammte aus Viseu in Portugal und war Gattin des Miguel Rodrigues in Madrid. Sie unterhielt eine Geheimsynagoge in Madrid in der Straße „de las Infantes". Die Inquisition verurteilte sie am 4. Juli 1632 zum Feuertode. Die Synagoge wurde zerstört und an deren Stelle ein Kapuzinerkloster errichtet.

M. Kayserling, Sephardim 203, 346.

W.

ALVAREZ, JUAN, Maranne; er stammte aus Zafra (im Bezirk Badajoz, Spanien), war Arzt von Beruf und wanderte nach Peru aus. A. war das erste Opfer der Inquisition in Peru. 1580 wurden er, sein Vater Alonso, dessen Frau und Kinder dem Feuertod in Lima überliefert.

Publ. Amer. Jew. Hist., Soc. II, III, IV u. VI.

W.

ALVAREZ, LEONORA, Marannin; sie erlitt im Alter von vierzig Jahren am 6. Juni 1723 in Sevilla den Feuertod. Ihr Bruder Alonso wurde zu lebenslänglichem Kerker verurteilt.

JE I.

W.

ALVAREZ, LUIS, Maranne; lebte Anfang des 16. Jhts. A. stammte aus Sevilla, wo er ein Amt versah, das er aber wegen Häresie verlor; dann kam er als Kaufmann nach der Insel Teneriffa und genoß dort großes Ansehen. In seinem Hause in Las Pampas versammelten sich im Geheimen Marannen. A. galt als Rabbiner der örtlichen Geheimsynagoge. Um 1502 erging gegen ihn ein Haftbefehl, es gelang ihm jedoch zu entfliehen. 1507 war A. abermals in Las Pampas, wo die Konventikel in seinem Hause weiter abgehalten wurden. Er wurde von fünf Personen dem Inquisitionstribunal angezeigt, blieb aber, wie es scheint, unbehelligt.

Lucien Wolf, Jews in the Canary Islands 1926.

W.

ALVAREZ, SIMON, Maranne, erstes Opfer der Inquisition in Coimbra (Portugal) im 16. Jht. A. wurde unter dem Verdacht der Beobachtung der jüd. Gesetze verhaftet, und auf Grund der Aus-

sagen, die man von seiner minderjährigen Tochter erpreßt hatte, für schuldig befunden. Er erlitt zusammen mit seiner Frau den Feuertod.

Graetz IX, 266–267; *Dubnow*, Weltgesch. VI.

W.

ALWAN (עלון) BEN ABRAHAM, hebräischer Dichter und Talmudgelehrter, lebte in Ägypten oder Syrien, wahrscheinlich zu Beginn des 11. Jhts. Neun Gedichte aus seinem Diwan, die sich in zwei Genisafragmenten finden, sind von Davidson veröffentlicht worden. Drei von diesen Gedichten sind an einen gewissen Chananja gerichtet, der als Vorsteher des Lehrhauses (אב חישיבה) bezeichnet wird und kurz vor der Absendung des ersten Poems nach Aleppo (צובה) gekommen war. Jak. Mann identifiziert diesen Chananja mit Chananja ha-Kohen, dem zweiten Vorsitzenden (אב) der palästinensischen Akademie unter Joschija Gaon. Das erwähnte Gedicht enthält eine Beschwerde A.s gegen die Leiter seiner Heimatsgemeinde, die sich in einer die Schlachtvorschriften und Speisegesetze betreffenden halachischen Frage der Entscheidung Chananjas und seines Anhängers A. widersetzt hatten. A. bittet Chananja, diese Leute zurechtzuweisen und den Bann über sie zu verhängen. In einem anderen, gleichfalls an Chananja gerichteten Gedicht, beklagt sich A. über einen „emporgekommenen Fremdling", der die Macht in den Gemeinden des Landes erlangt hatte, die Redlichen bedrückte und verdrängte und vielfaches Unrecht übte. In den übrigen, formell und inhaltlich ziemlich unbedeutenden Gedichten, werden — zum Teil als Adressaten — folgende Namen genannt, deren Träger sonst unbekannt sind: Jakob b. Jeschua al-Magasili, Isaak b. Jefet und Abraham b. Isaak Ibn Batah al-Rachbi (vielleicht Vater und Sohn), Hillel b. Karah (קרה) al-Halabi al Sarafi (auch Abu al-Fadl Mazliach genannt), Muchtar b. Isaak und Isaak al-Asasi al-Atar. Die Gedichte A.s weisen alphabetische Anordnung und meist das Akrostichon עלון בן אברהם חזק auf. Ihre Kunstform ist primitiv; sie entbehren jeglichen Metrums, sind jedoch gereimt und strophisch gegliedert. Die Namensform עלון ist biblisch (vgl. Gen. 36, 23). Der Name ist unter den Juden arabischer Zunge auch sonst bezeugt. Daneben kommt noch die Form עלואן vor, die Steinschneider Ulwan liest.

Davidson, Poetic fragments from the Geniza, JQR, NS II, 221ff.; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 22f.

E. M. Z.

ALYPION AUS ANTIOCHIEN s. Julianus (Kaiser).

ALYTUS s. Olita.

ALZEY (Alczei אלצא, אלציי, אלציא), Kreisstadt in Rhein-Hessen im Freistaat Hessen. Juden werden in A. zum ersten Male 1260 erwähnt; sie mußten zu den Kosten einer Expedition, die von Wormser Bürgern gegen A. ausgerüstet wurde, beitragen. Die jüd. Gemeinde in A. wurde in den Schreckenstagen der Jahre 1348–49 schwer heimgesucht. Seit 1391, in welchem Jahre die Juden aus der Pfalz vertrieben wurden, scheinen jahrhundertelang keine Juden in A. gewesen zu sein. Um die Mitte des 16. Jhts. treten sie wieder vereinzelt auf. Zu einer Gemeindebildung kam es erst um 1700. Zu jener Zeit wird ein Gemeindevorsteher Jessel (gest. 1738) genannt, ein Sohn Simcha und Enkel Efraim Belmonts, der aus Beckelshain bei Kreuznach nach A. kam und einer Familie angehörte, die weithin durch ihre Frömmigkeit und ihren Wohlstand bekannt war. Im J. 1722 zählte man neun jüd. Haushaltungen in A., mit Josef Simon als Vorsteher; im ganzen Bezirk 63 Familien. 1742 waren 11 Familien in A. ansässig. 1748 wurde vom Kurfürsten Karl Theodor die Höchstzahl der in A. wohnenden jüd. Familien auf drei festgesetzt; diese Zahl sollte nicht erhöht werden, bis sie sich nicht von selbst auf weniger als drei verringert hätte. Seit Ende des 18. Jhts. wuchs die Gemeinde. Elijahu Simeon Belmont ließ 1791 ein Gotteshaus für die Gemeinde, die bis dahin nur in Privathäusern gebetet hatte, erbauen. Mitte des 19. Jhts. waren 50 jüd. Familien in A. 1854 wurde eine neue Synagoge erbaut. Samuel Adler war Rabbiner in A., bis er 1857 nach New York berufen wurde. Seine Nachfolger waren: David Rotschild (1862–1891), Josef Levi (–1904) und gegenwärtig (1928) Julius Lewit. Das Rabbinat A. umfaßt einen Bezirk, dem 1926 12 jüd. Gemeinden angehörten. Die Zahl der Juden in A. betrug 1926 240, bei einer Gesamtbevölkerung von 8500.

K. J. Brilmayer, Rhein-Hessen in Vergangenheit und Gegenwart 1905; *Löwenstein*, Geschichte der Juden in der Kurpfalz 1895; *Salfeld*, Martyr.; *Aronius*, Regesten, 662.

E. P. L.

ALZHEIMER, ALOIS (1864–1915), Psychiater, Entdecker der sog. Alzheimer'schen Krankheit", geb. in Marktbreit a. M. am 14. Juni 1864, seit 1912 o. Professor der Psychiatrie an der Universität Breslau; seit 1910 war er Mitherausgeber der Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, deren psychiatrischen Teil er redigierte. Das wissenschaftliche Verdienst A.s besteht hauptsächlich in der Anbahnung einer neuen anatomischen Grundlegung der Psychiatrie und einer Bearbeitung der allgemeinen pathologischen Ana-

tomie des Gerhirns nach neuen Methoden. A. starb in Breslau am 19. Dezember 1915.

M. Lewandowsky, Ztschr. f. d. ges. Psychiatrie, Bd. 30 (1915) Heft 4–5; *Spielmeyer*, Alzheimers Lebenswerk a. a. O., Bd. 33 Heft 1–2; *Deutsches Biographisches Jahrb.*, Jg. 1914–1916 (Totenliste), S. 321.

F. K.–O. W. J. He.

AM HA-AREZ, ursprünglich „Landbewohner", später „Laie", im Gegensatz zum Gelehrten. In der ältesten Zeit bezeichnete man damit das Stammvolk des Landes und die angesehensten Bürger, die nach orientalischer Sitte am Stadttor saßen und über die Angelegenheiten der Gemeinde berieten. Der Hettiter Efron verkaufte sein Grundstück Abraham in Anwesenheit der „Landeskinder", die „durch das Tor seiner Stadt (aus- und) eingingen" (Gen. 23). In der Tora dient der Ausdruck A. zur Bezeichnung des Volkes in allen seinen Schichten im Gegensatze zum Fürsten (Lev. 4, 27; vgl. auch Ex. 5, 5). Die Ahndung der schwersten Vergehen soll durch das Volk — die „Landbewohner" sollen den Übeltäter steinigen (Lev. 20, 2) — geschehen. Auch zur Zeit der Könige wird der Ausdruck

In der Bibel

A. zur Bezeichnung der Volksmassen im Gegensatz zum Adel gebraucht. So erhob sich das „Volk des Landes" gegen Atalja (II. Kön. 11) und zerstörte den Baaltempel, den der Adel errichtet hatte (ibid.); der König Jehojakim trieb die Kontribution, die Pharao Necho zur Strafe für die Krönung Jehoachas' durch die Landbevölkerung auferlegt hatte, von dieser ein (II. Kön. 23, 35); Nebukadnezar führte zuerst alle Obersten und alle wehrfähigen Männer ins Exil fort, so daß nur die „arme Landbevölkerung" zurückblieb (II. Kön. 24, 14). In der Epoche der Zerstörung des ersten Tempels finden wir ein Sonderaufgebot von Kriegern aus der Landbevölkerung (II. Kön. 25, 19). Sulzberger (The Am ha-Aretz) nimmt an, daß A. die Bezeichnung für die Volksvertretung als politische Einrichtung war; doch sind seine Beweise nicht überzeugend. — Als Esra mit einem Teil der Verbannten nach Palästina zurückkehrte, fand er in Samaria eine von Assarhaddon dort angesiedelte fremde Bevölkerung vor, die dem Gotte des Landes diente, die Tora aber nicht kannte. Diese Bevölkerung nannte man A. im Gegensatz zu den neuen Einwanderern, der „Gemeinde der Exulanten" (Esra 10, 8). Viele von den letzteren vermischten sich mit der Landbevölkerung trotz der Warnung der Führer (Esra 9, 1. 12), die die einheimische Bevölkerung für Heiden ansah. Diese Landbevölkerung übte einen beträchtlichen Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben der Rückeinwanderer, besonders derer, die sich außerhalb Jerusalems niederließen, aus. Die Bemühungen Esras und Nechemjas, sie zum jüd. Gesetz zu bekehren, blieben in der Provinz ohne Erfolg (Nech. 13, 15). Die „Landbevölkerung" blieb zur Zeit des zweiten Tempels und auch später unter dem Namen „Kutim" oder „Samaritaner" ein fremdes Element im Lande.

Die Schriftgelehrten und die Männer der Großen Synode waren bestrebt, das Werk Esras fortzusetzen und die Theokratie im jüd. Volk aufzurichten. Dieses Bestreben stieß im Volke auf starke Gegnerschaft seitens verschiedener Gruppen, die die Herrschaft der Schriftgelehrten (Pharisäer) und ihre gesetzgeberische Tätigkeit nicht anerkennen wollten. Den „Landbewohnern" standen die Fragen des täglichen Lebens näher als die religiösen Probleme; sie erfüllten zwar die zahlreichen religiösen Vorschriften, ohne jedoch darin peinlich genau zu sein. Ihr Streit mit den Pharisäern beginnt erst bei der Frage des Maasser (Zehnten). Esra hatte nämlich eingeführt (Sota 48a), daß der Maasser nicht mehr an die Leviten, sondern an die Priester zu entrichten sei, zur Strafe dafür, daß die Leviten mit ihm nicht nach Palästina zurückgehen wollten (Jeb. 86b). Schon bald nach der Rückkehr wurde der Zehnte nicht pünktlich entrichtet, und der Prophet Maleachi tadelt deshalb das Volk; er verlangt jedoch nur, daß der Zehnte in das Vorratshaus gebracht werde, damit sich dort Zehrung befinde (Mal. 3, 10). Tatsächlich wurde diese Forderung zum Teil erfüllt, indem ein Drittel des Maasser für Priester und Leviten, ein Drittel für das Vorratshaus und ein Drittel für die Armen und Gelehrten von Jerusalem bestimmt wurde (j. Sota IX, 24a). Während der Kämpfe gegen die Sadduzäer begnügten sich die Pharisäer mit der vorhandenen Bestimmung, daß vom Demai (Getreide, bei dem es zweifelhaft ist, ob davon der Zehnte bereits abgegeben worden ist oder nicht) der Zehnte entrichtet werden müsse. Nach ihrem Siege über jene aber wandten sie dieser Frage ihre besondere Aufmerksamkeit zu; sie gründeten einen Verband der „Vertrauenswürdigen" (נאמנים), dem jeder Landbewohner beitreten mußte, um hinsichtlich der Entrichtung des Zehnten für zuverlässig zu gelten (Demai II, 2; doch war es gestattet, den Armen Demai zu essen zu geben; R. Gamliel gab es seinen Arbeitern als Nahrung, ibid. III, 1). Diese strengen Vorschriften stießen auf den Widerstand des A.; die Landbevölkerung pflegte ohnedies den Priestern die Hebe zu entrichten und ihnen Gaben darzubringen; den Zehnten empfand sie als ungerechte Belastung. Infolgedessen

Im Talmud

A. und der Zehnt

hielten sich die Pharisäer von jedem Verkehr mit den Landbewohnern fern, um keine unverzehnteten Früchte bei ihnen essen zu müssen. — Noch mehr als die Maasser-Vorschriften trugen zur Entfremdung die Reinheitsgesetze bei, mit deren Einhaltung es zur Zeit des zweiten Tempels sehr genau genommen wurde, und zwar nicht nur von den Pharisäern, sondern auch, und in mancher Hinsicht noch mehr, von den Sadduzäern. Als Hillel der Forderung Schammais, bei der Weinlese nur levitisch reine Gefäße zu verwenden, nicht zustimmen wollte und ihm entgegenhielt, dies sei ja auch bei der Olivenernte nicht erforderlich, drohte Schammai, er werde für die letztere dasselbe verfügen, falls man ihn reize; da beugte sich Hillel. Derartige Erschwerungen, die tief ins tägliche Leben eingriffen, stießen auf heftigen Widerstand bei der Landbevölkerung. Auch gab es Bestimmungen, denen sich ein großer Teil der Landbevölkerung aus religiösen Gründen widersetzte. Viele von ihnen gehörten zu Sekten, deren Reinheitsgesetze mit den pharisäischen nicht übereinstimmten (Chag. 22b) und zum Teil eher noch strenger waren. Die Gegensätze waren in Judäa, das unter dem Einfluß Jerusalems stand, nicht so stark; dort schenkte man der Landbevölkerung bezüglich der rituellen Zuverlässigkeit von Wein und Öl Glauben (Chag. XXIV, 2). Anders in Galiläa, dessen Bewohner von R. Jochanan b. Sakkai als „Feinde der Tora" bezeichnet wurden (j. Sab. XVI, 15d), und wo man den pharisäischen Bestimmungen den meisten Widerstand entgegenbrachte. Die Opposition des galiläischen A. richtete sich vornehmlich gegen die Tendenz der pharisäischen Gesetzgebung, eine scharfe Trennung zwischen Juden und Nichtjuden zu vollziehen; gerade in Galiläa waren nämlich viele Nichtjuden ansässig, mit denen die Landbevölkerung in ständiger Berührung war. Der engere Anschluß des gal. A. an die nichtjüdische Bevölkerung mag auch sonst zu Bedenken politischer oder religiöser Art Veranlassung gegeben haben, die sich heute nicht mehr genau feststellen lassen.

A. und die Reinheitsgesetze

Der galiläische A.

Sehr streng waren auch die Vorschriften über das rituelle Händewaschen, gegen die gerade der A. in Galiläa verstieß, wie schon aus dem evangelischen Bericht zu ersehen ist (Markus 7, 15). Der dort Jesus zugeschriebene Gedanke, daß Dinge von außen den Menschen nicht verunreinigen können, gehört einer späteren Entwicklungsperiode des Christentums an, als dieses sich bereits vom Judentum völlig gelöst hatte; der erste Teil des Berichtes hingegen, demzufolge die galiläischen Jünger ohne vorhergehendes Händewaschen gegessen hätten, stimmt mit den Zuständen jener Zeit vollkommen überein. — Die streng auf die Einhaltung aller Religionsvorschriften Bedachten schlossen sich in Verbänden zusammen, was von der Landbevölkerung als Kampfansage empfunden werden mußte; denn von nun an trug die Absonderung der Pharisäer von ihnen keinen persönlichen Charakter mehr, sondern einen sozialen. Die Feindschaft der Landbevölkerung galt übrigens nicht so sehr den Mitgliedern der Verbände (den „Chaberim"), die es lediglich vermieden, anderen Demai anzubieten, selbst aber es aßen (j. Demai II, 22d), als den Gelehrten, von denen auch viele Nichtpriester profane Nahrung nur in levitischer Reinheit aßen und selbst die Kleidung der Landbevölkerung als unrein betrachteten. Auch die Kampfesweise der Pharisäer erregte den Unwillen der Landbevölkerung. Während die Pharisäer die Sadduzäer als ebenbürtige Feinde betrachtet hatten, sahen sie auf die Landbevölkerung mit Verachtung herab und hielten sie für minderwertig. Die Entfremdung zwischen Gelehrten und dem einfachen Volk stieß dieses auf den Stand völliger Unwissenheit hinab.

„Chaberim"

In einer späteren Periode sahen die Gelehrten ein, daß sie zu weit gegangen waren; folgende Aussprüche sind für diese Erkenntnis charakteristisch: „Nehmt euch mit den Söhnen des A. in Acht, denn von ihnen geht die Tora aus" (Sanh. 96a). „Wer den Sohn eines A. in der Tora unterweist, von dem wird jedes böse Geschick abgewendet" (B. Mez. 85a). Doch war die Unwissenheit des A. zu weit fortgeschritten, so daß man sagte: „Ein A. kann nicht fromm sein, so wie ein Sklave, der noch nie gekocht hat, die Speise verderben wird, wenn er daran geht" (Tossef. Ber. VI). Diese Lage brachte den Priestern unter der Landbevölkerung auch wirtschaftlichen Schaden, denn jeder „Chaber" mußte sich verpflichten, an einen A. keine Hebe und keinen Zehnten zu entrichten (Tossef. Demai II). — Den Unwillen der Gelehrten erregte nicht nur die Lässigkeit der Landbevölkerung auf dem Gebiete religiöser Vorschriften, sondern auch der Eigennutz des A., dem das Wohl des Landes nicht vor allem andern am Herzen lag. Zu jener Zeit bestand in Palästina das Verbot der Kleinviehzucht; diese Maßnahme sollte eine möglichst große Bodenfläche für den Feldbau frei machen und die Felder vor dem Schaden bewahren, den die gänzlich unbeaufsichtigten Herden anrichteten. Die galiläische Landbevölkerung beachtete aber diese Vorschrift nicht, da gerade die Viehzucht ihr großen Vorteil brachte. Aus Eigennutz

Stellung der Gelehrten zum A.

wurden die Landbewohner oft Steuereinnehmer bei der römischen Verwaltung, und darin sahen die Gelehrten einen Verrat am Lande; sie bezeichneten einen solchen Steuereinnehmer als Räuber (Mi. B. Kam. 113a) und nahmen ihn als „Chaber" nicht auf, selbst wenn er sein Amt bereits aufgegeben hatte. — Der A. war streitsüchtig und nahm es mit Gelübden nicht genau (Ned. 48a), wie denn überhaupt der Talmud an vielen Stellen von seinen schlechten Eigenschaften spricht.

Wären die Gelehrten in ihrem Verhalten dem A. gegenüber konsequent gewesen, so hätte dies eine ernste Gefahr für die Einheit des Volkes bedeutet. Da z. B. die Geräte der Landbewohner als levitisch unrein galten, hätte man ihnen das Betreten des Tempels an den Wallfahrtsfesten verbieten können; dies hätte aber zu einer völligen Entzweiung mit dem Volke geführt (Chag. 22a), und so griffen die Gelehrten zu der Deutung, die Geräte des Tempels könnten für die Zeit der Wallfahrtsfeste nicht verunreinigt werden (Chag. 26a). Als nach der Zerstörung des zweiten Tempels das Gesetz die einzige Stütze für das Bestehen des jüd. Volkes wurde, begannen die Priester auf die Reinheitsgesetze besonders streng zu achten (Bech. 30b), und selbst die Gelehrten galten bei ihnen darin nicht als absolut zuverlässig. Ihrem Beispiele folgend, begannen auch die Gelehrten, sich vom A. immer mehr und mehr abzusondern. Jerusalem war nicht mehr der geistige Mittelpunkt, der dreimal im Jahre alle Juden vereinigte und sie zu „Chaberim" machte (Chag. 26a), so daß eine Spaltung im Volke entstand. Diese Spaltung trug viel zur Erstarkung der neuen Sekte der Christen bei. Bei ihnen fand die Landbevölkerung Liebe und Entgegenkommen, während sie bei den Gelehrten auf schroffste Ablehnung stieß. Das Christentum schaute nicht so kritisch wie die Pharisäer auf die Gesetzestreue derer, die sich ihm anschließen wollten, und trug den Verhältnissen der galiläischen Landbevölkerung viel mehr Rechnung. Allerdings schloß sich dem Christentum nur ein Teil der A. an. Der Haß gegen die Gelehrten war aber bei der Landbevölkerung allgemein verbreitet. R. Akiba selbst erzählt aus der Zeit, da er noch A. war, er wäre bereit gewesen, jeden Gelehrten „wie ein Esel zu beißen" und ihm die „Knochen zu brechen" (Pes. 49b). Die Gelehrten hüteten sich vor einer Verschwägerung mit dem einfachen Volke. „Wer seine Tochter einem A. zur Frau gibt, wirft sie gleichsam gebunden vor einen Löwen; wie ein Löwe seine Beute tritt und zerreißt, so schlägt der A. seine Frau und mißbraucht sie ohne jede Schonung" (Pes. 49b). Noch mehr warnten sie davor, die Tochter eines A. zu heiraten, und bezeichneten eine solche als „Scheusal" und „Vieh" (ibid.); die Frauen der Landbevölkerung haßten deshalb die Gelehrten noch stärker, als es die Männer taten. Am feindseligsten verhielten sich solche A., die sich eine Zeitlang unter den Gelehrten aufgehalten hatten: „Wer (von ihnen) studiert hat und dann wieder das Studium aufgibt, ist am ärgsten" (ibid.). Es kam vor, daß die Gelehrten selbst auf einen Genossen herabsahen, der von Landleuten abstammte (B. Mez. 45b). Bezeichnend für die Stellung zum A. ist die folgende Regel: „Man legt für sie kein Zeugnis ab und empfängt von ihnen kein Zeugnis; man vertraut ihnen kein Geheimnis an; man bestimmt sie weder zum Vormund, noch zum Armenpfleger und unternimmt keine Reise in ihrer Gesellschaft" (Pes. 49b). — In späterer Zeit unterschied man zwischen verschiedenen Graden der Unbildung und nahm von der strengen Kritik die A. aus, die, wenn sie auch kein Wissen hatten, immerhin Lebensart besaßen (Maimonides Hilch. Edut XI, 2). Manchmal aber ließen sich die Gelehrten in ihrem Haß gegen den A. zu Äußerungen hinreißen, wie: „Einen A. darf man selbst am Versöhnungstage, der auf einen Sabbat fällt, erstechen" (R. Elieser in Pes. 49b). Solche Aussprüche gaben selbst noch zur Zeit der Geonim zu Mißverständnissen Anlaß, indem einige Gelehrtenschüler glaubten, dem A. gegenüber beständen keinerlei rechtliche Verpflichtungen; so waren die Geonim genötigt, den hyperbolischen Charakter jener Aussprüche zu erklären (Teschubot ha-Geonim, Harkavy, § 380, S. 197).

A. und Christentum

Der Begriff „A." war nicht genau umrissen. Der eine Gelehrte bezeichnet den als A., der das „Schema" nicht täglich sagt; ein anderer — den, welcher nicht die Gebetriemen anlegt; einem dritten ist ein A. der, der es mit dem Schaufäden-Gebot nicht genau nimmt; einem vierten —, wer die Mesusot-Vorschriften nicht streng beachtet; einem fünften —, wer seine Kinder nicht zum Studium der Tora erzieht; manche bezeichneten sogar einen solchen als A., der zwar die Schrift und die Mischna studiert, aber nicht in engem Umgang mit Gelehrten gestanden habe (Ber. 47b). Die babylonischen Amoräer legten gerade auf die letztere Vorschrift Wert, so daß Rami b. Chama sich weigerte, mit R. Menaschja b. Tachlifa zusammen das Tischgebet zu sprechen, obgleich dieser selbst „Sifra, Sifre und Halacha studiert hatte" (ibid.) und den Titel „Rab" besaß, nur weil er keinen Umgang mit Gelehrten gepflogen hatte. Trotz dieser Feindschaft und der Spaltung im Volke gab es eine Kraft, die beide

Der Begriff „A."

Teile vereinigte: der Begriff des Volkes Israel. „Unter ihnen (den Israeliten) gibt es solche, die Gelehrsamkeit und gute Taten aufweisen; solche, die wohl Gelehrsamkeit, aber keine guten Taten aufweisen; solche, die wohl gute Taten, doch keine Gelehrsamkeit, und solche, die nichts von beiden aufweisen. Gott will aber niemand von ihnen verderben; er fügt sie vielmehr alle zu einem Bund zusammen, und ein Teil wird Sühne für den anderen erwirken" (Lev. r. 30, 11). Mehr noch, selbst die Gelehrten sind auf den A. angewiesen, denn „Israel wird erst dann Gnade vor Gott zuteil werden, wenn alle seine Glieder einen Bund bilden" (Men. 27a).

Geiger, Urschr. 151; *Rosenthal*, Vier apokryphische Bücher 25–29; *Schürer* II, 400; *Montefiore*, Hibbert Lectures 1892, S. 497f.; *Büchler*, Der galiläische Am-ha-Arez, Wien 1906; *Mayer Sulzberger*, The Am-ha-Aretz, Philadelphia 1909.

M. G. S. Bi.

AM OLAM (עם עולם), jüdische Emigrationsgesellschaft in Rußland, gegründet in Kiew im J. 1881, als nach den russischen Pogromen die Emigrationsfragen aktuell geworden waren. Ihr ursprünglicher Zweck war, die Emigration der russischen Juden nach Amerika zu organisieren, es wurden auch Zweigvereine in anderen Städten begründet. Als nach der von der Alliance einberufenen Emigrationskonferenz in Berlin der christliche Vorkämpfer des Zionismus, Sir Laurence Oliphant, beim Sultan in Konstantinopel Schritte zur Ermöglichung einer jüdischen Ansiedlung in Palästina unternahm, entschloß sich die A., die Emigration der Juden nach Palästina zu fördern. Kurz darauf vollzog die Gesellschaft ihren Anschluß an die „Chowewe Zion".

Drujanow, Ketabim le-Toledot Chibat Zion, Bd. I, Nr. 8, 19, S. 19 und 38; *Birkenheim* in Woschod 1895; *J. Katzowitz*, Schischim Schenot Chajim, 1924, S. 150–155; *Ab. Kahan*, Bleter fun mein Leben, 1926, II.

G.-J. N. M. G.

AMAD (עמעד), Grenzort im Gebiete des Stammes Ascher, nicht weit vom Karmel und vom Meere (Jos. 19, 26). Ob A. mit dem heutigen Umm el Amad (Säulenstätte) südöstlich von Haifa identisch ist, ist zweifelhaft.

Saphir, ha-Arez, Nr. 1390; *Goldhar*, Admat Kodesch 164.

T. S. Kl.

AMADIA, Stadt in Kurdistan, 100 km nordöstlich von Mossul, bis zur Mitte des 19. Jhts. Hauptstadt eines halb unabhängigen Fürstentums, das dem Pascha von Van unterstand. Die ersten Nachrichten über die Juden in A. stammen von Benjamin aus Tudela, der diese Stadt 1173 besuchte. Zu jener Zeit unterstand A. dem Schah von Persien und zählte etwa tausend aramäischsprechende jüdische Familien; jeder Jude über 25 Jahre hatte eine Steuer von einem Viertel Dukaten jährlich zu entrichten. A. war, wie angenommen wird, die Heimat des David Alroy (s. d.), der 1163 zum Messias ausgerufen wurde. 1525 fiel A. an die Türkei, mit der Bedingung, daß stets ein Abbasside Verwalter der Stadt und des Kreises sein sollte; damals war A. ein wichtiges Handelszentrum, und die kurdischen Stämme aus dem Gebirge bezogen dort ihren gesamten Bedarf an Waren von den Juden. — 1895 belief sich die Zahl der Juden in A. auf 1900 Seelen. Noch vor dem Weltkriege war in A. ein starker wirtschaftlicher Niedergang zu spüren, die Gesamtzahl der Einwohner sank auf 4000, und die Anzahl der Juden nahm entsprechend ab. Während des Krieges wurde die Stadt selbst und damit das gesamte Wirtschaftsleben in Kurdistan zerstört, so daß die wenigen dort ansässigen Juden auswandern mußten.

Adler, The travels of Benjamin of Tudela; *R. Josef ha-Kohen*, Emek ha-Bacha, S. 47.

G. W. S. A. R.

AMADIS DE GAULA, vielgelesener und häufig bearbeiteter Ritterroman des späten Mittelalters, der u. a. auch Cervantes als Vorlage für seinen „Don Quichote" diente. A. ist von einem Arzt namens Jakob b. Mose Algabba ins Hebräische übersetzt worden. Das Buch ist u. d. T. אמאדיש דגאולה או ספורים bei Elieser Soncino s. a. e. l. (Konstantinopel zwischen 1534 und 1546) erschienen. Von den vielen umlaufenden Texten hat der Übersetzer wahrscheinlich einen spanischen zugrunde gelegt. Er stellt in der Vorrede das Werk als Unterhaltungsbuch höher als Chroniken von der Art des „Ben Gorion" (Josippon) und rühmt die Lektüre u. a. als nutzbringend für das praktische Leben und den gesellschaftlichen Verkehr. Der Druck enthält nur das 1. Buch des Romans in 44 Kapiteln, wie die spanischen Ausgaben.

Steinschneider, HÜ 965f.; *Benjacob* 39, Nr. 753.

E. M. Z.

AMADO, DAVID, Rabbiner und Schriftsteller, geb. in Smyrna 1777, gest. 13. Kislew 5592 (18. Nov. 1831). Schon früh wurde er Mitglied des Bet-Din in seiner Vaterstadt („Chikre Leb", Eben ha-Eser, § 13, ed. 1807). 1825 holte R. Chajim Palatsche (s. d.) seinen Rat in einer schwierigen Frage ein (Leb Chajim, § 112). A. verfaßte die Predigtsammlung „Tehilla le-Dawid" (2 Teile, Saloniki 1835 und 1844) und „Ene Dawid" (Smyrna 1871), das seine Responsen und Ent-

scheidungen enthält. Auch approbierte er in den Jahren 1817–31 eine große Anzahl von Werken.

Josef Chasan, Chikre Leb; *Chajim Faladschi*, Leb Chajim; *Salomo Ben Adret*, Responsen; *Benjacob*, S. 616, Nr. 43; *Löwenstein*, Index Approbationum, Nr. 169.

F. S. A. R.

AMADO, JOSUA JEHUDA, rabbinischer Autor, Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts., gehörte zu einer sefardischen Familie in Saloniki. Er selbst schreibt seinen Namen יאושע יאודא. A. schrieb „Ohole Jehuda", Erklärungen zur Tora in der Reihenfolge der Wochenabschnitte und Novellen zu Maimonides, sowie zum Traktat Schebuot, mit einem Anhang über die Terefa-Gesetze. Das Werk wurde durch seinen Sohn Rafael Isaak in Saloniki 1821 veröffentlicht.

Benjacob 20, Nr. 398; *Wiener*, KM, Nr. 334.

M.

AMADOR DE LOS RIOS, JOSÉ (1818–1878), spanischer Schriftsteller, Literatur- und Kulturhistoriker. Er schrieb „Estudios historicos, politicos y literarios sobre los judios de España" (1848) und eine dreibändige „Historia social, politica y religiosa de los judios de España y Portugal" (1875–76). Auch seine „Historia critica de la literatura espanola" (1861–65) und die von ihm zusammen mit Juan de la Rada verfaßte „Geschichte der Stadt Madrid" (1862–64) enthalten wertvolle Beiträge zur Geschichte der Juden. A. ist der erste und einzige Gelehrte, der auf Grund von archivalischen Studien eine umfassende Geschichte der spanischen Juden in ihrem Zusammenhang mit der spanischen Kultur zu schreiben versuchte. Freilich fehlte ihm die nötige Kenntnis des Judentums und auch Methodik in der Behandlung der Quellen. Graetz hat vieles aus A.s Darstellung übernommen, und so beherrschen die von A. gezeichneten Bilder noch heute vielfach die allgemeine Auffassung von der Geschichte der Juden in Spanien.

W. F. B.

AMADOR DE LOS RIOS, RODRIGO, geb. 1849, Sohn des vorigen (José), spanischer Archäologe. Seine Studien sind der spanisch-arabischen Archäologie und Kunstgeschichte gewidmet, wobei er auch gelegentlich jüd. Verhältnisse berührt hat, so besonders in seinen Untersuchungen über die Topographie von Toledo in der „Revista de archivos, bibliotecas y museos" 1904 und 1911 und in den Abschnitten des Werkes „Toledo" (Monumentos arquitectonicos de España 1905), welche die Synagogen der Stadt betreffen. Er hat das für die Geschichte der jüdisch-spanischen Rassenmischung wichtige „Libro verde de Aragon" herausgegeben (Revista de España, Bd. 105 u. 106).

W. F. B.

AMALEK (עמלק), Nomadenvolk in der Wüste südlich von Palästina, das in der älteren israelitisch-jüd. Geschichte eine bedeutende Rolle spielte. Nach Gen. 14, 7 befand sich „das Gefilde der A." in der Gegend von Kades Barnea. Neben Kades ist wohl auch Refidim zu denken, wo sich nach Ex. 17, 8 der erste Zusammenstoß zwischen den Israeliten und den A. ereignet haben soll. Num. 13, 29; 14, 25. 43 spricht von Amalekitern als Bewohnern des Berglandes im Negeb. Nach 1. Sam. 15, 7; 27, 8 lebten sie im südlichen Grenzgebiet Judäas bis nach Ägypten hin. Unter ihnen wohnten im südlichen Negeb, im Gebiet von Arad, nach 1. Sam. 15, 6; Richt. 1, 16, LXX die Keniter (s. d.).

Geschichte der A. in der Bibel

Die alten Ägypter bezeichneten die Beduinen der Halbinsel Sinai allgemein als Haruschu (Sandbewohner) oder Schassu (Räuber, vgl. 1. Sam. 14, 48). Ob mit diesem Namen auch die A. gemeint sind, ist fraglich. Der Name Amalek kommt in den äg. Quellen nicht vor (vgl. Müller, Asien und Europa, 135). Nach den biblischen Quellen waren die A. schon lange vor der mosaischen Zeit ein bedeutendes Beduinenvolk (Gen. 14, 7; Num. 13, 29), welches Num. 24, 20 übertrieben „der Erstling" (d. i. das bedeutendste) der Völker genannt wird (vgl. Num. 24, 20). Mit den Israeliten kommen sie schon in mosaischer Zeit in Berührung. Als die Israeliten bei Refidim lagerten, wurden sie von den A. überfallen. Der amalekitische Vorstoß wird von den Israeliten unter Josua zurückgeschlagen (Ex. 17, 8 bis 13). An dieser Stelle errichtet Mose einen Altar (Ex. 17, 15). Ein zweiter Zusammenstoß beider Völker erfolgt, als die Israeliten den — vergeblichen — Versuch machen, von Kades aus direkt nach Südpalästina vorzustoßen (Num. 14, 44–45). Seit dieser Zeit datiert der tiefe Haß zwischen beiden Völkern und das Gebot Gottes, Amalek auszurotten (Ex. 17, 14–16; Deut. 25, 17–19; 1. Sam. 15, 2, 3). Zur Zeit der Richter treten die A. als Bedränger der Israeliten auf (Richt. 10, 12). Im Bunde mit den Moabitern (Richt. 3, 13) oder den Midianitern (Richt. 6, 3, 33; 7, 2) durchziehen sie überdies das israelitische Palästina und verwüsten das Land. Das neuerstehende israelitische Königtum übernimmt nun die Aufgabe, die A. zu vernichten. Auf die Aufforderung Samuels hin unternahm Saul einen Feldzug gegen die A. Mit einem israelitisch-jüd. Heer zog er nach Telam (1. Sam. 15, 4: Telaijm = Telam), um von dort in das eigentliche amalekitische

Gebiet vorzustoßen. Die A. wurden geschlagen, ihre Stadt erobert und ihr König Agag gefangen genommen. Mit dem gefangenen König und einer großen Beute zog Saul in Gilgal ein, wo Samuel den Agag vor Jhwh tötete (1. Sam. 15). Aber erst David gelang es, die Macht der A. endgültig zu brechen. Schon als David in Ziklag als philistäischer Vasall residierte, hatte er öfters gegen die A. zu kämpfen (1. Sam. 27, 8. 9; 30, 1–31). Wahrscheinlich setzte David auch noch später den Krieg gegen die A. fort (vgl. 2. Sam. 8, 12; 1. Chr. 18, 11). Von den vernichtenden Schlägen, die Saul und David den A. zugefügt hatten, konnten sie sich nicht mehr erholen. Die A. wurden vollständig aufgerieben und verschwanden aus der Geschichte. Ein „entflohener Überrest" der A., der sich im Gebirge Seir angesiedelt hatte, wurde von den nomadisierenden Simeoniten ausgerottet (1. Chr. 4, 42–43). Die Reste des amalekitischen Volkes gingen wohl in den benachbarten Völkern, besonders in Edom (vgl. Gen. 36, 12. 16) auf.

In der Stammtafel Gen. 36, 12 (vgl. 1. Chr. 1, 36) erscheint Amalek als ein Enkel Esaus und Sohn des Elifas und der Timna. Auch die Angaben der arabischen Schriftsteller, bei denen die Amalik als ein uralter arabischer Stamm erscheinen (vgl. Enz. Isl., S. 341), gehen wohl alle auf jüd. Quellen zurück. — Ob die A. mit den Amalik Südarabiens irgend etwas Gemeinsames haben, ist fraglich. Grimme und Hommel haben, übrigens kaum mit Recht, Amalek mit Meluchcha der keilschriftlichen Quellen identifizieren wollen. Die A. waren unruhige Beduinen und Feinde aller friedlichen Kultur. Öfters pflegten amalekitische Banden Raubzüge gegen die ansässige Bevölkerung Palästinas zu unternehmen (1. Sam. 14, 48). Daher gelten die A. als „Feinde Jhwh's" (1. Sam. 30, 26; vgl. den alten Spruch: „Krieg hat Jhwh mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht" Ex. 17, 16). Neben dem Raub war Viehzucht ihre Hauptbeschäftigung. Wir finden sie im Besitze von Kamelen (Richt. 7, 12; 1. Sam. 27, 9; 30, 17), Eseln (1. Sam. 27, 9), Rind- und Kleinvieh (1. Sam. 15, 9. 15. 21; 27, 9; 30, 20). Daß die A. im Ackerland auch zur Seßhaftigkeit übergingen, ist sehr wahrscheinlich. Einmal ist auch von einer amalektischen Stadt die Rede (1. Sam. 15, 3; LXX: „Städte A.s"; vgl. Jos., Ant. 6, 7, 2). Als echte Beduinen waren wohl die A. nach Geschlechtern gegliedert. Um einen Raubzug gegen das Kulturland zu unternehmen, sammelten sich einige Geschlechter zu einer Räuberschar (Gedud, 1. Sam. 30, 8. 15. 23). Doch ist zur Zeit Sauls auch ein amalekitisches Königtum bezeugt (1. Sam. 15, 8 u. ö.; vgl. Num. 24, 7). — Ob die im Gebiete der A. von Woolley ausgegrabenen Gegenstände ihnen zuzuweisen sind, kann zur Zeit noch nicht entschieden werden. Einzelne A. müssen wohl während der Richterzeit in das israelitische Palästina eingewandert und in dem israelitischen Volk aufgegangen sein. So hören wir z. B., daß ein Söldner Sauls amalekitischer Abstammung war (2. Sam. 1, 8. 13). Ganz dunkel sind die Stellen Richt. 12, 15, wonach es in Efraim einen „Amalekiterberg" gab, sowie der Vers Richt. 5, 14 („Efraims Wurzel ist in Amalek", siehe aber LXX). Nach Esth. 3, 1 war Haman ein Agagiter, worunter die Legende einen Nachkommen des A.-Königs Agag versteht (Jos., Ant. 11, 6, 5; Targum zu Esth. 3, 1).

Ethnographisches

Th. Nöldeke, Über die Amalekiter 1864 (= Orient und Occident II, S. 614–655); *Cheyne*, EB, S. 128–131; *Buhl*, PRE S. 431–432; *Meyer*, Israeliten, S. 389 bis 399; *H. Grimme*, OLZ 1909, S. 241–245; *F. Hommel*, Ethnologie und Geographie des alten Orients 1926, S. 566–570; *Woolley* and *Lawrence*, The wilderness of Zin, PEF Annual 1914–15, S. 15–71.

M. S. B. M.

A. im Talmud. A. gehört nach talmudischer Anschauung zu den Nachkommen Esaus. Freilich finden wir bereits proleptisch in der biblischen Erzählung von Abrahams Epoche den Ausdruck „Gefilde des Amalekiters" (Gen. 14, 7), denn die Bibel nimmt das Künftige vorweg (Gen. r. 42, 11). Der erste Krieg, den Israel führte, war der Kampf gegen A. Zwar wurde A. am Ende besiegt, doch hatte auch Israel große Verluste, denn die Amalekiter schlugen erbarmungslos alle tot, die erschöpft zurückgeblieben waren. Dauernden Haß hegt seitdem der Gott Israels gegen A. und will A.s Andenken auslöschen (Ex. 17, 14 ff.; Deut. 25, 18). Der Talmud rechnet die Vertilgung A.s unter die drei Hauptgebote, die Israel beim Einzug in Kanaan auferlegt wurden (Sanh. 20b). Das Gebot fordert nicht nur die Ausführung der Tat, sondern auch stetes Denken an sie; am Sabbat vor Purim rezitiert man den betreffenden Bibelabschnitt (Meg. 30a). Weil A. von Esau-Edom abstammt, deutet der Talmud Bibelstellen, die von Edom handeln, auf A., so den Krieg Davids gegen Edom (1. Kön. 11, 15); damals habe Joab nur die männliche Bevölkerung des Feindes ausgerottet, da er das Gebot, das die Vertilgung des Gedächtnisses (זֵכֶר עמלק) an A. anbefohlen hatte, als nur auf die Männer (זכר עמלק) bezüglich auffaßte (B. Bat. 21b). Auch die Edomiter, die bei der Zerstörung des Tempels halfen, sollen Amalekiter gewesen sein (Tanch., Teze, 11).

In der Agada ist A. das Symbol des Erbfeindes, der Juden sowohl wie des ganzen Judentums. A.

hat Macht über Israel, wenn es seiner Aufgabe untreu wird (s. die agadischen Erklärungen von ויזנב und רפידים = רפיון ידים) und die Tora vernachlässigt. Der in der Bibel erwähnte Überfall A.s war der erste, der offen erfolgte — „im geheimen" (במטמוניות) hatte A. schon mehrfach den Israeliten nachgestellt (Mech., Beschallach). Der Mann A. selbst mit Weib und Kindern und einem starken Heere nahm teil am Kampf gegen Israel, obwohl er schon so alt war (Mech.); der stete Kampf zwischen den Nachkommen Esaus und Jakobs wird damit versinnbildlicht. A. ist auch ein Zauberer, der sogar die Kraft der himmlischen Sippe zu schwächen vermag; er schrickt vor nichts zurück und streckt seine Hand selbst gegen den Thron Gottes aus; „solange die Nachkommen A.s in der Welt sind, bedeckt gleichsam ein Flügel das Antlitz (Gottes)", und „weder Gott, noch sein Thron bleiben unversehrt" (Tanch., Teze, a. E.). Durch seine Kenntnis der Gestirne „wählte A. unter seinen Streitern für den Kampf solche aus, die an dem Tag geboren worden waren, weil der Mensch an dem Jahrestag seiner Geburt gefeit ist gegen den Tod"; so mußte Mose, „um ihn zu besiegen, die Ordnung der Gestirne umkehren" (j. RH III, 59a). Kein Volk vermochte Israel zu widerstehen, denn die Wolke Gottes schützte es; nur A. mit seinen Zauberkünsten „drang bis unter die Wolke vor, raubte einzelne von den Israeliten und tötete sie". Nach einer anderen Fassung lockte A. die Israeliten aus dem Schutz der Wolke mit List heraus. A. hatte vorher aus Ägypten ein Verzeichnis der Namen der Stämme und Männer Israels entwendet, das von der Zeit der Knechtschaft her sich dort befand; und da er so die Namen der Israeliten erfahren hatte, stellte er sich vor das von der Wolke verhüllte Lager Israels und rief: „Reuben, Simeon, Levi und Jehuda, kommt hervor; ich, euer Bruder, will mit euch Handel treiben". Wer dann herauskam, wurde getötet (Tanch., Teze 9). „Was taten die Amalekiter? Sie schnitten den israelitischen Männern, die ihnen in die Hände fielen, das Zeugungsglied ab, warfen es in die Luft und riefen höhnisch zum Himmel herauf: Diese hattest du auserwählt; hier hast du, was du erwählt hast" (ibid. 10). Den Haß gegen Israel und seine Lehre vererbte A. seinen Nachkommen; es gibt kein Unglück, das Israel trifft, bei dem nicht A. seine Hand im Spiele hätte. Auch Haman, der Nachkomme Agags, ist aus A.s Stamm; hätte Saul den Agag getötet, Haman wäre nicht geboren worden (Meg. 13a); Mordechai aber, der von Saul abstammte, sühnte die Schuld seines Ahnherrn. — Proselyten amalekitischer Abstammung sind Gott verhaßt. „Gott schwur bei seinem Throne, von allen Völkern wolle er Proselyten annehmen, nur nicht von A." (Mech., Beschallach). Doeg, der ein Proselyt amalekitischer Abstammung war, beredete Saul, A. nicht zu vernichten; Saul, der sich so mitleidig gegen einen grausamen Feind zeigte, wurde zuletzt grausam gegen die Mitleidigen und erschlug die Priester von Nob (Jalk., 1. Sam. 121). Der Kampf zwischen dem Judentum und seinem Feinde A. wird bis zur messianischen Zeit dauern. „Wenn dereinst Gott auf seinem Throne sitzt und die Herrschaft sein ist, dann wird Krieg sein zwischen Gott und A.", und „keinen Überrest von A. wird er lassen unter dem Himmel" (Mech., Beschalach).

Sefer ha-Jaschar, Venedig, S. 146b–147b; *M. J. bin Gorion*, Die Sagen der Juden IV (Mose), S. 310–313.

M. G. S. Bi.

AMALFI (אמלפי), süditalienische Stadt am Tyrrhenischen Meer. Wir haben nur wenige und fragmentarische Zeugnisse über die Juden in A. Im 10. Jht. sandte der Herzog von A. durch zwei Juden, die Brüder Sabbatai und Papoleon b. Chananel aus der Familie des Dichters Schefatja b. Amittai Geschenke an ihren Vetter Paltiel, einen der Großen am Hofe des Sultans von Kairuan. Beide Brüder kamen bei einem Sturm auf See um. Benjamin von Tudela (um 1165) fand in A. etwa 20 jüdische Familien, unter ihnen den Arzt Chananel, sowie Elischa und Abu'l Gair. A. gehörte damals zum Königreich Sizilien (vom J. 1282 ab zum Königreich Neapel). Im 13. Jht. gab es in A. jüdische Bankiers; unter den 10 Männern, die dem König Karl I. von Anjou eine größere Geldsumme vorstreckten, war ein Jude, namens Mose (1269). 1271 finden wir wieder einige Juden als Geldgeber des Königs. 1279 beteiligte sich die jüdische Gemeinde in A. an einer besonderen Steuerzahlung an den König. Um 1290 mußten alle Juden des Königreichs Neapel auf Befehl Karls II. die Taufe nehmen. Viele flohen, um dem Glaubenswechsel zu entgehen, viele nahmen zum Schein das Christentum an. In A. waren 1292 mehr als 20 Zwangsgetaufte. Nachher durften sich die Juden wieder in A. niederlassen. 1306 und 1320 beteiligte sich die jüdische Gemeinde in A. abermals an Steuerzahlungen. Im 15. Jht. finden wir die Juden wieder als Geldverleiher, mit besonderer Erlaubnis der Regierung. Die Synagoge befand sich in dem Stadtteil Citarelli. Die Gemeinde erlosch, als die Juden 1540–41 aus dem Königreich Neapel vertrieben wurden.

Camera, Memorie storiche e diplomatiche dell'antica città e ducato di Amalfi I, Salerno 1878, 347–348; *HB* XX, 45; *MGWJ* XLII, 556; *Perles*, Beiträge 220; *JQR* XVI, 715, 724; *Cassuto*, Sulla storia degli Ebre nell' Italia meridionale nell' età angiosina, Turin 1911 8, 9, 111; *Ferorelli*, Gli Ebrei nell' Italia meridionale

Turin 1915, 39, 55, 56, 61, 62; *Kaufmann*, Schr. III, 32–33; *Cassuto*, in Cohen-Festschrift 389-404.

E. U. C.

AMALGAMATED CLOTHING WORKERS UNION s. Arbeiterbewegung, jüdische (Amerika).

AMANA (אמנה; Ketib: אבנה, Abana), Fluß, der durch Damaskus fließt (2. Kön. 5, 12). A. ist auch der Name des Antilibanon (HL 4, 8), wo der A.-Fluß entspringt. Nach einer im Aruch (s. v. קרמיון) gebrachten Tradition soll der A.-Fluß mit dem in der Mi. Para VIII, 10 genannten Kirmijon identisch sein. Bei den Griechen hieß der A.-Fluß Chrysorrhoas. Man glaubt, ihn mit dem durch Damaskus fließenden Baradafluß identifizieren zu dürfen (s. Parpar).

Gesenius, Hwb. 49a; *Klein*, Pal. Stud. III (hebr.), 72; *Horowitz*, EJ, s. v.

T. S. Kl.

AMAR, LICCO, Violinist, von spaniolischer Herkunft, geb. 4. Dez. 1891 in Budapest. A. war Schüler der Nationalen Akademie in Budapest und studierte nach 1911 an der Berliner Hochschule (Marteau). A. war Konzertmeister am Philharmonischen Orchester in Berlin und kurze Zeit am Mannheimer Nationaltheater tätig. 1923 gründete er eine Quartettvereinigung, die für die Propaganda der sogen. Neuen Musik das bedeutendste Organ ist.

A. E.-N. A. E.

AMAR, MOISE (1844–1914), Rechtsgelehrter, der das Urheberrecht als Lehrfach an den italienischen Universitäten eingeführt hat. Zuerst, 1874, hielt er Vorlesungen an der Universität von Padua; 1877 kam er an die technische Fakultät von Turin; danach wurde das neue Lehrfach der juristischen Fakultät zugeteilt. Als Hochschullehrer wirkte er sechsunddreißig Jahre. — 1874 veröffentlichte A. „Dei diritti degli autori di opere dell' ingegno", das erste organische Werk über Industrierecht in Italien. 1879 erschien die noch heute wertvolle Abhandlung „Sui giudiz arbitrali". Außerdem veröffentlichte A. noch eine Reihe von Werken und Monographien über das Urheberrecht z. T. in französischer Sprache. In der italienischen Rechtswissenschaft ist A. bekannt als Verteidiger des Eigentumsrechtes des Künstlers auf seine geistige Produktion.

Angelo Villa, Prof. Avv. Moise Amar, Estr. dal „Monitore dei Tribunali", N. 7, a. 1914, Milano 1914.

E. I. Z.

AMARI, MICHELE, (1806—1889), italien. Politiker und Orientalist, geb. in Palermo am 7. Juli 1806, gest. in Florenz am 16. Juli 1889. Schon in seiner Jugend zog er sich durch seine patriotischen historischen Schriften den Unwillen der bourbonischen Regierung zu, so daß er schließlich 1842 gezwungen wurde, aus Sizilien nach Paris zu fliehen. Dort wandte er sich mit großem Eifer dem Studium der arabischen Sprache und Literatur zu, um sich die arabischen Quellen zur sizilianischen Geschichte zugänglich zu machen, und wurde so zu einem der hervorragendsten Arabisten. Als 1848 die Revolution in Sizilien ausbrach, kehrte er dorthin zurück und wurde Finanzminister in der Revolutionsregierung; als Sizilien aber 1849 wieder unter die Herrschaft der Bourbonen geriet, mußte A. wieder nach Paris fliehen, wo er bis 1859 blieb. In diesem Jahre erhielt er die Professur für arabische Sprache und Geschichte an der Universität Pisa; bevor er jedoch sein Amt dort antrat, wurde er zum Professor für arabische Sprache und Literatur am „Istituto di Studi Superiori" in Florenz gewählt, welches Amt er bis zu seinem Lebensende versah. 1862–64 war er italienischer Unterrichtsminister. A. verfaßte mehrere Bücher und Aufsätze zur Geschichte, Literatur und Politik. Hervorzuheben sind: 1. Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII, Palermo 1842, seit der 2. Auflage, Paris 1843, u. d. T. „La guerra del Vespro Siciliano"; das Buch wurde in verschiedene Sprachen, darunter zweimal ins Deutsche, übersetzt; 2. Storia dei musulmani di Sicilia, Florenz 1854–72, eine neue Auflage wird von den Professoren Nallino und Levi della Vida vorbereitet; 3. Bibliotheca Arabo-Sicula, Leipzig 1857, zwei Anhänge ibid. 1875 und 1887, in italienischer Übersetzung, Turin-Rom 1880–81, Anhang, Turin 1889. — A. war nicht, wie verschiedentlich vermutet wurde, Jude, aber in seinen Werken hatte er oft Gelegenheit, auf Gegenstände einzugehen, die die jüdische Geschichte und Literatur betreffen.

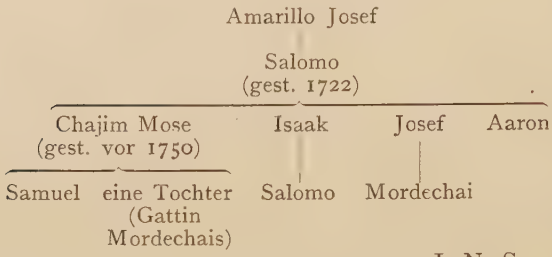
Derenbourg, Opuscules d'un arabisant 87 – 242; *Siragusa*, Michele Amari, ift Centenario della nascita di M. A. I, IX–CVIII.

E. U. C.

AMARILLO, sefardische Talmudistenfamilie, deren Angehörige im 18. Jht. in Saloniki lebten. Stammvater der Familie war Josef A. (gegen Ende des 17. Jhts.), von dem nichts Näheres bekannt ist. Sein Sohn war Salomo A. (s. d.). Von dessen vier Söhnen sind Chajim-Mose A. (s. d.) und Aaron A. (s. d.) als rabbinische Autoren hervorgetreten. Die beiden anderen Söhne, Isaak und Josef A., haben nichts veröffentlicht. Ein Sohn des Isaak, Salomo II., edierte 1742 den zweiten Teil des Responsenwerkes seines Oheims Chajim-Mose „Debar Mosche" und schrieb 1743 eine Einleitung zum dritten Teil dieses Werkes. Ein Sohn Josefs, Mordechai A., war der Schwieger-

sohn seines Oheims Chajim-Mose und edierte 1743 den dritten Teil von dessen Responsenwerk. Ein Sohn des Chajim-Mose, Samuel A., edierte 1750 die „Neuen Responsen" seines verstorbenen Vaters. In welchem Verwandtschaftsverhältnis Abraham A. (s. d.), Rabbiner in Trikkala, zu den übrigen Mitgliedern der Familie A. stand, ist nicht bekannt.

Stammtafel der Familie A.:



J. N. S.

AMARILLO, AARON BEN SALOMO, Rabbiner in Saloniki um die Mitte des 18. Jhts. Er schrieb das Responsenwerk „Pene Aharon", das nach der Reihenfolge der Turim geordnet ist und 1796 in Saloniki erschien, ferner eine Einleitung zum zweiten Teil des Werkes seines Bruders Chajim-Mose (s. d.) „Jad Mosche" (ibid. 1743) und eine Einleitung zum Proverbienkommentar „Agan ha-Sahar" des David b. Chajim Chasan (ibid. 1750).

Azulai, II, פ 92; *Or ha-Chajim* 315; *Zedner*, CBM s. v.; *Wiener*, KM 150; *Benjacob* 486, Nr. 907.

J. N. S.

AMARILLO, ABRAHAM, rabbinischer Autor, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. Er war zuerst Rabbiner in Trikkala (Provinz Thessalien in Griechenland). Später wanderte er nach Palästina aus und ließ sich in Jerusalem nieder. Nach seinem Tode erschien seine Schrift „Berit Abraham" (Saloniki 1802), enthaltend 42 Predigten und Trauerreden, gehalten in den Jahren 1745 bis 1778, ferner talmudische Novellen und Glossen zu Raschis Pentateuchkommentar und zum Superkommentar des Elijahu Misrachi hierzu.

Wiener, KM 1602.

J. N. S.

AMARILLO, CHAJIM MOSE BEN SALOMO, älterer Bruder des Aaron b. Salomo (s. d.), Rabbiner in Saloniki in der ersten Hälfte des 18. Jhts., gest. vor 1750. Er ist der Autor folgender Werke: 1. Responsensammlung „Debar Mosche" in 3 Bänden: a) Zu Orach Chajim, Jore Dea und Eben ha-Eser (Saloniki 1742). b) Responsen und Novellen zu Choschen Mischpat, 100 Nummern umfassend. Von Nr. 101 ab enthält der Band 25 Responsen von dem Konstantinopler Rabbiner Jona Ibn Rey unter dem Titel „Bene Jona" (ibid. 1743). c) Neue Responsen zu sämtlichen vier Teilen des Tur, die nach dem Tode des Autors erschienen (ibid. 1750). 2. Halacha le-Mosche, Novellen zum Mischne Tora des Maimonides in 2 Teilen (gleichfalls nach dem Tode des Autors erschienen): a) zu den Vorschriften über Schadenersatz bei Sachbeschädigung und Diebstahl (ibid. 1752); b) zu den Vorschriften über Raub, Verlust und Verkauf (ibid. 1756). 3. Jad Mosche, Homilien zum Pentateuch (Saloniki 1751).

Azulai II, ד 2 und ח 58; *Wiener*, KM 2059, 3132, 4640; *Benjacob* 102, Nr. 23, 138, 329, 214, 54; *Fürst*, Bibl. Jud. I, 44.

J. N. S.

AMARILLO, SALOMO BEN JOSEF, Rabbiner in Saloniki zu Beginn des 18. Jhts., gest. 1722. Er war ein Studienkollege des Josef Covo I., Verfassers der Responsen „Gibeot Olam", und ist der Autor folgender Werke: 1. Kerem Schelomo, Responsen zu Jor. Dea. Eben ha-Eser und Chosch. M., herausgegeben zu seinen Lebzeiten durch seinen Sohn Chajim Mose. 2. Olelot ha-Kerem, neue Responsen, veröffentlicht am Schlusse der Responsensammlung von R. Chajim Schabbetai (מהרח"ש), Saloniki 1722. 3. Pene Schelomo, Homilien, Saloniki 1717, von Azulai besonders gerühmt. A. hatte vier Söhne: Chajim-Mose, Isaak, Josef (s. Amarillo, Familie) und Aaron. Sein Schwiegersohn war Salomo Abdallah, der spätere Rabbiner und Leiter der Jeschiba in Jerusalem.

Azulai I, ש 27; II כ 60, ע 19, פ 102; *Benjacob* 247, Nr. 314; 431, Nr. 115; 487, Nr. 949; *Cat. Bodl.* 833 u. 2285; *Franco*, Histoire des Juifs dans l'Empire Ottoman 124.

J. N. S.

AMARILLO, SAMUEL (אמריליו), jüdischer Kaufmann, Steuerpächter und Hoflieferant aus Tudela (Navarra) in den 80er Jahren des 14. Jhts.

Jacobs, Inquiry 9894, Nr. 1473, 1515.

W. F. B.

AMARKEL s. Tempel; Beamte.

AMARKEL (אמרכל), halachisches Werk; der unbekannte Autor war ein Schüler von R. Ascher b. Jechiel und wohl jünger als Isaak b. Meir aus Düren. Der Verfasser benutzte ausgiebig die talmudische, gaonäische und insbesondere die rabbinische Literatur. Seine Zitate aus dem Schrifttum des 12. und 13. Jhts. bereichern unsere halachischen und literarhistorischen Kenntnisse. Wertvoll sind die Hinweise auf die Gebräuche der drei Städte Speyer, Worms und Mainz, sowie auf die in Frankreich und Loth-

ringen konstatierten Verschiedenheiten des Ritus. Der Verfasser beruft sich auf die Entscheidungen seines Vaters und auf seine persönlichen Wahrnehmungen und führt eine große Anzahl von Gelehrten und deren Werke an. Schalom b. Isaak (Seckel) aus Österreich kennt das A. dem Namen nach. Ende des 14. Jhts. hat der Schreiber Chajim b. David den Text der „Schaare Dura" mit ergänzenden Anmerkungen versehen und dabei das A. benutzt. Diese Randglossen sind in der Ausgabe der „Schaare Dura", Venedig 1548, mitabgedruckt worden. Eine Pergamenthandschrift des A. besaß Eliahu b. Benjamin Wolf ha-Levi Spira in Prag, der sie im „Elija- Rabba" zu Orach Chajim häufig anführt. Azulai sah einen Auszug aus dem A. in einer sehr alten Pergamenthandschrift; eine solche, vor dem J. 1440 geschrieben, befindet sich jetzt im Jews' College in London. Daraus hat Coronel die „Likkutim me-Hilchot Moadim mi-Sefer Amarkel" in „Chamischa Konteresim", Wien 1864, S. 21a–27b abgedruckt. Ein Abschnitt über „Hilchot Jajin Nessech", geschrieben 1556–61 von Jehuda b. Benjamin Deckingen, genannt Leva Rockhausen, in einem handschriftlichen Sammelbande der Stadtbibliothek Frankfurt a. M., wurde von J. Freimann in der Festschrift für Hoffmann (Berlin 1914), hebr. Teil, S. 12–23, veröffentlicht.

J. Freimann, Das Sefer Amarkel, Festschrift Hoffmann; deutscher Teil, S. 421–432.

F.

AMARNA. Die Ruinen vom Tell-el-A., die Fundstätte einer großen Zahl keilschriftlicher Urkunden aus der Zeit der Pharaonen Amenophis III. (1411–1375 a.) und Amenophis IV. (1375–1358 a.), liegen in Oberägypten, 300 km südlich von Kairo, am rechten Ufer des Nil. Als der Pharao Amenophis IV. in seinem fünften Regierungsjahr den solaren Monotheismus in der Form des Atonkultes einzuführen versuchte, gründete er die Stadt Achet-Aton (d. h. „Atons Horizont") und machte sie zu seiner Residenz. Doch blieb sie es nur während seiner Regierungszeit. Nach seinem Tode übersiedelte der Hof in die alte Hauptstadt Theben, und die neue Gründung verwandelte sich schnell in ein Ruinenfeld. Im J. 1887 fanden einige Fellachen unter den Trümmern von A. eine Anzahl von Tontafeln. Die Ruinen wurden im J. 1891 von Fl. Petrie untersucht und 1912–14 von der deutschen Orientgesellschaft freigelegt. — Der Fund von A. lieferte etwa 360 Tontafeln, die ihren Weg in die Museen Europas nahmen. Zur Zeit befinden sich die meisten in den Museen von Berlin (202 Stück), London (82), die übrigen in Paris, Kairo, Konstantinopel und nur wenige in Privatbesitz.

Der Fund von A.

Der Tontafelfund von A. stellt einen Teil des Archivs Amenophis III. und IV. dar. Die Tafeln sind mit Ausnahme einiger literarischer Texte und Syllabare durchweg Briefe. Viele dieser Briefe sind von den Königen Vorderasiens an ihren Freund, den König von Ägypten, gerichtet; die meisten jedoch sind Berichte syrisch-palästinensischer Vasallen des Pharao an ihren Oberherrn. Nur wenige stammen aus der königlichen Kanzlei. — Der Fund von A. gibt reichlichen Aufschluß über die politischen und kulturellen Verhältnisse Vorderasiens und insbesondere Syriens und Palästinas in dieser Zeit, die daher auch als „Amarna-Zeit" angesprochen wird.

Sämtliche Briefe sind in Keilschrift abgefaßt. Ihre Sprache ist, mit Ausnahme dreier, durchweg das Babylonische, welches zur A.-Zeit als Verkehrs- und Diplomatensprache eine dominierende Stellung im Vorderen Orient einnahm. Am Hofe jedes Fürsten gab es einen berufsmäßigen Schreiber, der die Hofkorrespondenz zu besorgen hatte. Da die Erlernung der babylonischen Keilschrift große Schwierigkeiten bot, so war es natürlich, daß ihr Gebrauch sich nur auf die berufsmäßigen Schreiber beschränkte und diese sich eines besonderen Ansehens erfreuten. Doch waren nicht alle Schreiber in gleichem Maße der babylonischen Sprache kundig. Es kam daher mitunter vor, daß weniger geübte Schreiber Elemente der einheimischen Sprache in das Babylonische hineintrugen. So bedienten sie sich beispielsweise in Syrien und Palästina, wo das Westsemitische (Kanaanäische) gesprochen wurde, gelegentlich "kanaanäischer" Redensarten und Wörter. Diese pflegt man als „Kanaanäismen" zu bezeichnen. Wegen der letzteren gewannen die A.-Briefe auch für die hebräische Sprachwissenschaft außerordentliche Bedeutung, da sie die ältesten Denkmäler des Westsemitischen, dem ja auch das Hebräische angehört, darstellen und den Beweis erbrachten, daß die hebräische Sprache schon vor der Einwanderung der Israeliten in Palästina gesprochen worden ist. Auch auf die älteste Gestalt der hebräischen Sprache werfen die A.-Briefe Licht, insbesondere geben sie über die Vokalisation Aufschluß.

Die Sprache der Amarnabriefe

Den kraftvollen Königen der 18. Dynastie war es nach der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten gelungen, Palästina, Phönizien und Syrien bis zum Euphrat hin unter ägypt. Herrschaft zu bringen und das große Kulturland in eine ägypt. Provinz zu verwandeln. Der Kleinstaaterei, die durch die natürliche Zerklüftung des Landes von jeher begünstigt wurde,

trat die ägyptische Macht nicht entgegen. Vielmehr überließ sie die Verwaltung der einzelnen Städte und Gaue den einheimischen Dynasten, welche sie jedoch ägyptischen Statthaltern unterstellte. Diese residierten in den größeren Städten und hatten für die Ordnung im Lande und die Eintreibung der Tribute Sorge zu tragen. Daneben bestand ein direkter Verkehr zwischen den einzelnen Fürsten und dem ägypt. Hof. Dieses bezeugen die zahlreichen Briefe aus dem Archiv von A. Die meisten beginnen mit der Formel: „An den König, meinen Herrn, meine Sonne, hat gesprochen also dein Diener N. N. Zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich siebenmal und aber siebenmal nieder." Der Inhalt der Briefe ist mannigfaltigster Art. Bald versuchen die Fürsten in unterwürfigen Ausdrücken ihre Treue dem Pharao gegenüber zu beteuern, bald sich von Verleumdungen reinzuwaschen, bald sich gegenseitig zu beschuldigen. So schreibt beispielsweise der palästinensische Fürst Labaja: „Siehe, ich bin ein treuer Diener des Königs, und nicht habe ich gefrevelt, und nicht habe ich gesündigt, und nicht verweigerte ich meine Tribute, und nicht widersetzte ich mich dem Verlangen meines Vorgesetzten ... Fürwahr, wenn an mich geschrieben hätte der König: „Stoße einen Dolch von Bronze in dein Herz und stirb!", würde ich alsdann nicht den Befehl des Königs ausführen?" Um die Streitigkeiten zwischen den Fürsten selbst kümmerte sich der Pharao nur wenig. Ihm kam es in erster Linie darauf an, daß die Tribute regelmäßig eingingen und die ägypt. Macht gesichert blieb. So kam es, daß trotz der ägypt. Oberhoheit die jeweiligen Souveräne der Stadtstaaten innerhalb ihrer Gebiete die volle Autonomie bewahrten und eine eigene Landespolitik trieben. Diese Verhältnisse im Verein mit dem natürlichen Reichtum Syriens trugen dazu bei, daß die Kultur dieses Landes im Verlaufe der zwei Jahrhunderte seit dem Beginn der ägypt. Oberherrschaft bis zur A.-Zeit einen mächtigen Aufschwung nahm. Das Land erzeugte und exportierte nicht nur landwirtschaftliche Produkte, wie Getreide, Wein und Öl, sondern auch Erzeugnisse des Kunstgewerbes, wie Kleider, Gefäße, Waffen, Wagen u. dergl. Die phönizische Küste lieferte wohlgebaute Schiffe, der Libanon das kostbare Zedernholz. Die größte Bedeutung kommt aber Syrien wegen seiner Stellung innerhalb des internationalen Handels dieser Zeit zu. Durch die großen Straßen Syriens, die die Kulturstaaten Vorderasiens mit Ägypten verbanden, zogen Handelskarawanen, welche den Austausch der Erzeugnisse vermittelten. Eine hervorragende Rolle im Handelsleben spielten die phönizischen Küstenstädte. Byblos, Sidon, Tyrus, Akko, Jaffa, Gaza u. a. m. waren Zentren des mediterranen Seehandels. Diese Verhältnisse spiegeln sich mehrfach in den A.-Briefen wider. Der Handelsverkehr wurde von den Statthaltern des Pharao und seiner Vasallen überwacht. Sie hatten für die Sicherheit der Straßen, insbesondere aber für die der königlichen Expeditionen, Sorge zu tragen. So heißt es z. B. in einem Brief des Fürsten Mutbaal: „Labaja, mein Vater, hat gedient dem König, seinem Herrn, und er hat weitergesandt alle Karawanen, die gesandt hat der König nach Chanigalbat (Mesopotamien). Nach Karduniasch (Babylonien) sende der König, mein Herr, Karawanen! Ich werde sie hinbringen, so daß sie geschwind fortkommen." Als Durchgangsland bot Syrien die Voraussetzungen zur Entstehung einer Mischkultur, die zur A.-Zeit bereits eine gewisse Höhe erreicht hat. Der Charakter dieser Kultur ist schon durch die Mannigfaltigkeit ihrer Träger bestimmt. Neben den Westsemiten (Kanaanäern), die man als Grundstock der Bevölkerung des damaligen Syriens anzusehen hat, gab es im Lande noch eine Anzahl anderer Bevölkerungsschichten. Es sind vor allem die Subaräer, welche die Hauptbevölkerung Mesopotamiens bildeten, aber auch in Syrien einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausmachten. Viele syrisch-palästinensische Fürsten der A.-Zeit tragen subaräische Namen. Auch zahlreichen Trägern indogermanischer Namen begegnet man in den A.-Briefen. Diese verschiedenen Bevölkerungsschichten sind zur A.-Zeit bereits zu einer Einheit verschmolzen und können als die „einheimische" Bevölkerung angesprochen werden. Fraglich erscheint es hingegen, ob man schon zu dieser Zeit von einem hettitischen Einschlag reden kann. Es ist selbstverständlich, daß durch das besondere Verhältnis Ägyptens zu Syrien, ägypt. Volkselemente im Lande nicht fehlen konnten; diese setzen sich hauptsächlich aus Beamten und Militär zusammen. Die Verkehrslage Syriens brachte es mit sich, daß auch sonstige Bevölkerungselemente im Lande wohnhaft waren. Dieser Gesamtbevölkerung, die eine Kultureinheit bildete, standen die Beduinen gegenüber, die aus der syrisch-arabischen Wüste in das Kulturland eingedrungen waren und als Gefahr für die Kultur betrachtet wurden. Unter ihnen werden insbesondere die Sutu und die Chabiru namhaft gemacht (s. darüber den letzten Abschnitt). Diese Buntheit der ethnographischen Verhältnisse spiegelt sich auch im geistig-kulturellen Leben wider. Dem regen Austausch materieller Güter läuft der der geistigen parallel.

Die Amarnazeit

Kultur Syriens

Bevölkerung Syriens

Von den Babyloniern übernehmen die Syrer nicht nur die Schrift, sondern auch einen guten Teil ihrer religiösen Vorstellungen, ihrer Rechtsbegriffe, ihrer Kunst und Wissenschaft. Auch der ägypt. und kleinasiatische Einfluß war für die Gestaltung der syrischen Kultur dieser Zeit von Bedeutung. — Das Neben- und Durcheinander der verschiedenen religiösen Vorstellungen und Kultusbräuche, das Verschmelzen der verschiedenen Gottheiten zu einem Pantheon, ist charakteristisch für diese Zeit. Als eigentlich „kanaanäische" Götter lernt man aus den A.-Briefen in erster Linie den Himmels- und Vegetationsgott Baal und als Gegenstück zu ihm die Göttin Baalat, den Gott Adad und die Göttinnen Aschera und Anat kennen. Diese sind auch aus der Bibel bekannt. Daneben gehörten zum syrischen Pantheon auch eine Anzahl babylonischer, ägyptischer und insbesondere subaräischer (Teschup und Chepa) Götter und Göttinnen. Durch den Besitz Syriens kamen die Ägypter in unmittelbare Berührung mit den Großmächten Vorderasiens. Mit den Königen Babyloniens und Assyriens unterhielten die Pharaonen freundschaftliche diplomatische Beziehungen. Denselben Geist finden wir in der Korrespondenz der Pharaonen mit ihren „Brüdern" von Mitanni. Das Reich Mitanni, das in der vorhergehenden Epoche eine bedeutende Rolle gespielt und sich über einen großen Teil Mesopotamiens erstreckt hatte, war zur A.-Zeit im Niedergang begriffen. Der gleicherweise von Mitanni wie von Ägypten gefürchtete Feind war die hettitische Großmacht. Das Hettiterreich, dessen Zentrum in Kleinasien in der Gegend des heutigen Boghazköi lag, erlebte unter dem König Schuppiluliuma, dem Zeitgenossen der beiden Amenophis, eine Blüteperiode. Schuppiluliuma gelang es, die Macht Mitannis zu brechen und einen Teil der asiatischen Provinz Ägyptens unter die hettitische Botmäßigkeit zu bringen. Auch in Syrien, wo antiägyptische Strömungen sich schon früher geltend gemacht hatten, entstand eine Partei, die sich auf die Seite des Hettiterkönigs schlug, und die ägypt. Machtposition geriet auf der ganzen Linie ins Wanken: die Fürsten treiben eigenmächtige Politik, schließen sich zu Bünden zusammen und bedrohen die Besitzungen des Königs. Dieser Erschütterung der ägypt. Macht konnte um so weniger entgegengewirkt werden, als weder der Pharao Amenophis III. noch sein Sohn Amenophis IV. in die vorderasiatischen Verhältnisse tatkräftig einzugreifen vermochten. Es ist erklärlich, daß die räuberischen Beduinenbanden der Wüste die Gelegenheit wahrnahmen und sich die allgemeine Verwirrung zunutze machten, um in das Land einzufallen und daselbst nach Möglichkeit Fuß zu fassen. Seit 1370 bestand die ägypt. Herrschaft über Syrien nur noch dem Namen nach. Im übrigen aber wurde das Land seinem eigenen Schicksal überlassen.

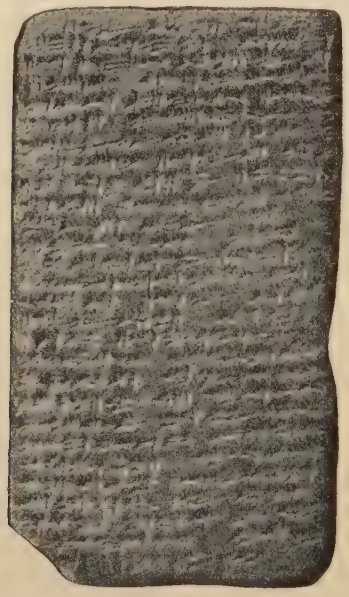
Religion

Politische Lage

Zur A.-Zeit zerfiel Palästina in eine ganze Anzahl von Fürstentümern. Die Fürsten der einzelnen Stadtstaaten lebten in ständiger Fehde miteinander und suchten sich einer auf Kosten des anderen zu bereichern und ihre Gebiete zu erweitern. So trugen sie keine Bedenken, die Chabiru, den gemeinsamen Feind des Landes, gegeneinander auszuspielen. — Im mittleren Palästina gruppierten sich die aufrührerischen Fürsten, deren Bestreben dahin ging, sich allmählich von der Oberhoheit Ägyptens frei zu machen, um Labaja, den Asiru des Südens. Labaja, dessen eigentliches Gebiet im Gebirge Efraim lag, und der wohl Sichem zu seinem Hauptsitz hatte, versuchte, unbekümmert um die ägypt. Regierung, seinen Besitz zu vergrößern. Im Norden stieß er gegen die Jesreel-Ebene vor, bedrohte Megiddo und eroberte Gatrimmon, Sunem und andere Städte. Im Süden drang er bis nach Geser vor. Doch gelang es ihm nicht, sich seinen Feinden gegenüber auf die Dauer zu behaupten. Er fand schließlich ein gewaltsames Ende durch die Bewohner von Gina. An seine Stelle traten seine Söhne und versuchten, das Werk ihres Vaters fortzusetzen. Als Verbündeter Labajas und seiner Söhne wird des öfteren Milkili, der Fürst von Geser, genannt. Besonders Jerusalem hatte unter ihm zu leiden: „Siehe, Milkili und Tagi, die Tat, die sie verübt haben, ist die: nachdem sie Rubuda genommen haben, versuchen sie jetzt, auch Urusalim (Jerusalem) zu nehmen." Jerusalem stand zu dieser Zeit unter dem Fürsten Abdichepa. Dieser nennt sich gern einen Offizier und „Hirten" des Königs und hebt mit Stolz hervor, der König selbst habe ihn zum Statthalter von Jerusalem gemacht. Das Gebiet von Jerusalem war verhältnismäßig umfangreich und umfaßte unter anderen Orten auch Bethlehem. Abdichepas Briefe sind voller Klagen über seine Feinde, deren Angriffen er andauernd ausgesetzt war. Fast alle benachbarten Fürsten waren ihm feindlich gesinnt, und die Chabiru machten ihm viel zu schaffen. Doch trat er, wenn sich Gelegenheit dazu bot, selbst als Eroberer auf. In einem Brief beschwert sich über ihn Schuwardata: „Labaja, der genommen hatte unsere Städte, ist tot. Aber, siehe, ein anderer Labaja ist Abdichepa, und er nimmt die Städte des Königs." Der eben erwähnte Schuwardata war der Fürst der südpalästinen-

Palästina zur Amarna-Zeit

sischen Stadt Keila. Auch seine Briefe enthalten eine Fülle von Klagen und Beschwerden über seine Nachbarn. „Es erfahre der König, mein Herr, daß 30 Städte Feindseliges gegen mich unternommen haben." Auch die Briefe aus Geser, Lachisch usw. sind in diesem Tone gehalten. Im allgemeinen gab es im Lande zwei große Gruppen, eine ägypt. orientierte und eine antiägyptische Partei. Während die letztere immer mehr zunahm, schrumpfte die ägypterfreundliche



Brief Abdichepas, des Fürsten von Jerusalem, an Pharao Amenophis IV.

Partei allmählich zusammen, da sie von der ägypt. Regierung nur ungenügend unterstützt wurde. Vergeblich suchten die den Ägyptern treu gebliebenen Fürsten um Hilfe beim Pharao nach. Die unruhigen Elemente hausten weiterhin ungestraft im Lande; Städteplünderungen, Karawanenüberfälle, Verschwörungen u. dgl. kamen täglich vor. Unter diesen Umständen konnte es natürlich den Nomadenscharen der Wüste, die an den Grenzen des Kulturlandes umherschweiften, nicht schwer fallen, in das Land einzudringen und sich Teile desselben anzueignen; denn es fehlte gerade das, was ihnen bis dahin einen Damm gesetzt hatte: die straffe staatliche Organisation. Es sind vor allem die Chabiru, die zu dieser Zeit überall im Lande auftreten, und denen sowohl die treuen Vasallen wie die ägypt. Regierung selbst machtlos gegenüberstanden.

In den Briefen Abdichepas von Jerusalem erscheinen die Chabiru als Eindringlinge, die im Bunde mit ägypterfeindlichen Fürsten das Land bedrohen und beunruhigen. Eine den Chabiru analoge Rolle spielt überall in Syrien und Palästina eine mit dem Ideogramm SA-GAZ bezeichnete Bevölkerung. Die Identität der SA-GAZ mit den Chabiru hat schon 1895 Winckler aus den A.-Briefen erschlossen, und diese Gleichsetzung fand auch ihre Bestätigung durch die Staatsverträge aus dem Archiv von Boghazköi. Die Chabiru erscheinen zuerst in einer Urkunde aus der Zeit um 2000 a. in Südbabylonien, wo von chabiräischen Hauptleuten die Rede ist (Scheil, Revue d'Assyriologie 1915, S. 114-5). Seit dieser Zeit sind die Chabiru in Babylonien mehrfach bezeugt. Sie kommen auch in den neuerdings ausgegrabenen Kerkuktafeln vor. Während die Chabiru in den babylonischen Urkunden nur vereinzelt auftreten, werden sie in den Urkunden aus Boghazköi ziemlich häufig erwähnt. Von besonderem Interesse sind die in den Listen der Schwurgötter namhaft gemachten „Götter der Chabiru". In den A.-Briefen werden die Chabiru bzw. SA-GAZ von den Fürsten Syriens und Palästinas sehr häufig erwähnt. Sie treiben sich als räuberische Banden im Lande herum, überfallen und plündern syrisch-paläst. Städte und werden überall als die Gegner der ägypt. Regierung und der ihr treuen Vasallen hingestellt. In Nordsyrien sind ihre Bundesgenossen die Amoriterfürsten Abdi-Aschirta und sein Sohn Asiru, mit deren Hilfe sie sich der Küstenstädte zu bemächtigen suchen. Es gelingt ihnen auch, einige Küstenstädte in ihre Gewalt zu bekommen, unter anderen auch Byblos. Auch Namiawaza, der Statthalter des Landes Choba, und der König von Chazor schlugen sich auf ihre Seite. Der erstgenannte soll sogar Streitwagen aus Astarte (Astarot-Karnajim im Ostjordanlande) weggeschleppt und sie den Chabiru ausgeliefert haben. In Palästina sind ihre Bundesgenossen Labaja und seine Freunde. „Siehe, Labaja und das Land Sichem haben (alles) gegeben den Chabiru", berichtet einmal Abdichepa dem Pharao. Besonders scheinen sie ihr Unwesen im südwestlichen Palästina, und zwar in der Gegend von Ajjalon, Geser und Lachisch getrieben zu haben. Da die Hilfe des Pharao ausblieb, so waren die ägypterfreundlichen Fürsten gezwungen, sich zu einem Abwehrbunde zusammenzuschließen. Diesem Bund scheint es jedoch an einem stärkeren Rückhalt gefehlt zu haben, da es ihm auf die Dauer nicht gelang, dem Ansturm der Chabiru und ihrer einheimischen Bundesgenossen standzuhalten. Ein Brief des Schuwardata, der zu den letzten Schriftstücken der A.-Korrespondenz gehört, zeigt in anschaulicher Weise, wie der Bund der Ägypter-Treuen allmählich zusammenfiel. „Der König, mein Herr, möge

Die Chabiru

erfahren, daß die SA-GAZ (ihre Waffen) in die Länder getragen haben ... Daß alle meine Brüder mich verlassen haben. Nur ich und Abdichepa führen Krieg gegen die SA-GAZ, und nur Zurata, der Fürst von Akko, und Indraduta, der Fürst von Achschaf, sind die Helfer." — Wer diese Chabiru sind, ist noch sehr umstritten. Während die einen an einer appellativischen Bedeutung dieses Wortes (nach Dhorme „Verbündete", nach Landsberger „Banditen" usw.) festhalten, sehen die anderen in Chabiru einen Volksnamen. Schon bald nach der Entdeckung der A.-Tafeln haben sich Corder und Zimmern für die Identität der Chabiru mit den Ibrim des AT ausgesprochen, und ihnen sind die meisten Forscher gefolgt. Am wahrscheinlichsten ist es, daß Chabiru = Ibrim ursprünglich ein Appelativum in der Bedeutung „Herübergekommene", „Fremdlinge" (Winckler, Lewy) darstellte, in der Folgezeit jedoch auf die Nomadenwelle, die aus der Wüste her seit etwa 2000 a. Vorderasien überschwemmte, als Volksnamen übertragen worden ist. Die Chabiru der keilschriftlichen Quellen scheinen Ausläufer einer größeren Völkerfamilie, die ihr Nomadendasein in der syrisch-arabischen Wüste führte, gewesen zu sein. Von hier aus mögen sie in die verschiedenen Kulturstaaten Vorderasiens gelangt und bald als Eroberer, bald als Söldner aufgetreten sein. Auch das AT hat klare Erinnerungen an diese Zustände aufbewahrt. Die Einwanderung der Israeliten nach Palästina und die Eroberung des Landes wird von mehreren Forschern als der Abschluß jener großen, zur A.-Zeit bereits weit vorgeschrittenen Chabiru-Hebräerwanderungen aufgefaßt.

Die Ausgrabungen in el-A.: *Fl. Petrie*, Tell-el-Amarna 1894; *L. Borchardt*, Mitteilungen der Deutschen Orient-Ges. 1912–17; *P. Timme*, Tell-el-Amarna vor den deutschen Ausgrabungen 1911 bis 1917. — Ausgaben und Bearbeitungen der Briefe: *H. Winckler*, Die Tontafeln von Tell-el-Amarna 1896; *J. A. Knudtzon*, Die El-Amarna-Tafeln ed. E. Ebeling 1907–15; *F. Thureau-Dangin*, Revue d'Assyriologie 1922, S. 91–101. — Die Sprache der A.-Briefe: *Fr. Böhl*, Die Sprache der El-Amarna-Briefe, Diss. 1909; *P. Dhorme*, La langue du Canaan 1914; *Torergner*, ZDMG. 67 (1913), 645–652; *H. Bauer* und *P. Leander*, Historische Grammatik der hebräischen Sprache 1922, S. 15–23. — Geschichte und Kultur: *Fl. Petrie*, Syria and Egypt from the Tell-el-Amarna Letters 1898; *H. Winckler* bei Schrader, KAT³, S. 192–203; *C. Niebuhr*, Die Amarna Zeit³, 1913; *Jeremias*, ATAO³, S. 200–206; *Kittel*, Gesch.⁶ I, S. 81–89; *St. Cook*, The Cambridge Ancient History II, 1924, S. 296–351; *Fr. Bilabel*, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16. bis 11. Jht. v. Chr. 1927, S. 68–93; *Greßmann*, ZATB 1918, S. 191–216; *W. Riedel*, Untersuchungen zu den Tell-el Amarna-Briefen. Diss. 1920; *A. Alt*, Palästinajahrbuch 1924, S. 22–41; *P. Dhorme*, RB 1924, S. 5–32. — Die Chabiru: *H. Winckler*, Altorientalische Forschungen III, 1 (1901), 90–94; *Fr. Böhl*, Kanaanäer und Hebräer 1911, S. 83–96; *St. Langdon*, The Expository Times 31 (1919–20), S. 324–329; *P. Dhorme*, JPOS 1924, S. 162–168; *Landersdorfer*, Theologische Quartalschrift 1924, S. 201–232; *B. Landsberger*, ZA, NF I (1924), S. 213, Anm. 1; *A. Jirku*, Die Wanderungen der Hebräer im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. 1924, S. 13–32; *A. Gustavs*, TLZ 1925, Sp. 603–605; *J. Lewy*, OLZ 1927, Sp. 738–46, 825–33; *E. Weidner*, Die Assyriologie 1914–1922 (1922), 122–25; *Thomsen*, PL IV (1927), 86ff.

T. B. M.

AMASIA, Amassie, Amassieh (hebr. אמאציה, מאסיה), Stadt in der asiatischen Türkei, im Bezirk Siwas, am Flusse Jeschil-Imrak (früher Iris) gelegen, in der Nähe der Ruinen der früheren Römerstadt Amasia, die die Hauptstadt der Könige von Pontus war. Der Sultan Orchan eroberte A. von den Byzantinern; zu jener Zeit scheint dort eine kleine Gemeinde von byzantinischen Juden vorhanden gewesen zu sein. Nach der Ausweisung der Juden aus Spanien 1492 siedelten sich in A. einige Flüchtlinge an, darunter R. Josef Abiub. 1545 wurden einige Juden wegen des Verdachtes, einen Armenier ermordet zu haben, der das Haus eines Juden betreten hatte und seitdem nicht mehr gesehen wurde, ergriffen, durch Folter zum Geständnis gezwungen und gehenkt; unter diesen befand sich auch der gelehrte Arzt Jakob b. Josef Abiob (s. d.); einige Tage darauf wurde der angeblich ermordete Armenier gefunden, und die Denunzianten wurden von der Regierung bestraft. 1606 hatten die Juden in A. eine eigene Gasse; doch hatten sie bis 1608 keinen Rabbiner, so daß sie sich in allen Angelegenheiten an R. David ha-Kohen in Angora wandten; 1608 wurde R. Mose b. Salomo Sages, ein Jünger R. Josefs di Trani, zum Rabbiner von A. ernannt. Ungefähr zu jener Zeit zogen einige jüdische Familien nach dem nahen Tokat. Nach dem damals geltenden Recht standen die Einkünfte aus dieser Stadt dem Thronfolger zu, während die Einkünfte aus A. der Regierung gehörten; die Rabbiner von Smyrna entschieden, daß die betreffenden Personen ihre Steuern, wie früher, an die Stadt A. zahlen sollten, damit dem Reichsfiskus kein Schaden erwachse. Nach dem Tode des R. Mose wurde R. Abraham ha-Kohen aus Smyrna zu seinem Nachfolger ernannt; während seiner Amtszeit nahm die Zahl der Juden in A. ab (um 1680), und etwa 50 Jahre später übersiedelten die letzten Juden aus A. nach Tokat und Angora.

Ibn Verga, Schebet Jehuda; *Josef ha-Kohen*, Dibre ha-Jamim etc.; *Josef di Trani*, Responsen; *Chajim b. Israel Beweniste*, Kenesset ha-Gedola; *idem*, Bae Chajje, T. II; *Mose ha-Kohen*, Kehunnat Olam, T. I.

G. W. S. A. R.

AMASSA, Sohn des Israeliten Jitra (so 2. Sam. 17, 25; 1. Chron. 2, 17 dagegen Sohn des Ismaeliten Jeter, der auch sonst immer Jeter heißt, genannt) und der Abigajil, der Stiefschwester Davids, und Vetter Joabs. Wiewohl ein ganz naher Verwandter des Königs, war er die treibende Kraft beim Aufstand gegen ihn. Nach Ausbruch der Revolte wurde er von Absalom zum Feldherrn des aufständischen Heeres ernannt. Nach Unterdrückung des Aufstandes sah David ein, daß es im Interesse der Verhütung weiterer Unruhen das Gebotene sei, A. zu gewinnen, und so ernannte er ihn zum Oberbefehlshaber (2. Sam. 19, 14), obwohl Joab diese Stelle sonst ausfüllte. Als dann die Benjaminiten unter Scheba b. Bichri sich gegen David empörten, erteilte der König A. den Befehl, binnen drei Tagen die Mannschaft Judas zum Kampfe aufzubieten. Da dies innerhalb der vorgeschriebenen Frist nicht geschah, sandte David unter dem Befehl des Abischai, dem sich auch Joab anschloß, den ihm zur Verfügung stehenden Heerbann gegen Scheba. Die beiden Heeresabteilungen Davids trafen bei Gibeon zusammen, und hier näherte sich Joab dem A. und stieß ihm, während er sich den Anschein gab, ihn küssen zu wollen, meuchlings das Schwert in den Leib. Die Judäer wollten von ihrem toten Feldherrn nicht weichen. Erst als einer der Krieger Joabs den Körper A.s aus dem Wege räumte und ihn mit einem Kleid bedeckte, konnte die Verfolgung der Aufständischen wieder aufgenommen werden (2. Sam. 20, 4–12; 1. Chr. 12, 18). David, der über den Mord bestürzt war, befahl auf seinem Totenbett dem Salomo, die Untat an A. zu rächen.

Kittel, Gesch. II, 175.

M. S.

A. in der Agada. Die Agada erzählt, daß Abner und A. dem König Saul bis in den Tod die Treue bewahrt hätten. A. soll ihn sogar vor der Schlacht auf Gilboa zur Zauberin von Endor begleitet haben (Tanch. Emor 4, ed. Buber). Vorher hatte Saul Abner und A. befohlen die Priester von Nob (1. Sam. 22, 17) niederzumachen. Jene aber antworteten: Kannst du mehr von uns verlangen als unser Schwert und unseren Mantel? Hier hast du sie! (j. Sanh. X, 29a). Der bab. Talmud berichtet, A. sei ein großer Toragelehrter gewesen, habe aber keinen kriegerischen Geist besessen; als er von David den Befehl erhielt, das Heer gegen die aufständischen Benjaminiten zu sammeln, habe er sich weiter dem Studium der Gotteslehre gewidmet in der Meinung, daß dieses höher stehe als die Ausführung des königlichen Befehls. Diese Auffassung habe Joab empört und veranlaßt, A., den widerspenstigen, unbotmäßigen Heerführer zu töten (Sanh. 49a).

M. G.

AMATHUS (Ἀμαθοῦς, das heutige Tell-Amateh, 38 km südl. von Tabakat Fahil), südlich von Pella und nördlich vom rechten Jabbok-Ufer. Eusebius, Onom., s. v. Αμάθ verlegt A. ins transjordanische Gebiet, Josephus bezeichnet es als Festung am Jordan. Im 2. und 1. Jht. a. war A. eine Festung und stand unter der Herrschaft des Theodorus, eines Sohnes des Tyrannen Zeno Kotylas. Als Kleopatra ihr Heer aus Palästina zurückgezogen hatte, unternahm Alexander Jannai einen Feldzug ins Ostjordanland und eroberte unter anderen Städten auch A. (um 99–98 a.), das er freilich bald wieder aufgeben mußte. Während eines zweiten Feldzuges, einige Jahre nachher, zerstörte er es vollständig. Bei der Teilung Palästinas in fünf Bezirke durch den Prokonsul von Syrien Gabinius im J. 57 a., nach dessen Sieg über Alexander, den Sohn Aristobuls II., wurde A. Bezirksstaat. Ein Ort עמתו wird im jer. Talmud zweimal erwähnt. Es wird mit dem biblischen Zafon (צפון Jos. 13, 27; Richt. 12, 1) identifiziert (j. Schebi. IX, 38d), doch ist diese Gleichsetzung nicht sicher und würde den Angaben des Josephus widersprechen. Ein zweites Mal heißt es עמתן (j. Mo. Kat. III, 82a), wobei aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß das ן irrtümlicherweise für ו geschrieben wurde.

Neubauer, Géogr. Talm. 249; *Schürer* I^5, 279, 281, 339; II, 101; *Guthe,* Wb 738; *Klein,* Erez Israel 81; *Jos.,* Ant. XIII 13, 3; XIV 5, 4; *idem,* BJ, I 8, 5.

E.

AMATLAI (FRAUENNAME IN DER AGADA) s. Abraham; Haman.

AMATO s. Hamath.

AMATUS LUSITANUS (1510–1568), Anatom, Arzt und Botaniker, geb. 1510 zu Castel Branco bei Beira. A. entstammt der Familie Chabib (daher Amatus, durch Latinisierung seines Namens) und gehörte zu den Marannen, die Portugal infolge der Einführung der Inquisition verlassen mußten. Als Konvertit hieß er „Juan Rodrigo de Castelbranco", doch nahm er bereits in Italien vor seinem Übertritt zum Judentum den Namen A. an, der an den Namen seiner Ahnen erinnern sollte, und bekannte sich auch als Jude. Er studierte und promovierte in Salamanca. Nach vorübergehendem Aufenthalt in Antwerpen ließ er sich in Italien nieder, wo er u. a. in Ferrara mit dem berühmten Arzt und Naturforscher Brasavola in freundschaftlichen Verkehr trat. A. wurde bald einer der bekanntesten Ärzte Italiens, dessen Hilfe auch Papst Julius III. öfter in Anspruch nahm,

nachdem schon während A.s Venediger Aufenthalt die Schwester des Papstes bei ihm in Behandlung gewesen war. A. ging später nach Ancona — eine Einladung des polnischen Königs hatte er abgelehnt —, hatte jedoch, seit Paul IV. Papst geworden war, mit seinen Schicksalsgenossen in Ancona unter Verfolgungen viel zu leiden. Er siedelte nach Pesaro, späterhin nach Ragusa über und ließ seinen Besitz und seine Manuskripte zurück. 1558 ließ er sich in Saloniki nieder, wo er offen zum Judentum zurückkehrte; er starb dort am 21. Jan. 1568 an der Pest. Flavio Jacobo de Evora hat ihm ein poetisches Denkmal gesetzt. (Barbosa Machado Bibliotheca Lusitana I, 129.) Von seinen medizinischen Schriften erlangten vor allem seine „Sieben Centurien", in denen er je hundert Krankheitsfälle genau bespricht, in allen europäischen Ländern Berühmtheit. Seine Bedeutung als Mensch und Arzt ist vielfach bezeugt; er selbst schildert seine hohe Auffassung vom ärztlichen Beruf in den Centurien sehr eindringlich. Er hielt an der galenischen Lehre fest, war aber neuen Ideen zugänglich. A. ist der Erfinder mehrerer grundlegender Heilmethoden, z. B. der Bougiebehandlung der Harnröhre bei ihrer Verengerung, des Verschlusses von Körperdefekten durch künstliche Verschlußplatten (Obturatoren), als deren Erfinder fälschlicherweise Ambrosius Paré gilt (Christ, Geschichtliches z. Behandl. d. Gaumendefekte, Janus, 1901, S. 533). Durch seine Untersuchungen an den Venenklappen bereitete er die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Harvey vor. Angeregt durch seine vielen Reisen, schrieb A. zwei Bücher über Botanik, die viele noch heute wertvolle Beobachtungen enthalten.

A.s Werke sind: „Curationum medicinalium centurias septem", Florenz 1551; „Commentatio de introitu Medici ad aegrotantem", Venedig 1557; „Enarrationes in Dioscoridis Anazarbei de Materia Media Libros V", Venedig 1553; „De Crisi et diebus decretoriis", Ven. 1557; „Enarrationes eruditissimae", Ven. 1553; „Exegemata in duos priores libros Dioscoridis", Antwerpen 1536, und eine spanische Übersetzung der Geschichte des Eutropius. Sein Kommentar zu Canon I von Avicenna verblieb in Ancona.

Wolf, Bibliotheca I, 200 f., III, 331; *Graetz* IX, 321, 327 f., 341, 378, 466; *Haeser*, Gesch. d. Med. II; *Biogr. Lex. hervorr. Ärzte* I, 119; *Sprengel*, Gesch. d. Arzneikunde III; *L. Christ*, Geschichtl. z. Behandl. d. Gaumendefekte V; *D. Kaufmann*, Ges. Schriften III; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 256 ff.; *I. Münz*, Jüd. Ärzte.

F. K. O. W. H. R.

AMAZJA, König von Juda, Sohn des Joasch und „der Jerusalemiterin Jehoadan" (2. Kön. 14, 1 ff.). Er regierte etwa 796–780 a. und war der Zeitgenosse des Königs Joasch von Israel. Nach seinem Regierungsantritt ließ er die Mörder seines Vaters hinrichten, begnadigte aber deren Kinder. Der biblische Bericht darüber (2. Kön. 14, 6 ff.) führt den Wortlaut des im Deuteronomium (24, 16) aufgenommenen Gesetzes an: „Väter sollen nicht um der Söhne willen, Söhne nicht wegen der Väter getötet werden." Der Geschichtsschreiber des Buches der Könige stellt A. das Zeugnis aus, daß „er tat, was Gott wohlgefiel", die Opferung auf den „Höhen" aber nicht abgeschafft habe. A. gelang es, den südlichen Nachbar Edom, der seit Jorams Zeiten (2. Kön. 8, 22) sich gegen das frühere Vasallenverhältnis auflehnte, wieder tributpflichtig zu machen. Nach einer siegreichen Schlacht im Salztale südlich vom Toten Meer wurde die idumäische Hauptstadt Sela (Petra) erobert, die fortan den Namen Jakteel führte. Stolz auf seinen Sieg und neidisch auf die Erfolge Israels gegen die Syrer, forderte A. den israelitischen König Joasch zum Krieg heraus. Joasch versuchte anfangs einen Zusammenstoß zu vermeiden (2. Kön. 14, 9–10, 2. Chron. 25, 18–19) und beantwortete die Herausforderung mit dem berühmten Gleichnis vom Dorn und der Zeder am Libanon. Da A. nicht auf Joaschs Warnungen hören wollte, kam es zum Kampf, und Joasch drang in Juda ein. Bei Bet-Schemesch nördlich von Jerusalem wurde A. geschlagen und gefangengenommen. Joasch eroberte Jerusalem, schlug mehrere Breschen in die Mauern der Stadt und plünderte sie. Nachdem ihm Geiseln gestellt worden waren, zog er mit vielen Beutestücken aus dem Tempel und der königlichen Schatzkammer wieder ab. So hatte A. fast alles, was er gewonnen hatte, wieder verloren; bald darauf erhielt er Kunde von einem bevorstehenden Volksaufstand und mußte aus Jerusalem flüchten. In Lachisch wurde er eingeholt und von den Aufständischen ermordet; sein Leichnam wurde in die Residenz gebracht und dort bestattet (2. Kön. 14, 2. Chron. 25). Nach 2. Chron. 25 bestand bereits vor dem Kriege Judas mit Israel eine Spannung zwischen den beiden Reichen, weil A. eine angeworbene israelitische Söldnerschar auf Geheiß eines Propheten, der gegen diese Bundesgenossenschaft Einspruch erhob, wieder entließ. Die israelitische Truppe war damals erzürnt heimgekehrt.

Budde, Bücher der Richter und Samuel, Index s. v.; *Kittel*, Gesch. II, 339 ff.

M. S.

A. in der Agada. R. Jochanan sagte im Namen R. Simeons folgendes: „Der Herr sprach: Über Achas habe ich gezürnt und ihn deswegen den

Aramäern ausgeliefert. Doch er gab den Götzendienst nicht auf. Dem A. war ich hold und habe ihn die Edomiter besiegen lassen; was aber tat er? Er brachte die idumäischen Götzen mit nach Jerusalem und opferte ihnen." Beide wurden bestraft. R. Papa zitiert in diesem Zusammenhang das Sprichwort: „Wehe denen, die nicht verstehen, ob man ihnen gnädig ist oder zürnt" (Sanh. 103a). In Sota 10b teilt R. Levi eine alte Tradition mit, derzufolge A. der Bruder Amoz, dem Vater des Propheten Jesaja, gewesen sei.

M. G.

AMAZJA, Priester in Bethel zur Zeit des Königs Jerobeam II., der den Propheten Amos wegen seiner Weissagungen über den bevorstehenden Untergang des Hauses Jerobeam und die Vertreibung Israels des Aufruhrs anklagte und aus dem Lande wies. Den Rat des A., nach Judäa zu flüchten und sich dort als Prophet zu betätigen, beantwortet Amos mit einem Fluch über A. und seine Angehörigen (Am. 7, 10ff.).

Nach R. Samuel b. R. Isaak (j. Sanh. XI, 30b) ist A. der falsche Prophet, der dem Gottesmann, der Jerobeam I. eine Prophetie verkündet hatte, zu sich ins Haus lud und ihn dadurch ins Verderben stürzte (1. Kön. 13, 11ff.).

M. S.

AMAZONAS s. Brasilien.

AMBAL JASIN s. Andrej Bogoliubski.

AMBERG (אמבירק, אנברק, אנבירק), Stadt in der bayrischen Oberpfalz (ca. 28000 Einwohner). Juden waren dort ohne Zweifel zu sehr früher Zeit ansässig und spielten eine wichtige Rolle als Handelsmittler zwischen den thüringischen und den Donaugebieten, zwischen denen die Stadt A. als Umschlagsort von Bedeutung war. Von der Synagoge („Judenschul") ist in den diesbezüglichen städtischen „Freiheiten" oder Privilegien öfter die Rede. Die erste ausdrückliche Erwähnung von Juden in A. stammt vom 3. März 1294. Damals überließ Pfalzgraf Rudolf der Stadt die Erträge der von den Juden gezahlten Steuern; zugleich bestimmte er, daß ein von den Bürgern zu ernennender Ausschuß von 8–10 Juden die Gemeinde leiten sollte. Die Verfolgung unter Rindfleisch vom J. 1298, die sich über ganz Franken und die Nachbargebiete erstreckte, brach sich in A. und fand dort ihr Ende. Die Stadt weigerte sich anfangs, sich an dem „Gottesgericht" gegen die Juden zu beteiligen, solange nicht sichere Zeichen vorlägen, daß die Darbringung dieser (jüdischen) „Opfer" Gott willkommen wäre. Es wurde trotzdem ein furchtbares Blutbad veranstaltet (das Nürnberger Memorbuch nennt die Namen von 15 Erschlagenen); doch wurde wohl nicht die ganze Gemeinde mitbetroffen, denn in den folgenden Jahren hören wir wiederholt von dieser und von ihrer „Schul". Die Juden waren mit dem Vorbehalt jederzeitiger Ausweisung geduldet. Es steht auch nicht fest, ob die Juden in A. im Jahre des schwarzen Todes (1349) unter den Verfolgungen zu leiden hatten. 1347 wurde die Zahl der geduldeten Judenfamilien auf sechs beschränkt. Aus dem J. 1381 ist die Formel des Judeneides überliefert. Die Gemeinde war offenbar in der „langen Gasse", dem sog. Paradeiss seßhaft, da sich bei Häuserabbrüchen vor ca. 150 Jahren hebr. Inschriften dort im Mauerwerk fanden. Im 14. Jht. befand sich unter Leitung des „Hochmeisters" Mose von Wien (Wene) eine staatlich privilegierte jüd. Schule in A. 1366 wurden die Juden von A. in ihren Rechten den Heidelberger Juden gleichgestellt. 1403 erfolgte die Austreibung der Gemeinde. Die Judenschul wurde in eine Kapelle, die spätere Frauenkirche, verwandelt. Um den Handel der Juden in der Stadt möglichst zu erschweren, waren schon früher die Wochenmärkte mit Absicht auf den Sonnabend verlegt worden. — Auch nach der Austreibung war diese oberpfälzische Regierungsstadt auf den Verkehr mit Juden angewiesen; es wurden bestimmte Wochentage festgesetzt, an welchen sie die Stadt zur Erledigung von Amts- und Geschäftsangelegenheiten betreten durften. Grunderwerb war ihnen überhaupt untersagt. Erst 1872 ermöglichte die Gewährung der vollen Gleichberechtigung wieder die Niederlassung von Juden in A. Nach 1890 bildete sich wieder eine jüd. Gemeinde, der einige jüd. Nachbarsiedlungen angeschlossen sind; 1924 zählte die Gemeinde 130 Seelen.

Löwenthal, Gesch. von dem Ursprung der Stadt Amberg 1801, Nr. 2, 17; *Wiltmaister*, Churpfälzische Kronik oder Beschreibung vom Ursprung des jetzigen Nordgau und obern Pfalz I, 1783; *Oefele*, Rerum Boicarum scriptores I, 363, 692; *Gengler*, Cod. Jur. Mun. Germaniae, s. v. Amberg; *Regesten der Pfalzgrafen a. Rhein* 2576, 2907, 3474, 3642f., 3833, 3836; *Schenkl*, Sammlung d. Freyheiten, Rechte, Gesetze, Gewohnheiten und Polizeyordnungen der Stadt Amberg aus dem XIV. bis aufs XVIte Jahrhundert, S. 6–7, 29, 35–36; *Wiener*, Regesten z. Gesch. d. Juden in Deutschland usw., S. 68, Nr. 95; *Himmelstein*, Arch. d. hist. Vereins v. Unterfranken XII, 2 und 3, S. 125–88; *Löher*, Archivalische Ztschr. II, 285; *Salfeld*, Martyrologium S. 37–38; 78–79, 182 (Literatur), 271, 274; *Stern*, Nürnberg im Mittelalter, s. Ortsregister; *Löwenstein*, Gesch. d. Juden in d. Kurpfalz, S. 5–6; *M. Weinberg*, Gesch. d. Juden in d. Oberpfalz; *Joh. Christ*, Gesch. d. Juden in Bayern (1803) 49, 80–81, 101; *Hb. d. jüd. Gemeindeverw.* 1924–1925.

E. M. W.

AMBOISE (lat. Ambacia, Ambasia, hebr. אנבזה), Stadt im Departement Indre-et-Loire in Frankreich. Im Mittelalter waren in A., wie im ganzen Gebiet von Touraine, Juden ansässig; sie wohnten dort seit Ende des 13. Jhts. Im Jahre 1311 wurden einige Häuser, die dem Juden Rousseau, seiner Frau Gentila und deren Sohn Moreau gehörten, veräußert. Ein Jude namens Morel aus A. wurde 1315 vom König beauftragt, die Zahlungen, die auf Grund der Gläubigerforderungen der Juden eingehen sollten, zu überwachen. Im Jossippon (ed. Venedig 6b) ist die Rede von der Gründung der Stadt A.

Gall. Jud. 62, 217; *REJ* XVII, 218, 219.

W.

AMBRON (Embron), hebr. עמרון, eine der vornehmsten jüd. Familien in Rom. Die Familie stammt wohl aus Spanien. Jakob Embron und sein Sohn Salomo werden 1492 unter den aus Spanien vertriebenen Juden genannt. Später (wohl im 16. Jht.) finden wir einen Samuel ibn A. in Damaskus. Serachja A. (1536) und Schem-Tob A. (1593) sind die beiden zuerst in Rom erwähnten Mitglieder der Familie. Sohn des obengenannten Schem-Tob scheint ein Jehuda b. Schem-Tob A. zu sein, der 1550 in den Akten der römischen Gemeinde zeichnet. Schem-Tob b. Jehuda A., einer der Vorsteher der Gemeinde im J. 1587, kann sowohl Sohn dieses Jehuda als mit dem oben genannten Schem-Tob identisch sein. Ein Baruch A. ließ sich 1602 in Rom taufen. Die Töchter eines (anderen?) Baruch A. wurden 1615 aus dem Katechumenenhause von Rom ihrer Mutter zurückgegeben. Jakob A. war 1618 Vorsteher des Aussteuervereins in Rom; 1682 treffen wir in Rom einen Leone (Jehuda) A. und einen Gabriel A., der einer der Deputierten der Gemeinde war. Deren jüngerer Zeitgenosse war Sabbato Isacco Ambron, die bedeutendste Persönlichkeit der Familie (s. d.). Söhne des Gabriel waren Chiskija, auf dessen Kosten in Venedig 1775 das Buch „Schaare ha-Teschuba" (für die Morgenandachten in der katalanischen und in der kastilianischen Synagoge Roms) gedruckt wurde, und Alexander, der mit dem Papste Clemens XIV. persönlich befreundet war, und dem 1777 die Ausstaffierung der Besatzung von Ferrara übertragen wurde. Salomo A. war 1887 einer der Vorsteher der römischen Gemeinde. Später zog er nach Florenz, wo noch heute ein Teil der Familie lebt.

REJ III, 96; IX, 40, 49; *Med. Jew. Chr.* I, 153; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 180 193, 197, 249, 279, 322, 341, 419; *Feroralli*, Gli, Ebrei nell' Italia meridionale, Torino 1915, 248; *Roth*, JQR, ns, XVI, 111; *idem*, REJ LXXXIV, 4–5.

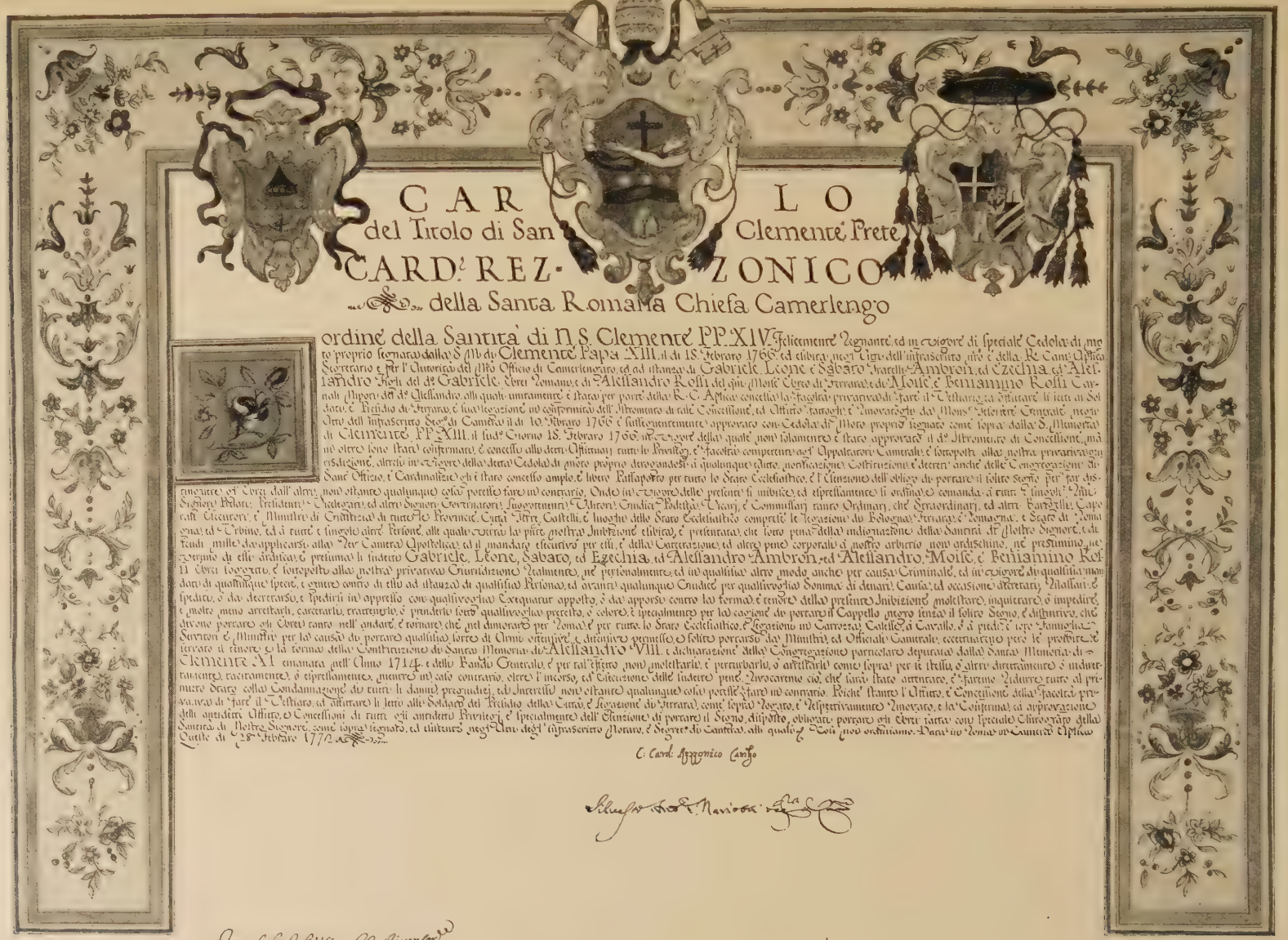
E. U. C.

AMBRON, SABBATO ISACCO, Gelehrter und Schriftsteller, lebte in Rom im 18. Jht. 1710 plante er die Herausgabe seines Werkes „Pancosmosophia", in dem ein originelles kosmographisches System entwickelt wird. Das Werk zerfiel in vier Teile: der erste brachte die philosophischen und astronomischen Axiome A.s und suchte die Theorien des Ptolemäus, Kopernikus und Tycho de Brahe zu widerlegen; im zweiten teilte A. seine eigene Anschauung mit: die Erde habe semielliptische Form, das Firmament des Himmels sei ein Solidum, auf dessen Straßen die Planeten wandelten, und anderes; der dritte Teil handelte von der unsichtbaren Welt, vom Himmel und seiner Herrlichkeit, von der Hölle und ihren Strafen; im vierten Teil wurden die hundert dem Werke beigefügten Kupferstiche erläutert. Das Ganze war offenbar stark von kabbalistischen und altjüdischen kosmologischen Ansichten beeinflußt. Schon hatte A. die Kupferplatten stechen lassen und das Werk Philipp V. gewidmet, als die römische Inquisition die Drucklegung untersagte, da das Buch den Lehren der christlichen Religion widerspräche. A. wandte sich nach Venedig, um dort den Druck durchzusetzen, aber der päpstliche Nuntius in Venedig erwirkte auch da ein Verbot. Die literarische und wissenschaftliche Welt beschäftigte sich viel mit dieser Angelegenheit; aus Leipzig wurde A. mitgeteilt, man wolle sein Werk dort veröffentlichen, aber auch das kam nicht zustande. Seither blieb das Buch verschollen. Später arbeitete A. eine große Bibliotheca Rabbinica aus, die Bartoloccis Vorurteile beseitigen und dessen Fehler berichtigen sollte. Auch dieses Werk wurde nicht gedruckt und ist jetzt verschollen. A. reiste mit Amadio Abbina nach Jerusalem. Eine Beschreibung der Reise in italienischer Sprache ist in einem Cod. Montefiore (Jews' College) enthalten. Wann A. starb, wissen wir nicht; 1720 war er Mitglied der Congrega (Verwaltungsrat) der jüd. Gemeinde in Rom.

Ghirondi, TGJ 328; *De Rossi*, Dizionario, I, 51; *Benjacob*, 159, 423; *Mortara*, Indice, s. v.; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 279–281; *JQR* XV, 162.

K. U. C.

AMBROSIUS, Kirchenvater, Bischof von Mailand, geb. um 340 als Sohn des römischen Oberstatthalters von Gallien, wahrscheinlich in Trier, gest. 397 in Mailand. A. wurde in Rom erzogen und war anfangs Jurist und Statthalter von Liguria und Aemilia, 374 wurde er gegen seinen Willen, noch ehe er getauft war, zum Bischof von Mailand gewählt. Als solcher hatte er großen Einfluß auf geistliche und weltliche Dinge und benutzte die Macht, die er über die Kaiser Gra-



Privileg für die Familie Ambron
(Aus der Sammlung Louis Lamm, Berlin)

tianus und Theodosius I. ausübte, dazu, die Stellung der Kirche dem Staat wie den Arianern gegenüber zu festigen.

Als unduldsamer Gegner aller anderen Bekenntnisse trat A. auch gegen die Juden auf. In der syrischen Stadt Callinicum zerstörte eine vom Bischof und den Mönchen aufgestachelte Menge die jüd. Synagoge. Der Kaiser Theodosius befahl, die Teilnehmer der Judenhetze zu bestrafen, und ordnete überdies an, die Synagoge auf Kosten des Bischofs und der Unruhestifter wieder aufzubauen (388). A. wandte sich nun an den Kaiser mit einem zornsprühenden Brief, in dem er darlegte, daß in dieser Sache die „Ehre Gottes" auf dem Spiele stehe und daß man einen christlichen Hierarchen nicht zwingen könne, eine Synagoge, „eine Stätte des Unglaubens und der Ruchlosigkeit", wo Christus alltäglich gelästert werde, mit seinen Händen wieder aufzubauen. Die Zerstörung der Synagoge sei, wie A. meinte, nur eine gerechte Vergeltung dafür gewesen, daß die Juden unter Julian Apostata christliche Kirchen in Gaza, Damaskus und Alexandrien zerstört hätten. Theodosius sah sich gezwungen, dem Drängen A.s nachzugeben, und hob seine Entscheidung wieder auf. Der Wankelmut des Kaisers hatte zur Folge, daß der von Fanatikern aufgestachelte christliche Pöbel die jüd. Gotteshäuser auch fernerhin ungestraft demolierte. Mit dieser Judenfeindschaft A.s kontrastiert seltsam manche günstige Äußerung über die Juden in seinen Schriften. So hebt er in seiner Auslegung des Römerbriefs besonders die Stelle 2, 10 hervor: „Ruhm aber und Ehre und Friede jedem, der Gutes tut, zunächst dem Juden, dann dem Griechen; denn Gott kennt kein Ansehen der Person." Bei der Erklärung des ersten Psalms sagt er: „Manche Juden bekunden Sittenreinheit und vielen Eifer und Sorgfalt in der Lehre." In der Erklärung des AT huldigte A. der allegorischen Methode Philos und wird darum vielfach „der christliche Philo" genannt. So deutet er in Anlehnung an den alexandrinischen Philosophen Adam als den Geist, die Vernunft; Eva als die Empfindung usw. Oft hat A. größere Stellen von Philo wörtlich abgeschrieben. Eine vollständige Sammlung der allegorischen Schriftauslegungen, die A. den Schriften Philos entlehnt hat, bietet Siegfried, Philo von Alexandrien 371 bis 387. A. bedient sich nicht nur methodisch der von Philo aufgestellten Regeln über die Synonyma und die Symbolik der Zahlen und Dinge in der Bibel, sondern ist auch inhaltlich von den religionsphilosophischen Gedankengängen Philos stark beeinflußt. Die Schriften A.s, die eine besonders starke Abhängigkeit von Philo aufweisen, sind die folgenden: „De Paradiso", „de Cain et Abel", „de Noe et arca", „de Abrahamo", „de Isaaco" u. a. Oft können korrupte Stellen im Text der philonischen Schriften an Hand der Wiedergabe bei A. berichtigt werden.

A. schließt keine Schrift vom alttestamentlichen Kanon aus und rechnet auch die letzten Apokryphen zur Bibel. Das 4. Makkabäerbuch, das er sehr oft in seinen Reden zitiert (vgl. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift usw.), ist nächst Philo diejenige alexandrinische Quelle, die am stärksten auf A. eingewirkt hat. Daneben ist aber auch der Einfluß palästinisch-jüdischer Schriftgelehrsamkeit auf A. unverkennbar. Zahlreich sind die Stellen in seinen exegetischen Schriften, die auf palästinensische Agadot, wie sie in den Midraschim und im Talmud aufbewahrt sind, zurückgehen, wenn er auch manche Agada mißverstand und verzerrt wiedergab (vgl. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern, p. 8). Nach Cassiodor (Institutiones divinarum et humanarum litterarum 17) soll A. der Verfasser der lateinischen Übersetzung der „Jüdischen Kriege" von Josephus Flavius sein (s. Hegesippus).

Wetzler und Weltes, Kirchenlexikon I; *Zeller*, Theologisches Handwörterb. I; *Migne*, Patrologia latina XIV; *Ueberweg*, Grundriß d. Philosophie II; *J. Förster*, Ambrosius, Bischof von Mailand 1884; *Baunard*, Gesch. d. heil. Ambrosius; *C. Siegfried*, Philo von Alexandrien 1875; *J. Freudenthal*, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft 1869; *Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag.* 1890, Bd. 141, S. 282; *Dubnow*, Weltgesch. III, 229; *J. B. Keller*, Der heil. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments 1893; *F. Murawski*, Die Juden bei d. Kirchenvätern u. Scholastikern, Berlin 1729.

K. H. R.

AMBROSOLI, Abt, einer der katholischen Priester, die für die Emanzipation der Juden eintraten. In seinen Predigten, die er in der Kirche von Santa Maria in Trastevere in Rom hielt, forderte er 1848 zur Toleranz auf. Unter dem Einfluß einer solchen Predigt wollten die Hörer sofort die Mauern des römischen Ghettos einreißen und ließen sich nur mit Mühe dazu bewegen, erst die Erlaubnis des Papstes Pius IX. abzuwarten. Als am 17. April 1848, am Tage vor dem Pessachfeste, diese Erlaubnis erteilt wurde, machte sich die Volksmenge sofort ans Werk, während die Juden, die noch nichts von dem Erlaß wußten, ruhig die Pessach-Haggada lasen. A. beteiligte sich persönlich an der Niederreißung der Mauern und ermutigte das Volk dazu.

Berliner, Aus d. letzten Tagen d. römischen Ghetto, 6–7; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 373.

E. U. C.

AMDUR s. Indury.

AMELANDER (AMLANDER), MENACHEM MANN BEN SALOMO HA-LEVI, Herausgeber, Grammatiker und Übersetzer, lebte in Holland im 18. Jht. Er muß vor 1767 gestorben sein, denn die in jenem Jahre veröffentlichte Pentateuchausgabe (s. u.) enthält eine Reihe von Anmerkungen in seinem Namen, dem die Worte ז"ל (seligen Angedenkens) beigefügt sind. Die gleiche Ausgabe bezeugt, daß A. eine grammatikalische Autorität war, da er darin oft המדקדק (der Grammatiker) genannt wird. A. war wahrscheinlich Lehrer und Prediger. Er war ein Schüler des Amsterdamer Dajjans und Verlegers Mose Frankfurter, für dessen „Biblia Rabbinica" (Kehillat Mosche, Amsterdam 1724–28) er die Korrektur besorgte. 1725 veröffentlichte A. zusammen mit seinem Schwager Elieser Rudelsheim einen jüdisch-deutschen Bibel-Kommentar mit Text u. d. T. „Maggische Mincha". A.s Ausgabe des „Midrasch Tanchuma" (1733) enthält Randbemerkungen lexikalischer und terminologischer Art. Seine Pentateuchausgabe vom J. 1767 mit den Kommentaren „Chinuch" und „Debek Tob" enthält ebenfalls einige ausführliche Anmerkungen von ihm. A. verfaßte auch einen Kommentar zu „Reschit Chochma" von De Vidas (Amsterdam 1776). A.s bedeutendstes Werk ist die jüdisch-deutsche Fortsetzung des „Jossippon", die zum ersten Male in Amsterdam 1744 erschien. Es enthält neben vielen Legenden eine kurzgefaßte Geschichte der Juden bis auf seine Zeit und hat besonderen Wert für die Geschichte der Juden in Holland, vor allem in Amsterdam; es ist fast die einzige Quelle für die Geschichte der Ansiedlung der deutschen und polnischen Juden daselbst. Das Werk erschien zum ersten Male 1767 in Fürth. Die 1771 in Amsterdam unter dem Titel „Keter Malchut" oder „Scheerit Jisrael" erschienene Auflage enthält ein Zusatzkapitel über die Geschichte der Juden bis 1770, das offenbar nicht von A. stammt. 1885 erschien eine holländische Übersetzung des „Scheerit Jisrael" von L. Goudsmit, die mit Anmerkungen von Gabriel Pollak versehen ist.

M. Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie 1882, S. 361–379; *Cat. Bodl.* Nr. 6365; *Fürst,* Bibl. Jud. II, 320; *Rabbinovicz,* Katalog, Nr. 12 (Nr. 917); *Roest,* Catalog der Rosenthalschen Bibliothek I, 63, 64; *Zedner,* CBM 531; *Benjacob,* S. 218, 562; *Reisen,* Lexikon 1914, s. v.

I. Sch.

AMEMAR s. Ammemar.

AMEN („wahr!", „so sei es", „so möge es geschehen", אמן ʾΑμήν), ein Wort, das schon in den ältesten Zeiten beim Abschluß eines Gebets oder eines feierlichen Aktes als Bestätigungsformel oder als Ausdruck des Wunsches für die Erfüllung des Gesagten gebraucht wurde. Für das hohe Alter dieses Brauchs spricht der Umstand, daß das Wort in dieser Bedeutung an 14 Stellen der Bibel (darunter an zwei Stellen im Pentateuch: Num. 5, 22 אמן ואמן; Deut. 27, 15–26 zwölfmal) und an weiteren drei Stellen im Bibeltext der Septuaginta vorkommt. Es diente zunächst als Bekräftigung eines feierlichen Ausspruches oder Wunsches und wurde diesem Wunsche vorausgeschickt (1. Kö. 1, 36; Jer. 28, 6). Ob und inwiefern es als Responsion auf Segenssprüche usw. schon zur Zeit des ersten Tempels üblich war, ist trotz Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53 ungewiß. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil war es die Responsion auf die Doxologie der Priester und Leviten (vgl. Nech. 8, 6; Ps. 106, 48). Im Tempel selbst war A. als Responsion nicht zugelassen, statt dessen wurde auf die Eulogien mit ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד erwidert (Tossef. Berachot VI. gegen Ende). Hingegen war in den Synagogen der Provinz (בגבולין) A. als Responsion allgemein üblich. Immerhin scheint A. die erwähnte längere Formel בשכמל"ן nicht ganz verdrängt zu haben, und es wird vermutet, daß das bekannte אמן יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא des Kaddisch-Gebets eine Kombination der kürzeren synagogalen Responsion mit der des Tempels darstellt. In der großen Synagoge zu Alexandrien stand der Synagogendiener auf der Tribüne in der Mitte und schwang, so oft der Vorbeter einen Segensspruch beendet hatte, die Fahne zum Zeichen, daß die Gemeinde mit A. einzufallen hätte (Sukka 51b). Wie nach den Benediktionen des Vorbeters und einzelner Beter wurde A. auch nach Abschluß eines jeden der drei Verse des von den Priestern vorgetragenen Gemeindesegens (Num. 6, 24—26) gesprochen (Mischna Sota VII, 3 und Gemara z. St., 39b). Vielleicht im Gegensatz zum Christentum, wo sich der Brauch eingebürgert hatte, jedes Gebet mit dem Worte A. zu schließen, wird es in einer Baraita (Ber. 45b) als tadelnswert bezeichnet, seine eigenen Segenssprüche mit A. zu beenden. Nur nach der dritten Benediktion des Tischgebets, als dem ursprünglichen Abschluß dieses Gebets, spricht der Betende A. Nach den Berichten des Verfassers der „Halachot Gedolot", R. Chananels und Raschis (ibid.) sprach der Einzelne A. auch nach dem Abschluß der Benediktionen zum שמע, nach ישתבח, sowie nach anderen Gebetschlüssen, doch hat sich der Brauch ausschließlich für die dritte

In der Bibel

Im Talmud

Benediktion des Tischgebets erhalten (s. Tossaf. ibid.). Schon im frühen Mittelalter bildete sich die Sitte heraus, jedem guten Wunsche ein A. hinzuzufügen. Besonders verbreitet sind Formeln wie אכי"ר („Amen, dies sei der Wille [Gottes])", oder שליט"א („er möge leben zu langen guten Tagen, Amen"). In der Synagoge oder sonst öffentlich vorgetragene Segenswünsche, sowie Bitten für das Wohl einzelner oder der Gesamtheit schließen vielfach mit der Formel ונאמר אמן (und lasset uns Amen sagen) oder ואמרו אמן (und sprechet: Amen).

Diese Formeln gingen dann unvermerkt auch in Gebettexte über, die der Andacht des Einzelnen vorbehalten sind, z. B. in die Einschaltung אלהי נצור nach Schluß des Achtzehngebets, in die Zusätze zum Tischgebet usw. R. Chanina (3. Jht.) deutete das Wort אמן als Abbreviatur von אל מלך נאמן (Sab. 119b; Sanh. 111a). Es galt als besonders verdienstlich, das A. der Responsion mit möglichst lauter Stimme zu sprechen, wie aus dem Ausspruche Josua b. Levis (3. Jht.) zu ersehen ist: „Wer Amen mit aller Kraft sagt, von dem wird das Böse abgewendet" (ibid). Dies geht übrigens auf noch ältere Aussprüche des R. Elieser b. Hyrkanos (Seder Elijahu Sutta 20) und des R. Simon b. Jochai (Midr. Tehillim 31, 22) zurück. Da aber diese fromme Übung, wie es scheint, zu Übertreibungen führte, wurde später angeordnet, daß der Respondierende das A. nicht lauter sprechen dürfe als der Vorbeter die betreffende Benediktion (Ber. 45a), und es wurde für diese Bestimmung sogar eine biblische Begründung gesucht. Die Einleitungsformel אל מלך נאמן vor שמע (für das Einzelgebet) im aschkenasischen Ritus ist ein Überbleibsel aus jener Zeit, da die Benediktionen vor שמע auch im Einzelgebet mit Amen schlossen (s. o.). Dieses A., das dann in אל מלך נאמן (im Sinne R. Chaninas, s. o.) aufgelöst wurde, findet sich noch in den Gebetordnungen des Amram und Saadja Gaon sowie im Machsor Vitry.

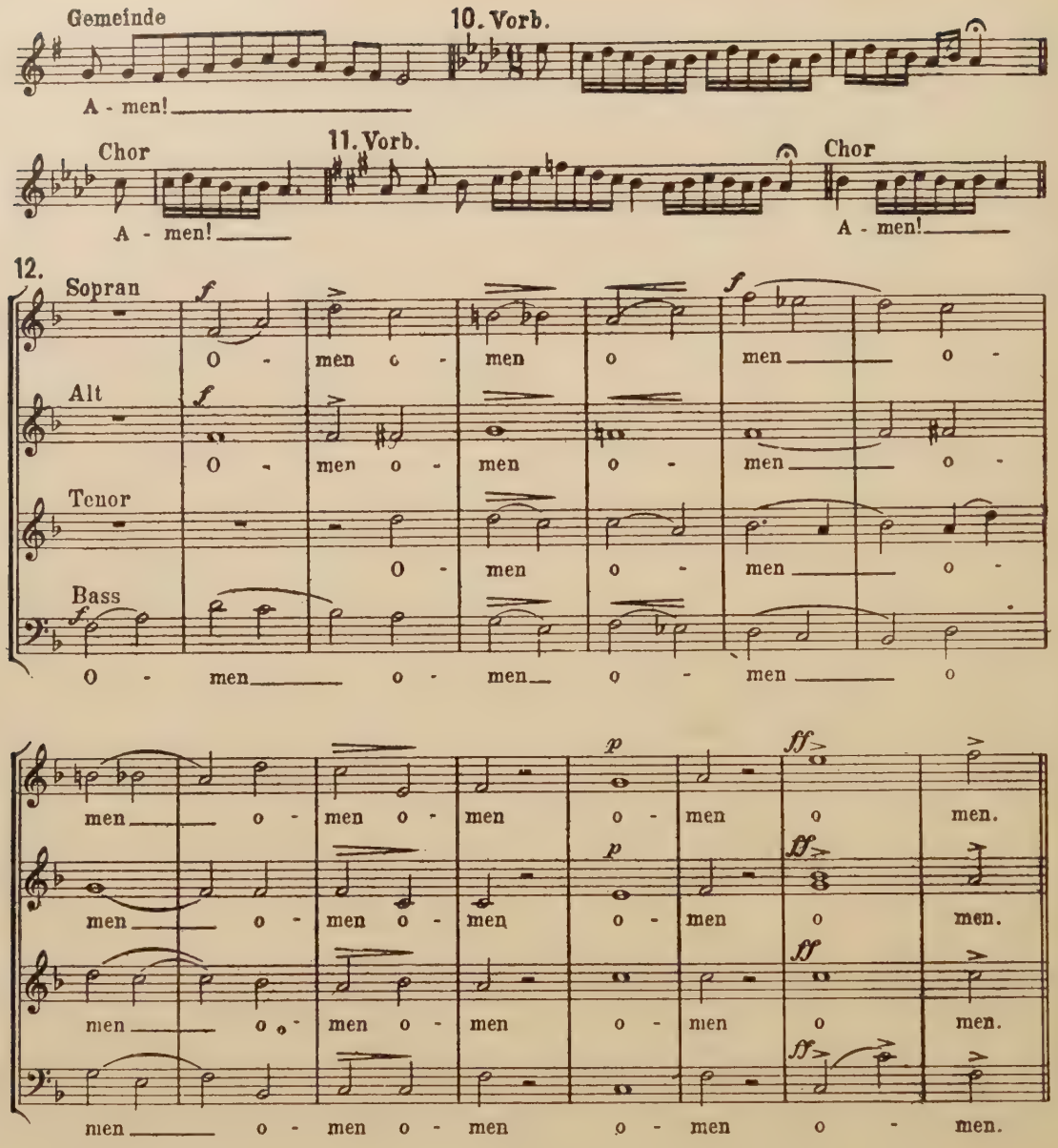
Das Wort A. kommt auch im NT häufig vor und ist in alle Kultursprachen übergegangen. In der Liturgie der verschiedenen christlichen Kirchen ist es nicht weniger verbreitet als im jüdischen Gottesdienst. Dagegen ist es unter den Muslimen bloß als Responsion nach der Rezitation der ersten Sure des Korans (der Fatiha) üblich.

Außerhalb des Judentums

Blau, REJ XXXI, 179–201; *Graetz*, MGWJ 1872, 481–496; *Hogg*, JQR IX, 1–23; *L. Ginzberg*, JE I, 491f; *Elbogen*, Gottesd. 1924², 21, 37, 59, 96, 494–496; *Heiler*, Das Gebet² 383, 442f.

E. B. K.

Amen (Melodie). A kann ein vorangehendes Motiv — gewöhnlich ist es eine Weise auf Boruch atto adonoj — entweder wiederholen (Beispiel 1), bzw. im letzten Ton derselben stehen (Beispiel 2), das Motiv beschließen oder den Schluß bekräftigen (Beispiel 3–5) oder, der seltenste Fall, auf die darauffolgende Weise motivisch hindeuten (Beispiel 6). Da das A. sich den



musikalischen Motiven unterordnet, folgt es auch im ganzen dem Charakter des jeweiligen Gottesdienstes. Ein Sabbat-A. gibt es eigentlich nicht, wohl aber ein solches für die drei Wallfahrtsfeste (Beispiel 7) und eins für die hohen Feiertage (Beispiel 8). Das letztere Motiv hatte offenbar ursprünglich denselben antiken Charakter wie das in Beispiel 7 gegebene. Möglicherweise hat sich jedoch der unerwartete Abfall in die Quarte so herausgebildet, daß der Kantor im beschließenden Segensspruch der Schacharit-Tefilla den eigentlichen Festcharakter des nunmehr folgenden Hallelgebetes erstmalig und bedeutsam ankündigen wollte. An den hohen Feiertagen hat sich dann, im Gegensatz zum frohen Ernst der Wallfahrtstage, mehr der klagende reine Mollschluß im Dreiklang herausgebildet. Überhaupt ist die Kultur des A. neueren Datums, sie hat sich seit Sulzer mit dem Fortschreiten des Chorgottesdienstes entwickelt. Daher legt der mehr antike Gottesdienst der Sefardim und der orientalischen Juden der musikalischen Ausdrucksweise des A. kein bedeutendes Gewicht bei. Dennoch seien drei seltene Beispiele des sefardischen A. mitgeteilt, um seine bewegtere Art und seinen Charakter über-

haupt zu dokumentieren (Beispiele 9–11). Endlich sei noch, um weitere, vor allem künstlerische Möglichkeiten, namentlich durch die Wiederholung des A., zu kennzeichnen, auf den wirkungsvollen Schluß des Aushebens von Würfel hingewiesen (Beispiel 12: Sulzer Nr. 224).

A. E.-N. N.

AMENOPHIS III. s. Ägypten.

AMENOPHIS IV. s. Ägypten.

AMER, Ortschaft in Spanien bei Gerona, in der eine kleine jüd. Gemeinde bestand. Eine hebr. Aufzeichnung gibt Nachricht über ein Erdbeben, das im J. 1427 A. und die ganze Umgegend verheerte.

HB 13, 85f.

W. F. B.

AMERICAN HEBREW, THE, jüdische Wochenschrift in englischer Sprache in New York. Sie wurde 1879 begründet; der erste Herausgeber war Philip Cowen, der erste Redakteur F. de Sola Mendes. Spätere Redakteure waren u. a.: Josef Jacobs und Hermann Bernstein; gegenwärtig wird sie von R. Isaak Landman redigiert. Die Zeitung hat einen bemerkenswerten Einfluß auf die Entwicklung des amerikanischen Judentums ausgeübt. Die amerikanische jüdische Dichterin Emma Lazarus veröffentlichte ihre meisten Dichtungen im A.; auch Judge Dalys „Settlement of the Jews in America" erschien zuerst dort. Obgleich nicht zionistisch, tritt A. für den Aufbau Palästinas ein.

G.-J. W. H. B.

AMERICAN ISRAELITE, THE, Wochenschrift, erscheint seit 1854 in Cincinnati. Bis 1874 wurde sie von I. M. Wise herausgegeben und hieß „The Israelite". Sie vertritt die Richtung der religiösen Reform. Ein großer Teil der Beiträge war der Geschichte der Juden in Amerika in der zweiten Hälfte des 19. Jhts. gewidmet. Eine Zeitlang erschien als Beilage des A. die deutsche Zeitschrift „Deborah", zu deren Hauptmitarbeitern der bekannte Vertreter der Aufklärungstendenzen Max Lilienthal und der Historiker Gotthard Deutsch zählten.

W.

AMERICAN JEWISH COMMITTEE, Organisation zum Schutze der Rechte der Juden in der gesamten Welt, begründet im J. 1906. In den Konferenzen, die der Gründung vorangingen und an denen Vertreter aller Schichten der amerikanischen Judenheit teilnahmen, kam die einmütige Ansicht zum Ausdruck, daß es „ratsam und tunlich wäre, ein allgemeines Jüdisches Komitee in den Vereinigten Staaten zu bilden". Das rasche Anwachsen der jüdischen Bevölkerung schuf neue Probleme auf den Gebieten des jüdischen sozialen, philanthropischen, religiösen und wirtschaftlichen Lebens in den Vereinigten Staaten. Das A. J. C. bekämpfte mit Erfolg die organisierte Propaganda gegen die Schechita. Es versah die amerikanische Presse mit authentischen Nachrichten über den Beilisprozeß. Nach Beendigung der Balkankriege machte die Regierung der Vereinigten Staaten auf Betreiben des A. J. C. Vorstellungen bei den Balkanstaaten, die darauf hinausliefen, ausreichende Garantien für den Schutz der Rechte der Bevölkerung der eroberten Gebiete ohne Unterschied von Rasse und Glauben zu schaffen. Das A. J. C. bekämpfte zeitweilig nicht ohne Erfolg die Bestrebungen, die die Einwanderung nach den Vereinigten Staaten einschränken wollten, und ist auch jetzt bemüht, bei den inzwischen Gesetz gewordenen Einwanderungsbeschränkungen allen Härten entgegenzuwirken. Das A. J. C. führte fernerhin eine Kampagne für die Anerkennung des amerikanischen Passes auch der jüdischen Bürger seitens der zaristischen Regierung. Präsident Taft verständigte die russische Regierung davon, daß die Vereinigten Staaten beabsichtigten, den russisch-amerikanischen Handelsvertrag von 1832 zu kündigen, falls der amerikanische Paß von ihr nicht anerkannt würde. Das A. J. C. protestierte systematisch gegen die antijüdische Propaganda in der Presse sowie gegen Beschränkungen in der Aufnahme von Juden in den Staatsdienst. Es betätigte sich auch philanthropisch und arbeitete auf diesem Gebiet gemeinsam mit dem „Hilfsverein der Deutschen Juden", der „Alliance Israélite Universelle" und ähnlichen Körperschaften. Im J. 1912 beteiligte es sich an den Arbeiten der „Union des Associations Israélites" zugunsten der Opfer der Balkankriege. Unmittelbar nach Ausbruch des Weltkrieges sammelte das A. J. C. zusammen mit dem „Provisorischen Komitee für Allgemeine Zionistische Angelegenheiten" einen Betrag von 50000 Dollar und überführte ihn nach Palästina. Am 24. Oktober 1914 wurde vom A. J. C. eine Konferenz von Vertretern jüdischer Organisationen einberufen und das „American Jewish Relief Committee" gegründet, das die wichtigste jüdische Körperschaft für Geldsammlungen in den Vereinigten Staaten wurde und später im Verein mit dem „Central Relief Committee" und „People's Relief Committee" das „American Jervisch Joint Distribution Committee" (s. d.) bildete. Obzwar das A. J. C. ebenso wie eine Reihe anderer jüd. Organisationen sich ursprünglich gegen die Einberufung des amerikanisch-jüdischen Kongresses aussprach, als dieser während des Weltkrieges geplant war, erklärte es sich später bereit, ihm bei-

zutreten unter der Bedingung, daß der Kongreß eine provisorische Institution sein und sich darauf beschränken sollte, in den Friedensverträgen ausreichende Garantien für gleiche bürgerliche und politische Rechte der Juden in allen Ländern durchzusetzen (s. American Jewish Congress). Mehrere Mitglieder des A. J. C. wurden zu Vertretern des Kongresses bei der Friedenskonferenz bestimmt; das A. J. C. sandte außerdem seine eigenen Vertreter zu derselben. Sie bildeten zusammen mit den jüdischen Vertretungen anderer Länder das „Comité des Délégations Juives", dessen Vorsitzender Louis Marshall war, und das die Einfügung der Minderheitsklauseln in die Friedensverträge durchsetzte. An der Spitze des A. J. C. stehen jetzt (1928): Louis Marshall, Vorsitzender; Cyrus Adler u. Julius Rosenwald, Vizevorsitzende; Isaac M. Ullmann, Schatzmeister. Fortlaufende Jahresberichte über die Tätigkeit und die Organisation des A. J. C. erscheinen im American Jewish Year Book, das vom Sekretär des Komitees, Harry Schneidermann, herausgegeben wird. Vgl. ferner die Aufsätze über die Paßfrage in dem Year Book für 5665, 5670 und 5672.

W. H. S.

AMERICAN JEWISH CONGRESS, Organisation zum Schutze der Rechte der Juden gegründet 1916.

Entstehung

In den J. 1903 und 1907 wurde von dem Verband der amerikanisch-jüd. Gemeinden die Einberufung eines permanenten amerikanisch-jüd. Kongresses für die Behandlung jüdischer Fragen angeregt. Im J. 1914 wandte sich Louis D. Brandeis namens des „Provisorischen Exekutivkomitees für allgemeine zionistische Angelegenheiten" an Louis Marshall, den Präsidenten des American Jewish Committee, mit dem Vorschlag, eine Konferenz von Vertretern der angesehensten jüdischen Organisationen in den Vereinigten Staaten einzuberufen. Das American Jewish Committee verhielt sich zunächst ablehnend. Die Kongreßidee wurde jedoch von den mit ihr sympathisierenden Kreisen propagiert, und am 21. März 1915 wurde ein Kongreßorganisationskomitee gebildet. Das American Jewish Committee sprach sich in seiner Jahresversammlung vom 14. November 1915 für die Einberufung einer Konferenz mit Vertretern anderer zentralen Organisationen aus. Diese Konferenz sollte die erforderlichen Maßnahmen zur Vorbereitung eines Kongresses auf demokratischer Basis ergreifen. Nach erfolglosen Verhandlungen zwischen dem Kongreßorganisationskomitee, dem American Jewish Committee und der Vertretung der Arbeiterschaft, dem National Workmen's Committee, behufs Schaffung einer gemeinsamen Plattform, beschloß das Kongreßorganisationskomitee die Einberufung einer Konferenz seiner inzwischen in 83 Städten organisierten Zweigkomitees. Diese Konferenz, bestehend aus 367 Delegierten, die etwa 6000 Einzelorganisationen vertraten, fixierte das Programm für den einzuberufenden Kongreß. Diesem zufolge sollte der Kongreß die Forderung bürgerlicher Rechte für die Juden in allen Ländern sowie der nationalen Rechte in solchen Ländern, wo solche Geltung hatten, aufstellen, und sich für die Stärkung der jüdischen Interessen in Palästina einsetzen. Das American Jewish Committee berief hierauf gemeinsam mit dem National Workmen's Committee die Vereinigungen, die mit dem Programm des Kongreßorganisationskomitees nicht einverstanden waren, eine Konferenz, die als Hotel-Astor-Konferenz bekannt wurde. Sie tagte unter dem Vorsitz von Marshall am 16. Juli 1916. Eine Delegation der Kongreßorganisation erschien zu der Konferenz und brachte die Thesen der Anhänger der Kongreßbewegung vor. Die Konferenz erklärte sich schließlich für die Einberufung eines Kongresses mit dem alleinigen Zwecke der Sicherstellung von politischen Rechten der Juden in allen Ländern, einschließlich der nationalen Rechte, wo solche entweder proklamiert oder von den Juden der betreffenden Länder gefordert würden. Es wurde eine Körperschaft zur praktischen Durchführung des Beschlusses gewählt, die sich „Konferenz der jüdischen Zentralorganisationen" (Conference of Jewish National Organizations) nannte und einem Exekutivkomitee die Vorbereitungsarbeiten für die Einberufung eines Kongresses übertrug. Das Kongreßorganisationskomitee und die Konferenz traten erneut in Verhandlungen, die am 2. Oktober 1916 zu einer Einigung beider Richtungen führten. Juni 1917 fanden die Wahlen statt, die Einberufung des Kongresses wurde aber infolge des Eintritts der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg bis zum Beginn der Friedensverhandlungen verschoben.

Kongreßtagung in Philadelphia

Der Kongreß tagte in Philadelphia vom 15. bis 18. Dez. 1918 unter dem Vorsitz von Judge Julian W. Mack. Marshall, der das Hauptreferat über die rechtliche Lage der Juden in Osteuropa hielt, brachte eine Deklaration der jüdischen Rechte (Jewish Bill of Rights) ein, die vom Kongreß einstimmig angenommen wurde. Diese Deklaration, die der Friedenskonferenz unterbreitet werden sollte, forderte die volle bürgerliche und politische Gleichstellung der Juden in den neu zu schaffenden Staaten, die Anerkennung der nationalen Rechte der Minderheiten, die Autonomie in der Verwaltung ihrer religiösen, charitativen und Bildungseinrichtungen, den freien

Gebrauch der nationalen Sprache und die Gewährleistung der Sabbatruhe. Es wurde eine Kommission für die Friedenskonferenz in Paris gewählt, der unter anderen Mack, Marshall, Stephen S. Wise, Oberst Cutler und Bernard G. Richards, als Sekretär, angehörten. Am 30. Mai 1920 trat der Kongreß zu einer Tagung zusammen zwecks Entgegennahme des Berichtes der Kommission.

Neugründung des A.

Die Majorität erklärte die Mission des Kongresses nach Erfüllung seiner Aufgabe für erledigt, und die dem American Jewish Committee (s. d.) nahestehenden Kreise zogen sich zurück; ein Teil der Delegierten aber erklärte sich für einen permanenten amerikanisch-jüd. Kongreß und vollzog somit eine Neugründung des A. Der A. besteht bis heute (1928). Er versammelt sich alle zwei Jahre; die letzte Session fand im Februar 1927 statt. Führende Persönlichkeiten aus Europa werden eingeladen, um über allgemein jüdische Probleme zu berichten. Der Kongreß befaßt sich mit Fragen des Rechtsschutzes, mit der Abwehr des Antisemitismus, mit der Bekämpfung der restriktiven Einwanderungsgesetzgebung, mit der Flüchtlingshilfe. Er beteiligte sich an dem Rettungskomitee (Emergency Committee), das sich die Evakuierung von Tausenden jüdischer Flüchtlinge und Emigranten zur Aufgabe setzte. Im August 1926 fand eine Vorbesprechung von Vertretern des Kongresses und des Komitees der Jüdischen Delegationen in London statt zwecks Einberufung einer alljüdischen Rechtsschutzkonferenz. Die Konferenz trat in Zürich am 17. August 1927 zusammen; doch lehnte eine Reihe von eingeladenen Organisationen die Teilnahme an der Konferenz ab. Präsident des A. (1928) ist Stephen S. Wise, Sekretär Bernard G. Richards. Der A. hat seinen besonderen Vertreter beim Völkerbund in Genf. Außer Broschüren und Flugschriften gab der A. ein Bulletin „The Index" heraus.

To the Jews of America, The Jewish Congress versus the Am. Jew. Committee, A complete Statement with the correspondence between L. D. Brandeis and C. Adler, Aug. 1915 New York; *B. G. Richards*, The American Jewish Congress (Sonderabzug aus Jewish Communal Register, New York 1918); *Report of Proceedings of the American Jewish Congress*, Philadelphia, December 1918; *Proceedings of Adjourned Session of American Jewish Congress* including Report of Commission to Peace Conference, Philadelphia 1920, New York.

G.-J. W.

AMERICAN JEWISH HISTORICAL SOCIETY, Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden in Amerika, wurde 1892 auf Anregung von Cyrus Adler gegründet. Außer der Sammlung und Veröffentlichung von historischem Material über die Juden in Amerika stellt sich die A. die Erforschung der jüd. Geschichte im allgemeinen zur Aufgabe und verfolgt besonders die Entwicklung des amerikanischen Judentums und die jüd. Auswanderung nach Amerika. Bisher (1928) sind 30 Bände der „Publications of the American Jewish Historical Society" (sowie ein Index zu den ersten 20 Bänden) und ein Bericht über die Gründungsversammlung erschienen. In den alljährlich stattfindenden öffentlichen Versammlungen werden Referate gehalten, die in den Publications nachträglich zur Veröffentlichung gelangen. Die Gesellschaft besitzt eine Sammlung von Büchern, Handschriften in einem besonderen Raum des Jewish Theological Seminary in New York. 1926 zählte die Gesellschaft 438 Mitglieder. Der erste Vorsitzende der A. war Oskar Strauss und Schriftführer Cyrus Adler, der 1899 Vorsitzender wurde. Seit 1921 ist Vorsitzender der Bibliophile A. S. W. Rosenbach. Sekretäre waren nach Adler Herbert Friedenwald und Max J. Kohler; seit 1910 ist A. N. Friedenberg Sekretär der Gesellschaft.

W.

AMERICAN JEWISH JOINT AGRICULTURAL CORPORATION (AGRO-JOINT), Tochterorganisation des „American Jewish Joint Distribution Committee" (s. d.), wurde 21. Juli 1924 gegründet mit der Aufgabe, die Kolonisationsarbeit in der Union der Sowjet-Republiken (USSR), die vorher vom Wiederaufbaudepartement des Joint geführt worden war, fortzusetzen. Es bestand die Absicht, 1000 Familien im Süden der Sowjet-Union anzusiedeln, zu welchem Zwecke 400000 Dollar bewilligt wurden. Am 29. Nov. 1924 wurde zwischen dem A.-J. und der Staatlichen Kommission für Landansiedlung der Juden (Komset) ein Abkommen über die Modalitäten der kolonisatorischen Arbeit geschlossen. Danach führt der A.-J. das Siedlungswerk durch seine Organe selbst und ohne Einmischung einer andern Instanz durch, tritt mit den Kolonisten in unmittelbaren Kontakt, ist frei von Steuern und Einfuhrzöllen und genießt die gleichen Frachtvergünstigungen wie die Kolonisten; der A.-J. gewährt den Kolonisten Kredite mit einer 3prozentigen Verzinsung und Subsidien. Die Tätigkeit des A.-J. nahm bereits im Jahre 1925 einen größeren Umfang an. Sie vollzog sich in den Kreisen von Cherson und Kriwoj Rog, sowie in der nördlichen Krim. Ferner subsidierte der A.-J. die Kolonisationsarbeit der ORT im Odessaer Kreise und gewährte den jüdischen Siedlungen

in Weißrußland agronomische Hilfe. Der A.-J. organisierte Genossenschaften in Wolhynien für Hopfenkultur und im Gebiete der sog. Aleschkidünen in der Dnjepr-Niederung solche für Wein-, Obst- und Tabakzucht. Das Land wurde vom Staat unentgeltlich zur Verfügung gestellt. Bis zum Herbst 1926 wurden 5189 Familien angesiedelt, und zwar 2285 im Kreis Cherson, 1093 im Kreis Kriwoj Rog, 1384 in der Krim, 203 in Wolhynien und 224 in der Dnjepr-Niederung. Dazu kamen noch 662 Familien in den Kolonien der ORT im Kreise von Odessa, die ebenfalls vom A.-J. finanziert wurden. Die Arbeit wird mit neuzeitlichen Methoden unter der Leitung von qualifizierten Agronomen und Verwendung von Maschinen geführt. Bis Ende 1926 waren 126 Traktoren in Benutzung. Es wurde ein Traktorkursus für Kolonisten in Cherson eröffnet, der 1925 von 60 und 1926 von 40 Kolonisten besucht war. Im Jahre 1927 wurde die Arbeit mit unverminderter Energie fortgesetzt. Folgende Tabelle gewährt eine Übersicht über die Kolonien des A.-J. (Stand vom 1. Juli 1927).

Die Siedlungsrayons	Anzahl der Dörfer	Landfläche in ha	Parzellen	Bereits angesiedelte Familien
Krim	82	99963,75	3232	2479
Cherson	38	51522,30	2864	2737
Dünengebiet am Dnjepr	6	1140,57	224	224
Kriwoj Rog	50	30043,75	2144	1918
Wolhynien	17	1321,93	203	203
insgesamt	193	183992,30	8667	7561

Die Zahl der bis zum 1. Juli 1927 errichteten bzw. im Bau befindlichen Häuser betrug 3306, ferner wurden 10 Häuser für landwirtschaftliche Genossenschaften, 14 Käsereien, 22 Schulen und 8 Häuser für Konsumgenossenschaften errichtet. Es gibt in den Kolonien 6 Ambulatorien; der A.-J. subventioniert aber außerdem Spitäler in den alten jüdischen Kolonien und in den Städten, die in der Nähe der neuen Siedlungen liegen. Von August 1924 bis Oktober 1927 wurden für die Kolonisation rund $ 3700000 verausgabt. Über die einzelnen Posten belehrt die Tabelle auf Sp. 588.

Insgesamt wurden für Kredite 82,7 Proz. hergegeben, für landwirtschaftliche Instruktion 11,4 Proz. und für Administrationsspesen 5,9 Proz. Die Arbeit des A.-J. untersteht der Leitung von Joseph A. Rosen. S. LANDWIRTSCHAFT, JÜDISCHE (RUSSLAND).

	in Dollars	Proz. der Kredite	Proz. der Gesamtausgaben
A. Kredite			
1. Landvermessung	41269	1,3	—
2. Wasserversorgung	130176	4,3	—
3. Saaten	180043	6	—
4. Lebendes Inventar	388634	12,8	—
5. Totes Inventar	398893	13	—
6. Traktoren	150112	4,9	—
7. Wein- u. Obstkultur	96643	3,2	—
8. Käsereien	53457	1,7	—
9. Kurzfristige Kredite für verschiedene Zwecke	82906	2,7	—
10. Baulichkeiten			
Häuser	1425955	46,8	—
Öffentliche Gebäude	100000	3,3	—
Gesamtsumme der Kredite	3048088	100	82.7
B. Landwirtschaftliche Instruktion (einschließlich medizinische und tierärztliche Hilfe)	423000	—	11,4
C. Administrationsspesen	213340		5,9
Gesamtsumme d. Ausgaben	3684430		100

Founding a New Life for Suffering Thousands, Report of Dr. Joseph A. Rosen on Jewish Colonization Work in Russia delivered on the National Conference of the United Jewish Campaign Philadelphia, September 12–13 1925; *Joseph A. Rosen*, The Present Status of Russian Jewish Agricultural Colonization and the Outlook. Report submitted to the Chicago Conference of the United Jewish Campaign, October 9–10, 1926; *M. Wischnitzer*, Die jüd. Agrarkolonisation in Sowjetrußland, Osteuropa, I. Jahrg. 1925–26, Heft 8–9; *idem*, Die Judenfrage in der Sowjetunion, ibid. 2. Jahrg. 1926–27, Heft 4; *idem*, Zur Geschichte der jüd. Kolonisation in Rußland, Demogr. 2. Halbj. 1927, Heft 9–12; *Report on the Activities of the Joint Distribution Committee* (Bericht vorgelegt der Konferenz in Chicago 20.–23. Oktober 1927); *A. Ruppin*, Die jüd. landwirtschaftliche Kolonisation in Rußland, Palästina, Jan.–Februar 1928; *B. Brutzkus*, Die jüd. Kolonisation in Rußland, Zeitschrift Menorah 1927 (und Sonderdruck).

W.

AMERICAN JEWISH JOINT DISTRIBUTION COMMITTEE, abgekürzt Joint oder JDC, amerikanisch-jüdische Wohlfahrtsorganisation, wurde im November 1914 auf Anregung Jacob H. Schiffs gegründet. Drei Organisationen, das „American Jewish Relief Committee", das „Central Relief Committee" und das „People's Relief Committee", die die drei wichtigsten Gruppen der amerikanischen Judenheit vertreten, schlossen sich zu einer gemeinsamen Körperschaft für die Verteilung amerikanisch-jüdischer Hilfsgelder an die von den Kriegsereignissen betroffenen Juden in Europa und im Orient zusammen. In der

Arbeit des JDC sind vier Perioden zu unterscheiden: a) das Kriegshilfswerk von 1914 bis 1918; b) die Notstandsaktionen in den Jahren 1919–1920; c) die Wiederaufbauarbeit durch die Organe des JDC in den Jahren 1921 bis 1925; d) die systematische Wiederaufbauarbeit unter Anpassung an die inzwischen verbesserten Verhältnisse in Osteuropa und im Orient.

a) Das Kriegshilfswerk von 1914 bis 1918. Während des Krieges wurden die gesammelten Gelder mit Genehmigung des Staatsdepartements in Washington bzw. durch Vermittlung desselben nach dem Kriegsgebiet überwiesen. Zu Beginn des Krieges wurden die für Rußland bestimmten Fonds der amerikanischen Botschaft und der ICA in Petrograd übermittelt und von diesen Stellen an das „Russisch-jüd. Hilfskomitee für die Kriegsopfer" (JEKOPO) weitergegeben, das durch seine 142 Filialabteilungen, 160 Korrespondenten und verwandte Komitees in Polen und Litauen die Beträge verteilte. In der deutschen Okkupationszone wurden die Fonds des JDC durch das „Hilfskomitee für Polen und Litauen" in Berlin, das organisatorisch mit dem Hilfsverein der Deutschen Juden vereinigt war und von James Simon, Paul Nathan und Bernhard Kahn geleitet wurde, an Gemeinden und Gesellschaften, solange dies sich durchführen ließ, verteilt. In Österreich-Ungarn und in den von österreichisch-ungarischen Truppen besetzten Gebieten arbeitete das JDC durch Vermittlung der Israelitischen Allianz in Wien. Die Wiener Zentrale wurde von den Hilfskomitees in Budapest, Lemberg und Krakau in der Verteilung der Hilfsgelder unterstützt. In der Türkei und auf dem Balkan stellten sich dem JDC die amerikanischen Botschafter in Konstantinopel, Henry Morgenthau und Abram I. Elkus, zur Verfügung. In Saloniki war der Großrabbiner Jakob Meir Vertrauensmann des JDC. In Palästina übermittelte der amerikanische Konsul in Jerusalem die Hilfsgelder an das Provisorische Exekutivkomitee für allgemeine Zionistische Angelegenheiten. In den ersten zwei Kriegsjahren war es nur einzelnen Vertretern des JDC gelungen, Hilfsgelder und Lebensmittel nach Palästina und Polen direkt zu bringen. 1916 erteilte das Staatsdepartement zum ersten Male einer Mission des JDC die Ausreiseerlaubnis nach dem Auslande; sie gelangte nur in das deutsche Okkupationsgebiet, während ihr die Einreise nach Rußland verwehrt wurde. Nach dem Eintritt der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg setzte sich das JDC mit dem Präsidenten der Amsterdamschen Bank in Holland in Verbindung. Im August 1917 kamen Vertreter des JDC nach Holland und gründeten dort die holländische Filiale des JDC, auf deren Weisungen hin die Hilfsgelder mit Genehmigung der deutschen Regierung an den holländischen Gesandten in Berlin geleitet wurden. Im ganzen wurden in den Jahren 1914–1918 rund 14700000 Dollar aufgewendet. Der größte Teil dieser Fonds wurde zur Bekämpfung der unmittelbaren Not verwendet; es wurde aber auch, namentlich in Rußland, konstruktive Hilfe geleistet: so z. B. wurden Gewerbeschulen eröffnet, Rohstoffe und Geräte an Handwerker geliefert, Institute gestützt, die Kredite an Gewerbetreibende erteilten, medizinische Hilfe organisiert, Kinderheime und Schulen errichtet usw.

Kriegshilfswerk

b) Die Notstandsaktionen des JDC in den Jahren 1919 und 1920 erforderten einen Aufwand von 22350000 Dollar. Ein großer Teil dieser Summen wurde durch offizielle, halboffizielle und andere Körperschaften verteilt, wie die American Relief Administration (ARA), die U. S. Food Administration Grain Corporation, die Y. M. C. A., den Siberian Prisoner's Repatriation Fund, die Near East Relief Commission, die amerikanischen und britischen Quäkergesellschaften, das amerikanische Rote Kreuz, das Polnische Hilfskomitee in Amerika, das Staatsdepartement in Washington, die amerikanischen Botschaften und Konsulate sowie die Gesandtschaften anderer Mächte. Im Januar 1919 ging Boris D. Bogen nach Polen, um die Hilfsaktionen des JDC dort zu leiten. 1920 wurde Julius Goldman von der Exekutive des JDC mit der Gesamtleitung und Kontrolle der Arbeiten in Europa betraut. Nacheinander wurden zwei Expeditionen in die von Revolutionen, Bürgerkrieg und Pogromen heimgesuchten Länder in Osteuropa entsandt. Dabei wurden Israel Friedländer und Bernard Cantor, die der ersten Expedition angehörten, von Banditen in der Ukraine ermordet. Fachleute auf dem Gebiet der Typhus- und Tuberkulosebekämpfung sowie der Kinderfürsorge arbeiteten im Auftrage der Exekutive des JDC in Polen und in den übrigen vom Nachkriegselend heimgesuchten Ländern. In London wurde ein Einkaufsbureau eröffnet, das zugleich als Kontrollstelle für die Sendungen von Medikamenten, Nahrungsmitteln und Bekleidungsgegenständen fungierte. In den Jahren 1919 und 1920 wurde bereits mit der Organisierung der konstruktiven Hilfe begonnen. Ein beträchtlicher Teil der Fonds wurde für die Instandsetzung und Einrichtung von Krankenhäusern, den Bau von Badeanstalten, die Anlegung von Brunnen, die Finanzierung von ge-

Notstandsaktionen in den Jahren 1919 u. 1920

nossenschaftlichen Kreditgesellschaften, die Ansiedlung von Juden auf dem Lande, die Beschaffung von Rohmaterial und Werkzeugen für Handwerker, den Bau von Gewerbefachschulen, den Wiederaufbau zerstörter Häuser und die Subventionierung von Schulen verwendet. Einen größeren Umfang nahmen 1919 und 1920 die Ausgaben für das Kinderhilfswerk an. In Palästina wurde ein Teil der dorthin überwiesenen Mittel für die Einrichtung von Leihkassen aufgewendet. Ein besonderes Überweisungsdepartement mit dem Sitz in Warschau war damit beschäftigt, Geld, Bekleidungsgegenstände und Lebensmittelpakete von jüdisch-amerikanischen Bürgern an ihre Angehörigen in Europa und im Orient zu übermitteln. Über 13000000 Dollar wurden auf diese Art überwiesen. Ende 1920 schien der Moment für die Liquidierung der Notstandsaktionen des JDC gekommen zu sein. In der Sitzung des Exekutivkomitees vom 28. Oktober wurde die Einstellung der palliativen Hilfsmaßnahmen und die Inangriffnahme von planmäßigen Aktionen zur wirtschaftlichen Regenerierung des osteuropäischen Judentums gefordert. Gleichzeitig wurde James H. Becker, Chicago, zum Generaldirektor des JDC in Europa ernannt. Im November 1920 erhielten die Distriktsdirektoren des JDC den Auftrag, die allgemeine Hilfsarbeit allmählich einzuschränken und ab 1. Juli 1921 ganz einzustellen.

c) Die Wiederaufbauarbeit durch die Organe des JDC. Außer der prinzipiellen Umstellung in bezug auf das Arbeitsgebiet wurde eine administrative Reform vollzogen. Während vor 1921 die Hilfsgelder in der Hauptsache den Gemeinden und lokalen Organisationen überlassen wurden, übernahm nun das JDC selbst die Durchführung eines neu aufgestellten Arbeitsprogramms. Es wurden unter der Leitung von James N. Rosenberg fünf Departements gebildet: für Flüchtlingswesen, Wiederaufbau, medizinisch-sanitäre Angelegenheiten, kulturelle Arbeit und Kinderfürsorge.

Flüchtlingsdepartement

Das Flüchtlings- und Repatriierungsdepartement, unter der Leitung von Bernhard Kahn, Berlin, hatte vom Juli 1921 bis April 1923 für nahezu 300000 Flüchtlinge, Durchwanderer und Repatrianten zu sorgen, die in den baltischen Staaten, in Polen, Rumänien und in der Türkei gestrandet waren und Wege nach ihren Heimatorten bzw. nach überseeischen Ländern suchten. In Polen allein gab es 185000 solcher Flüchtlinge, Durchwanderer und Repatrianten; sie erhielten Verpflegung, Kleidung, Unterkunft und ärztliche Hilfe. Man ermöglichte ihnen die Heimkehr und Wiederaufnahme ihrer Berufe bzw. die Auswanderung. Als im Jahre 1924 etwa 8000 Auswanderer infolge des amerikanischen Quotengesetzes in verschiedenen Häfen Englands, Deutschlands, Frankreichs, Belgiens, Hollands und Rumäniens liegen geblieben und gezwungen waren, mehrere Jahre zu warten, bis sich ihnen Einschiffungsmöglichkeiten nach den Vereinigten Staaten bieten würden, wurde auf Betreiben des JDC das Emergency Refugee Committee in New York gegründet, dem sich verschiedene amerikanisch-jüdische Organisationen anschlossen. Dieses Komitee schloß mit der JCA und dem Emigdirekt im Juli 1925 ein Abkommen, demzufolge aus diesen drei Organisationen das United Evacuation Committee gebildet wurde, mit der Aufgabe der Evakuierung dieser Emigranten. 80% der erforderlichen Mittel wurden vom Emergency Refugee Committee beigesteuert. Die Emigranten wurden größtenteils nach Kanada, Argentinien und Brasilien befördert. Von 1921 bis 1925 hat das JDC für die Unterbringung der Flüchtlinge, Durchwanderer und Repatrianten rund 1745000 Dollar verausgabt.

Wiederaufbaudepartement

Mit dem Fortschreiten der Repatriierungsaktion für die Flüchtlinge erlangte die Tätigkeit des Wiederaufbaudepartements unter der Leitung von Alexander A. Landesco wachsende Bedeutung. Von der Exekutive des JDC wurden ihm rund 5400000 Dollar zur Verfügung gestellt. Das Arbeitsprogramm des Wiederaufbaudepartements umfaßte Kreditgewährung an jüdische Händler, Handwerker und Landwirte, Instandsetzung zerstörter Häuser und Werkstätten sowie Wiederaufbau bzw. Gründung von Handwerks- und technischen Schulen in der Tschechoslowakei, in Österreich, Ungarn, Lettland, Litauen, Konstantinopel, Rumänien (einschl. Beßarabien, die Bukowina und Transsylvanien), Polen, Palästina und Rußland. Die Kredite wurden den Genossenschaften, Leih- und Sparkassen, landwirtschaftlichen Kooperativen u. ä. Institutionen zur Verfügung gestellt. Im ganzen wurden vom JDC 404 Kreditgenossenschaften in Europa und Palästina mit 156000 Mitgliedern durch Kredite gefördert. In Polen wurden in den Jahren 1922 und 1923 ungefähr 220000 Darlehen gewährt. In Rußland wurden unter Mitwirkung der JCA 107 Darlehnskassen errichtet, die 20000 Mitglieder umfaßten. Für die Instandsetzung von Häusern, Läden und Werkstätten, die während des Krieges beschädigt worden waren, sowie für den Bau von Wohnstätten wurden 700000 Dollar hergegeben; 8000 Häuser und Läden wurden gebaut. Weitere 455000 Dollar wurden für die Errichtung von Handwerks-

und technischen Schulen sowie auch teilweise für ihren Unterhalt verwendet, und zwar 220000 Dollar in Rußland, 110000 Dollar in Polen und der Rest in anderen Ländern in Europa. In Palästina gewährte das JDC einen Kredit in Höhe von 90000 Dollar der Kupat Milveh Loan Society; es beteiligte sich auch mit Kapital und Kredit an der Organisation der Central Bank of Cooperative Institutions. Unter der Leitung von Bernard Flexner wurde die „Palestine Economic Corporation" gegründet, die mit der Durchführung bestimmter Aufbauarbeiten betraut wurde. Im Mai 1924 liquidierte das JDC seine Wiederaufbauarbeit und begründete im Verein mit der „Jewish Colonization Association" die „American Joint Reconstruction Foundation" (s. d.), welche die Wiederaufbauarbeit weiter fortführt.

In Rußland wurde mit der Aufbauarbeit im Sommer 1922 begonnen. Das Programm umfaßte Kreditgewährung an Genossenschaften, Errichtung von Handwerksschulen, Förderung und Hebung der jüdischen landwirtschaftlichen Siedlungen. Es wurden u. a. 86 Traktoren aus Amerika gebracht, 250 Samenzüchtereien angelegt und lebendes und totes Inventar an die Siedler verteilt. Im ganzen wurden für rekonstruktive Hilfe in Rußland 1290000 Dollar verwendet. Im Juli 1924 wurde zwecks intensiverer Beteiligung an der landwirtschaftlichen jüdischen Kolonisation die „American Jewish Joint Agricultural Corporation" (s. d.) oder „Agro-Joint" gegründet.

Medizinisch-sanitäres Departement

Das medizinisch-sanitäre Departement bemühte sich um die Hebung des Gesundheitszustandes der jüd. Bevölkerung in Osteuropa und in Palästina. In Polen allein wurden 216 Badehäuser gebaut bzw. instandgesetzt, 66 Spitäler, ferner Zahnheilinstitute, Tuberkulosesanatorien und Apotheken eröffnet. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Bekämpfung des Favus gewidmet. Arzneiartikel im Werte von 250000 Dollar wurden an verschiedene Anstalten verteilt. In Polen arbeitete die medizinische Abteilung des JDC im engsten Kontakt mit der polnischen Regierung; sie rief auch eine Gesellschaft für Gesundheit der Juden, TOZ, ins Leben. In Warschau wurde eine Schwesternschule unter Leitung amerikanischer Schwestern errichtet. In Palästina finanzierte der JDC die Tätigkeit der amerikanisch-jüdischen Ärzteorganisation und arbeitete im Verein mit dem Regierungsmedizinaldepartement an der Bekämpfung der Malaria. Im ganzen wurden für diese Zwecke 1908000 Dollar aufgewendet.

Ein weiteres wichtiges Tätigkeitsgebiet des JDC war das der Kinderfürsorge. Man schätzt die Zahl der jüd. Kriegswaisen in Osteuropa außerhalb Rußlands auf 60000. In den Bureaus des JDC wurden allein 43000 registriert. 60% der Waisenkinder wurden vom JDC mit Teilunterstützungen bedacht, während über 18000 unter der Fürsorge der vom JDC subventionierten Institute verblieben. In Palästina befanden sich 1289 Waisenkinder, von denen etwa 1000 aus direkten Mitteln des JDC unterhalten wurden. Aus dem Kriegswaisenhilfswerk entwickelte sich mit der Zeit ein allgemeines Kinderhilfswerk. Gewerbeschulen und Lehrwerkstätten wurden zum Teil vom JDC direkt und zum Teil von der Gesellschaft ORT mit Unterstützung des JDC gegründet. 4000 Waisen, die unter der Obhut des JDC standen, sind bereits in die Lage versetzt worden, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. 1925 wurde in Berlin eine Ausstellung der Arbeiten der Schüler der Gewerbeschulen, die vom JDC unterstützt wurden, veranstaltet, die später nach Philadelphia und New York gebracht wurde. Insgesamt wurden von 1921 bis 1923 3324000 Dollar für die Kinderfürsorge aufgewendet.

Kinderfürsorge

Seit Beginn der Tätigkeit des JDC wurde das Erziehungswesen gefördert; da jedoch in den drei Körperschaften des JDC in Fragen des Unterrichts verschiedene Anschauungen herrschen, führte jede ihre kulturellen Aktionen selbständig durch. Das „Central Relief Committee" unterstützte Religionsschulen, Talmud Toras, Jeschibot und sonstige orthodoxe Anstalten. Das „People's Relief Committee" unterstützte Arbeiterschulen, Arbeiterbibliotheken und verwandte Institutionen. Das „American Jewish Relief Committee" nahm sich der Lehrerseminare, höherer jüdischer Unterrichtsanstalten, Bibliotheken und solcher Schulen an, die von den anderen zwei Organisationen nicht unterstützt wurden. Im ganzen wurden etwa 1800 Unterrichtsanstalten gegründet, wieder hergestellt und unterstützt, von Elementarschulen bis zu Akademien aufwärts, mit einer Schülerzahl von 225000 und einer Lehrerzahl von 7900. Ferner wurden Rabbiner, Lehrer, Schriftsteller und wissenschaftliche Arbeiter unterstützt. Die Tätigkeit erstreckte sich auf Osteuropa, Deutschland, Österreich, Ungarn, Konstantinopel, Florenz, Charbin, Palästina usw. Auch die Falaschas in Abessinien wurden bedacht. Von 1921 bis 1925 wurden 1342000 Dollar aufgewendet.

Erziehungswesen

Während der Hungersnot in Rußland im Sommer 1921 arbeitete das JDC im Verein mit der American Relief Administration (ARA) und anderen interkonfessionellen Organisationen an der Bekämpfung der Katastrophe und ihrer Folge-

erscheinungen. Zu Beginn der Hungersnot wurden 4 000 000 Dollar für die Speisung von einer Million Kinder und 800 000 Erwachsenen ohne Unterschied der Konfession in der Ukraine und in Weißrußland ausgegeben. Nachdem die ARA sich von dem Hilfswerk zurückgezogen hatte, übernahm das JDC auf Grund einer besonderen Abmachung mit der Sowjetregierung die Fortführung desselben und verwendete weitere 4 220 000 Dollar für Lebensmittel, die Kinderheimen, öffentlichen Küchen und medizinischen Anstalten zur Verfügung gestellt wurden, für Kleidung, Heizmaterial usw. Die Arbeit in Rußland leitete zuerst Boris D. Bogen und nach ihm Joseph A. Rosen.

Bekämpfung der Hungersnot in Rußland

d) Systematische Wiederaufbauarbeit. Im Jahre 1925 konnte eine Anzahl der unmittelbaren Hilfsaktionen des JDC als beendet betrachtet werden. Von 1921 bis 1925 waren 25 440 000 Dollar aufgewendet worden. Eine Liquidierung der Organisation wurde erwogen, der Gedanke aber dann im Hinblick auf die noch immer nicht behobene Not des europäischen Judentums fallen gelassen; auf diesen Beschluß hatte vor allem der Bericht des Vorsitzenden des JDC, Felix M. Warburg, und anderer Mitglieder der Exekutive, die im J. 1925 Europa besucht hatten, Einfluß gehabt. Im Herbst 1925 tagte eine Konferenz der Vertreter des JDC in Chicago, und es wurde beschlossen, einen Appell an die amerikanische Judenheit zu richten, um Mittel zu beschaffen für die Fortsetzung des Rußlandhilfswerkes, die Hilfsaktion in Polen und die Durchführung verschiedener Arbeiten in Palästina und anderwärts. Im September 1925 wurde unter der Führung von David A. Brown die Vereinigte Jüdische Werbeaktion (United Jewish Campaign) eröffnet, die sich zunächst die Aufbringung von 15 Millionen Dollar, späterhin von 25 Millionen Dollar zum Ziel setzte. Die Konferenz des JDC in Chicago im November 1927 sprach sich ebenfalls für eine energische Fortsetzung des Hilfswerks in Rußland, Palästina und in anderen Ländern aus. Bis Ende 1927 sind etwas über 18½ Millionen Dollar gezeichnet worden. Die Arbeit des JDC wird fortgeführt unter der Leitung Bernhard Kahns, der seit 1922 europäischer Direktor des JDC ist. Der wirtschaftliche Zusammenbruch in Polen machte noch im Jahre 1926 sowohl konstruktive als palliative Hilfsmaßnahmen erforderlich. Man unterstützte sowohl die American Joint Reconstruction Foundation wie die freien Darlehnsinstitute, die sog. Gemilut-Chessed-Gesellschaften, etwa 500 an der Zahl. Bis zum 1. August 1927 wurden 128 000 Darlehen in Höhe von nahezu 11 Millionen Zloty gewährt. Besondere Geldmittel wurden für die Speisung von Kindern und Arbeitslosen sowie für Notstandsarbeiten, wie Häuserbau und -reparatur, hergegeben. Nächst Polen und der Sowjetunion (s. Agro-Joint) wendete das JDC seine Aufmerksamkeit den Rand- und Nachfolgestaaten, insbesondere Beßarabien zu. Auch hier handelte es sich in der Hauptsache um konstruktive Hilfe, vor allem um die Organisation des genossenschaftlichen Kredits. Das gleiche gilt für die Arbeit im früheren Rumänien, in Siebenbürgen und in Karpatho-Ruthenien. In Palästina wirkt die Loan-Bank, deren Verwaltungsrat sich aus Vertretern des JDC und der „Palestine Cooperative Company" zusammensetzt, durch Gewährung von Krediten an Handwerker, Arbeiter und Kleinhändler. Im Februar 1926 übergab das JDC seine Interessen in der „Central Bank of Cooperatives" der „Palestine Economic Corporation". 230 000 Dollar wurden für konstruktive Arbeiten in Palästina bewilligt. Der „Palestine Economic Corporation" sollen ferner 1 500 000 Dollar aus der Werbeaktion in drei Jahresraten zufließen. Die Palestine Corporation hat bis Ende 1926 552 000 Dollar für verschiedene Unternehmungen, hauptsächlich für den Häuserbau, vorgeschossen. Das Palästinensische Waisenkomitee erhielt in den Jahren 1926 und 1927 100 000 Dollar. Während der Krise in Palästina Anfang 1927 wurden 83 000 Dollar für die Speisung von Kindern und Arbeitslosen sowie für Kredite an Einzelpersonen hergegeben. Das JDC subventioniert drei Organisationen: TOZ, OSE und ORT. Während die ersten zwei sich auf medizinisch-sanitärem Gebiet in Polen sowie in den Rand- und Nachfolgestaaten betätigen, arbeitet die ORT außerdem in Rußland, und zwar auf dem Gebiete der gewerblichen Ausbildung und der Kolonisation.

Systematische Wiederaufbauarbeit

Vorsitzender des JDC ist Felix M. Warburg, Vizevorsitzende sind Herbert H. Lehmann und James N. Rosenberg. Dem Exekutivkomitee gehören unter anderen führenden amerikanisch-jüdischen Persönlichkeiten Louis Marshall und Cyrus Adler an. Es bestehen folgende Komitees: für kulturelle Angelegenheiten (Vorsitzender Cyrus Adler), Komitee der Landsmannschaften (Peter Wiernik), für medizinische Angelegenheiten (Bernard Flexner), Wiederaufbaukomitee (Herbert H. Lehmann), Flüchtlingskomitee (David M. Bressler), Rußlandkomitee (Marshall) und Kriegswaisenkomitee (Salomon Lowenstein). Das American Jewish Relief Committee ist im JDC durch

Organisation

Marshall, das Central Relief Committee durch Leon Kamaiky und das People's Relief Committee durch Alexander Kahn vertreten.

Über die Aufwendungen des JDC für das allgemeine Hilfswerk und die besonderen Aufgaben vom 26. Oktober 1914 bis 30. September 1926 unterrichten folgende Zahlen: Allgemeine und Notstandshilfe $ 46225436; spezielle Aktionen, Wiederaufbauwerk (einschl. American Joint Reconstruction Foundation) $ 4741262; medizinische Hilfe $ 1735522; für Repatrianten, Flüchtlinge und Durchwanderer $ 1713175; Kinderfürsorge $ 3614616; Kulturarbeit $ 1550180; Kolonisation in der Sowjetunion $ 2610370; insgesamt ca. $ 62200000.

Aufwendungen

Die Aufgaben des JDC, aus den jeweiligen Nöten erwachsen, schlossen sich mit der Zeit zu einem großzügigen Arbeitsprogramm zusammen. Aus einem philantropischen Institut, das für die Bedürfnisse des Augenblicks geschaffen war, wurde das JDC somit ein bestimmender Faktor von nachhaltiger Wirkung im Wiederaufbauprozeß der jüdischen Massen in Osteuropa und im Orient, die es durch Vermittlung beruflicher Ausbildung, Erschließung von neuen Arbeitsgebieten und Errichtung von genossenschaftlichen sowie hygienisch-kulturellen Institutionen zur Selbsttätigkeit anregte. S. American Jewish Joint Agricultural Society, American Joint Reconstruction Foundation, United Evacuation Committee.

Report of the Activities of the Joint Distribution Committee, Report of Dr. Bernhard Kahn. Report of Dr. Joseph A. Rosen. Constructive Relief Conference United Jewish Campaign and Joint Distribution Committee, Chicago October 22–23, 1927; *American Jew. Year Book*, Bd. 28, 79ff. u. Bd. 29, 76–77.

W.

AMERICAN JEWISH LEGION, Organisation ehemaliger jüd. Soldaten in den Vereinigten Staaten; gegründet 1922. Sie bezweckt, ehemalige jüd. Soldaten in Palästina zu kolonisieren und ihre jüd. Gesinnung zu fördern.

W.

AMERICAN JEWISH PHYSICIANS' COMMITTEE, Amerikanisch-Jüdisches Ärzte-Komitee mit dem Sitz in New-York, wurde 1921 begründet zwecks Errichtung einer medizinischen Fakultät an der hebräischen Universität in Jerusalem. Es gehören ihm mehr als 1000 jüdische Ärzte als Mitglieder an. Von den Ergebnissen seiner Tätigkeit seien erwähnt: die Errichtung des mikro-biologischen Institutes und der medizinischen Bibliothek mit über 10000 Bänden in Jerusalem sowie der Ankauf des Bodens auf dem Skopusberg als Grundstück für die medizinische Schule und das Universitätshospital; zusammen mit der „Hadassah" hat A. auch das Röntgeninstitut in Jerusalem begründet. Außerdem beteiligt sich das A. am jährlichen Budget des Chemischen Instituts der Jerusalemer Universität. In dem „Board of Governors" der Jerusalemer Universität ist das Komitee vertreten.

G.-J. I. S. W.

AMERICAN JEWISH RELIEF COMMITTEE s. American Jewish Joint Distribution Committee.

AMERICAN JOINT RECONSTRUCTION FOUNDATION, soziale Wohlfahrtsorganisation, gegründet im J. 1924 vom „American Jewish Joint Distribution Committee" und der „Jewish Colonisation Association" mit der Aufgabe, die Wiederaufbauarbeit für die durch den Weltkrieg ökonomisch geschwächten Juden in Osteuropa, die bis dahin von den beiden Vereinigungen getrennt geleistet wurde, als gemeinsame Organisation weiter fortzuführen. Die A. wurde unter der English Companies Act am 3. Mai 1924 als englische Gesellschaft eingetragen und begann ihre Tätigkeit am 15. Mai. Sie fördert die produktive wirtschaftliche Tätigkeit unter den Juden Österreichs, Bulgariens, der Tschechoslowakei, Estlands, Lettlands, Litauens, Polens, Rumäniens, Griechenlands und der Türkei. Das Arbeitsprogramm der A. erstreckt sich auf die Wiederaufrichtung der durch Kriegsoperationen zerstörten Häuser, die landwirtschaftliche Arbeit der Juden und bis zu einem gewissen Grade auf den Unterhalt von Gewerbeschulen. Die Hauptaufmerksamkeit ist jedoch der Entwicklung des genossenschaftlichen Kredits unter der jüdischen Bevölkerung gewidmet. Es wurden nicht nur die bereits von dem Joint Distribution Committee und der JCA früher ins Leben gerufenen Leihkassen unterstützt und finanziert, sondern auch neue genossenschaftliche Kreditinstitutionen, namentlich im alten Rumänien und in Transsylvanien, begründet und ausgebaut. Ende 1926 gab es in Polen 295 Kassen mit 107000 Mitgliedern, in Litauen 84, in Rumänien 67, hiervon in Beßarabien 40, in Lettland 21, in der Tschechoslowakei 15, hiervon in Karpathorußland 10, in der Türkei eine Kasse in Konstantinopel mit zwei Filialen in Adrianopel und Smyrna, in Wien eine Darlehnskasse, in Estland eine Kasse. Im J. 1927 entstanden neue Kassen, die Gesamtzahl erhöhte sich bis Ende 1927 auf 535 mit über 215000 Mitgliedern. Die Gesamtmittel der Kassen betrugen $ 6500000, hiervon rühren $ 1800000

von Krediten der A. her. In Polen gewährte die A. finanzielle Hilfe den jüdischen Mittelstands- oder sog. Kaufmannsbanken (im J. 1927 je $ 50000 vom Joint Distribution Committee und der JCA), sowie den Produktions- und Konsumgenossenschaften der jüdischen Arbeiter. Der Häuserbau ging im J. 1925 in Lettland dem Ende entgegen, ebenso in Litauen und in Polen. Die Mittel für das Werk der A. werden von den zwei Patenorganisationen beigesteuert. Seit Beginn der Tätigkeit der A. investierte das Joint Distribution Committee etwas über $ 830000 und die JCA etwas über $ 708000. Auf Grund eines Ende 1926 getroffenen Abkommens verpflichteten sich beide je $ 600000 für die Periode 1927–1930 beizusteuern. Dem Rate der A., in dem auf paritätischer Grundlage je sechs Mitglieder beider Organisationen sitzen, gehören ferner acht Vertreter der Judenheit aus Mittel- und Osteuropa an. Präsident der A. ist (1928) F. Philippson-Brüssel, Vizepräsident Herbert H. Lehmann-New York; die Exekutive setzt sich aus diesen beiden und Senator R. Szereszewski-Warschau zusammen; die Geschäftsführung ruht in den Händen der Direktoren Bernhard Kahn und Louis Oungre.

Jewish Colonization Association, Rapport pour l'année 1925, Paris 1927, S. 279 u. ff.; *American Joint Reconstruction Foundation,* Report of Activities (Bericht der Foundation) May 15th 1924–Dezember 31th 1926; *Report on the Activities of the Joint Distribution Committee* (Bericht vorgelegt der Konferenz in Chicago 20.–23. Okt. 1927).

W.

AMERICAN ZION COMMONWEALTH, amerikanisch-jüdische Landankaufsgesellschaft für Palästina. Sie wurde 1914 vom Judge Bernard A. Rosenblatt und anderen amerikanischen Zionisten begründet unter dem Namen „Zion Commonwealth" (erst seit 1919 trägt sie den jetzigen Namen), mit der Aufgabe, Boden in Palästina zu erwerben und an amerikanische Juden, wie auch an andere, zu verkaufen, ohne Gewinninteressen seitens der Mitglieder der Gesellschaft. Bis 1918 verhinderte der Krieg die Aufnahme der wirklichen Arbeit der Gesellschaft; erst 1919 unternahm sie ihre ersten Käufe durch den Erwerb des Bodens für die Kolonie Balfouria im Emek Jesreel. Dieselbe wurde 1923 begründet mit einem Flächenumfang von 13000 Dunam. Die Zahl der Kolonisten beträgt 273. 1925 begründete die A. ihre zweite Kolonie in Palästina, Herzlia, nördlich von Tel-Awiw an der Küste. Die Kolonie hat eine Fläche von 14000 Dunam und eine Einwohnerzahl von 325 Seelen. Im selben Jahre begannen die Arbeiten zur Gründung der Stadt Afule (s. d., der Name soll in „Ir Jesreel" umgewandelt werden), die gedacht ist als das städtische jüdische Zentrum im Emek Jesreel. Außer diesen drei Gründungen hat sich die A. mit großen Beträgen an der Haifa Bay Company beteiligt, die die Küstenstrecke zwischen Haifa und Akko erworben hat; ferner besitzt sie Boden bei Haifa. Insgesamt kamen seit ihrer Gründung ca. $ 1 750000 ein, ausschließlich von amerikanisch-jüdischer Seite.

G.-J.

AMERIKA. Die ersten Juden kamen nach A. mit Kolumbus; es waren Marannen. Von den jüd. Teilnehmern der Expedition ließ sich der Dolmetsch des Kolumbus, Luis de Torres, in Kuba nieder und widmete sich dort dem Tabakbau. An der zweiten Expedition der Portugiesen nach Südamerika, die ihnen den Besitz Brasiliens einbrachte (1502), war der getaufte Jude Gaspar de Gama beteiligt. Die Gebiete der Neuen Welt wurden bald eine Zufluchtsstätte für spanische und portugiesische Marannen. Die spanischen Könige Ferdinand und Karl V. hatten zwar wiederholt die Auswanderung von Marannen nach den neu entdeckten Besitzungen verboten; diese aber erkauften sich dies Recht jeweils durch Zahlung größerer Geldsummen, so daß sie sich allmählich in den spanischen Kolonien Zentral- und Südamerikas, auf den westindischen Inseln, ferner in Mexiko, Costa Rica, Columbia, Venezuela, Peru und Chile, ansiedeln konnten. Sie nahmen tätigen Anteil an der wirtschaftlichen Erschließung dieser Gebiete, solange die Inquisition, die schon in der ersten Hälfte des 16. Jhts. ihre Tätigkeit dorthin verlegt hatte, sie unbehelligt ließ. Viele von ihnen fielen den Autodafés in Mexiko, Columbia und Peru zum Opfer. Die Agenten der Inquisition waren auch in der portugiesischen Kolonie Brasilien eifrig auf der Suche nach Marannen, die sie, sobald sie ihrer habhaft wurden, sie nach Portugal zurückschickten. In Brasilien sollte gerade ein Inquisitionstribunal errichtet werden, als die Kolonie von den Holländern im J. 1624 erobert wurde. Unter ihrer Herrschaft kam eine größere Zahl von Juden aus Holland nach Brasilien, und die dort bereits wohnhaften Marannen konnten sich offen zum Judentum bekennen. In den Städten Bahia und Pernambuco bildeten sich ansehnliche jüd. Gemeinden. Als aber im J. 1654 die Portugiesen Brasilien zurückeroberten, verließen die Juden das Land. Ein Teil kehrte nach Holland zurück, während andere nach den französischen Kolonien Guadalupe, Martinique und Cayenne, sowie nach den holländischen Kolonien Curaçao und Surinam auswanderten. In Surinam, das die

Engländer von 1662–1667 beherrschten, fanden die jüd. Einwohner auch seitens der britischen Behörden Entgegenkommen, so daß manche nach Abtretung der Kolonie an Holland im J. 1667 vorzogen, mit den Engländern nach der Insel Jamaika auszuwandern. Auf der Insel Barbados waren Juden schon im J. 1628 ansässig. Eine andere Gruppe der nach der Wiedereroberung dieser Kolonie durch die Portugiesen aus Brasilien ausgewanderten Juden gelangte im J. 1654 nach der holländischen Kolonie Neu Amsterdam in Nordamerika, die 1664 nach ihrer Besetzung durch die Engländer in New York umbenannt wurde. Diese jüd. Einwanderer legten den Grund zu der jüd. Niederlassung in den nachmaligen Vereinigten Staaten. In New Port, das schon vorher im englischen Besitz war, siedelten sich Juden im J. 1655 an. Die jüd. Gemeinde in New Port gelangte im 17. und 18. Jht. zu einer größeren Bedeutung als die von New York, welche sich anfangs nur in bescheidenem Maße entwickelte. Sehr bald nach ihrer Niederlassung in diesen Städten begannen sich die Juden nach den übrigen Kolonien, nach Maryland (1657), Pennsylvanien (1655), Georgia, Süd-Karolina (1694) Massachusetts u. a. auszubreiten. Zu Beginn des Unabhängigkeitskrieges gab es in den 13 Staaten insgesamt etwa 3000 Juden. Im 19. Jht. wurden die Vereinigten Staaten ein Haupteinwanderungsland der Juden, die sich bald auch nach den westlichen Gebieten hin ausbreiteten. 1824 gab es dort 6000 Juden, 1848 50000, 1880 230000, 1888 400000, 1897 957000, 1905 1500000, 1910 2040000, 1914 etwa 3000000 und 1920 3600000. In Kanada siedelten sich Juden in den 60er Jahren des 18. Jhts. an, 1768 gab es bereits eine Gemeinde in Montreal. Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jhts. setzte eine Einwanderung nach Südamerika ein, vornehmlich nach Argentinien und Brasilien; die jüd. Einwanderer kamen zumeist aus Deutschland, England und vor allem aus Rußland, aber auch aus Marokko. Nach dem Weltkriege, als die Vereinigten Staaten die Einwanderung immer mehr einschränkten, verstärkte sich der Zuzug von Juden nach Argentinien und Brasilien, sowie nach Mexiko, Kuba, Peru, Chile, Uruguay und Paraguay, so daß heute (1928) fast überall in A. Juden zu finden sind (s. Statistik). In den zentralamerikanischen Staaten sind Nachkommen von sefardischen Juden häufig anzutreffen. Über die Geschichte und gegenwärtige Lage der Juden in den einzelnen Ländern s. Argentinien, Barbados, Bolivia, Brasilien, Canada, Chile, Columbia, Cuba, Curaçao, Jamaika, Mexico, Paraguay, Peru, Surinam, Venezuela, Vereinigte Staaten von Amerika, Uruguay, ferner Emigration.

W.

Statistik. Die Daten der nachstehenden Tabelle beruhen auf Volkszählungen der letzten Jahre und auf einer Schätzung zu Beginn des J. 1927. Bei letzterer sind der natürliche Zuwachs, sowie die Ein- und Auswanderung berücksichtigt worden. A. hatte zum 1. Januar 1927 schätzungsweise 4609650 Juden, wovon 4387400 (95,2 %) in Nordamerika und Westindien, 222250 (4,8 %) in Zentral- und Südamerika wohnten. Die größte Zahl der Juden ist in den Vereinigten Staaten konzentriert und zwar 4200000, d. i. 91,1 % sämtlicher Juden Amerikas; in Argentinien wohnen 180000 Juden, 3,9 % der gesamten Juden, in Kanada 155000 Juden, 3,3 %, und in allen übrigen Ländern im ganzen 1,7 %. In den meisten Ländern A.s werden in den Volkszählungen Religion und Nationalität nicht berücksichtigt. Man muß sich daher bei diesen Ländern auf Angaben örtlicher Institutionen oder Statistiker, bzw. auf Schätzungen

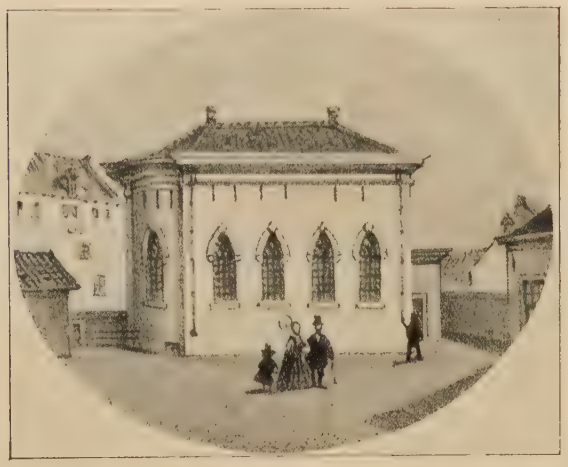
Länder	Datum der Volkszählung	Allgemeine Bevölkerung	Zahl der Juden absolut	Zahl der Juden %	Schätzung Anfang 1927
Vereinigte Staaten	1920	105710620	3600000	3,4	4200000
Argentinien	1921	8698516	160000	1,8	180000
Kanada	1921	8788483	126196	1,4	155000
Brasilien	1920	30635605	27000	0,1	30000
Mexiko	1921	13887080	20000	0,1	25000
Kuba	1922	3123040	5000	0,2	5000
Chile	1920	3754723	3300	0,1	5000
Uruguay	1922	1564620	500	0,03	3000
Paraguay	1917	1000000	500	0,05	2000
Jamaika	1921	858188	1250	0,1	1500
Surinam u. Curaçao	1921	184860	1343	0,7	1500
Venezuela	1920	2411952	300	0,01	750
Alaska	1920	55036	500	0,9	500
Portoriko	1920	1299809	200	0,01	200
Dominikanische Republik	1921	897405	55	0,06	100
Virginische Inseln	1917	26051	70	0,3	100
zusammen in Amerika	1920 b. 21	182895988	3946214	2,2	4609650
hiervon in Nordamerika u. Westindien	1920 b. 21		3753271		4387400
in Süd- u. Zentralamerika	1920 b. 21		192943		222250

verlassen. In ganz Amerika bilden die Juden insgesamt 2,2 % der allgemeinen Bevölkerung. Den größten Prozentsatz bilden die Juden in den Vereinigten Staaten und den kleinsten, 0,06%, in der Dominikanischen Republik.

J. Lestschinsky, Die Gesamtzahl der Juden auf der Erde, Blätter für Demographie, Statistik u. Wirtschaftskunde der Juden, Nr. 5, Berlin 1925; *Harry S. Linfield*, Statistics of Jews 1925, American Jewish Year Book 5687; *Statesman's Year Book* 1925.

W. J. Le.

AMERIKA, ENTDECKUNG VON s. Kolumbus, Christoph.



Alte Synagoge in Amersfoort

AMERSFOORT, Stadt in den Niederlanden, in der Provinz Utrecht. Einzelne Juden lebten dort bereits im Mittelalter, sie besaßen jedoch wegen ihrer geringen Zahl weder eine Synagoge noch einen eigenen Begräbnisplatz. Durch ein Edikt Karls V. wurden sie 1546 aus der ganzen Provinz Utrecht vertrieben. Etwa 100 Jahre später, nachdem die Niederlande längst ihre Unabhängigkeit errungen hatten, ließen sich wieder Juden in A. nieder. Einigen portugiesischen Juden, die in der Nähe von Utrecht eine Seidenweberei eröffnet, sie aber, von der christlichen Konkurrenz dazu gezwungen, wieder aufgegeben hatten, wurde am 27. Juli 1655 die Niederlassung in A. gestattet. Sie errichteten bald auch Wollwebstühle, und Textilindustrie und -handel blieb neben dem Tabakhandel bis ins 19. Jht. die Hauptbeschäftigung der Juden in A. 1661 erwarb der Maranne Josef Pereira aus Ville Real in Portugal, der in Amsterdam zum Judentum zurückgekehrt war, als erster Jude das Bürgerrecht von A. 1664 kamen die ersten deutschen Juden nach A. und bildeten bald eine eigene Gemeinde. Zu Beginn des 18. Jhts. verschmolzen beide Gemeinden miteinander; sowohl der Begräbnisplatz (von der Stadt am 10. Juni 1700 angewiesen) wie die Synagoge (am 8. Febr. 1727 eingeweiht) hatten schon vorher beiden gemeinsam angehört. Die Synagoge durfte als erste in den Niederlanden unmittelbar an der Straße erbaut werden (s. Abbildung); außer der portugiesischen Synagoge in Amsterdam ist sie auch die einzige, die nicht nach Osten, sondern nach Südosten, in der genauen Richtung auf Jerusalem, orientiert ist. Das Verhältnis der von sechs Vorstandsmitgliedern (Parnassim) geleiteten Gemeinde zu ihren christlichen Mitbürgern war im allgemeinen gut; so wurde den Juden am 10. Juli 1747 öffentlicher Tanz bei Hochzeiten gestattet. Volle Gleichberechtigung erhielten sie, wie überhaupt in den Niederlanden, erst in der französischen Zeit. Von 1814–1917 war A. Hauptort eines synagogalen Bezirks, danach trat Utrecht an seine Stelle. Im J. 1913 zählte die jüd. Gemeinde von A. 327 Seelen.

Jac. Zwarts, De Joodsche Gemeente van Amersfoort, 1927; *Jaarboek van 5674.*

E. H. L.

AMGAROWKA s. Kolonien, landwirtschaftliche (Weissrussland).

AMGUSCHI s. Geber; Persien.

AMID (heute auch Diarbekr genannt), alte befestigte Stadt in Kurdistan, am Tigris gelegen. A. wurde 340 von Konstantin befestigt und 640 von dem arabischen Stamme der Bem-Bekr erobert, der ihr den Namen „Dijar-Bekr" (Wohnstätten der Bekr) verlieh; noch heute sind auf den Mauern von A. neben römischen arabische Inschriften erhalten. Mitte des 12. Jhts. wurde A. von den Türken, 1394 vom Tatarenfürsten Timur-Leng (Tamerlan), darauf von den Persern und 1515 wiederum von den Türken erobert, die sie zur Hauptstadt von Kurdistan machten. Über die Anfänge der jüdischen Ansiedlung in A. gibt es viele Legenden; es ist möglich, daß diese auf die Eroberung Palästinas durch die Assyrer zurückgeht. Josef Israel Benjamin (gen. Benjamin II.), der 1845 den Orient bereiste und nach A. kam, vermochte allen Nachforschungen zum Trotz kein sicheres Material über die Geschichte der dortigen Juden in Erfahrung zu bringen. Die Zahl der Juden in A. betrug damals 250 Familien, also etwa 1250 Seelen von 40000 Einwohnern; sie hatten zwei Rabbiner, Schalom und Elijahu; ihre Umgangssprache war Arabisch. — Im Dezember 1863 beschwerten sich die Juden von A. in einer Schrift bei dem Ober-

rabbiner von Konstantinopel, Jakkir Gaon, darüber, daß die Kurden sie fortgesetzt überfielen und plünderten, worauf der Großwesir Mohammed-Fuad-Pascha dem Mutessarrif (Kreishauptmann) von Wan die energische Anweisung gab, die Juden zu schützen. 1874 und 75 wandten sich die Juden, da sie unter den Kurden noch immer zu leiden hatten, an die „Alliance Israélite Universelle", die hierauf Schritte in Konstantinopel unternahm, um die Juden in ihren Rechten zu schützen; seit jener Zeit wurde in den Stadtrat von A. ständig ein jüdischer Abgeordneter als Vertreter der jüdischen Gemeinde gewählt. Als nach dem Weltkriege Mossul und Bagdad vom türkischen Reiche abgetrennt wurden, sank die wirtschaftliche Bedeutung von A., das mit diesen beiden Städten in ständigem Handelsverkehr gestanden hatte. Während des Kurdenaufstandes von 1925 war A. (Diarbekr) Mittelpunkt des Bürgerkrieges, in dem die Regierung schließlich die Oberhand behielt; die Juden wanderten zum größten Teil nach Mossul, Bagdad und Angora aus, so daß A. heute nur 500 Juden aufweist, die in sehr ärmlichen Verhältnissen leben.

La Grande Encyclopédie, s. v.; *Benjamin II.*, Acht Jahre in Asien und Afrika, Hannover 1858; *Bulletin der Alliance Israélite Universelle* XXV, 1885; *El Israelit*, 1863, Nr. 183.

G. W. S. A. R.

AMIDA s. Schemone Esre.

AMIEL, MOSE ABIGDOR, Rabbiner, geb. 1882 in Porosow (Polen). Er war 1905 Rabbiner in Swienzany, 1913 in Grajewo und wirkt seit 1920 als Rabbiner in Antwerpen. A. ist einer der Führer der Misrachi und Mitglied des Zentral-Komitees dieser Organisation. Er verfaßte die halachischen Werke: „Darche Mosche Derech ha-Kodesch", (Bd. 1, 1922, Bd. 2, 1925) und „Darche Mosche Darche ha-Kinjanim" (1928), ferner die Homiliensammlung „Deraschot El Ami" Bd. 1, 1923, Bd. 2, 1926.

G.-J.

AMIENS (lat. Ambianum, hebr. אמיענש), Hauptstadt des Departements Somme. Im Mittelalter waren Juden in A. ansässig. Sie werden in einer Steuerliste aus den Jahren 1296–1300 angeführt.

Gall. Jud. 62.

W.

AMIGO, ABRAHAM, Rabbiner und Autor, lebte im 17. Jht. A. wurde in Konstantinopel um 1600 geboren. Er war einer von den Genossen des R. Mose Benveniste, Verfassers der Responsen „Pene Mosche". R. David ha-Kohen, Verfasser von „Daat Kedoschim" war einer seiner Schüler. A. ließ sich in seiner Jugend in Jerusalem nieder. David Conforte, der A. auf seiner ersten Reise nach Jerusalem (1645) besuchte, nennt ihn einen Forscher, „der Berge versetzt". Azulai berichtet von vielen Briefen, die die Rabbiner Konstantinopels an A. zu schreiben pflegten. Als Sabbatai Zewi 1664 nach Jerusalem kam, war neben Jakob Chagis nur A. sein Gegner, und beide widersetzten sich ihm so lange, bis Sabbatai Jerusalem verlassen mußte und nach Smyrna ging. In den von Jakob Emden in seinem Buche „Torat ha-Kenaot" veröffentlichten Berichten über den Besuch von Sabbatai Zewi in Jerusalem wird A. als einer der Wenigen erwähnt, die an die messianische Sendung Sabbatais nicht glaubten. A. verfaßte folgende Werke: 1. Peri Chadasch, Kommentar zum Schulchan Aruch (ist nicht erhalten). 2. Eine große Sammlung von Responsen und Novellen zum Talmud und den Dezisoren (lag Azulai vor). Ein Responsum A.s wird in „Peri Chadasch" zu Jor. D. Ende § 50 zitiert. A. starb in Jerusalem etwa 1675. R. Jakob b. Naim hielt über ihn eine Trauerrede.

Conforte, Kore ha-Dorot (Berlin) 49b; *Azulai*, s. v.; *Emden*, Torat ha-Kenaot, ed. Amsterdam, S. 25b; *Or ha-Chajim*, Nr. 53; *Jakob b. Naim*, Mischkenot Jaakob, Abschn. Schelach; *Fünn*, Kenesset 11; *Frumkin*, Toledot chachme Jeruschalajim, 1928, II, 54.

B. S. A. R.

AMIGO, CHAJIM, Rabbiner und Prediger, lebte in der Türkei um die Mitte des 17. Jhts. Er war ein Schüler von R. Abraham Motal und R. Samuel Chasan und ein Freund des R. David Conforte; er korrespondierte auch mit R. Chajim Sabbatai. A. verfaßte ein Predigtenwerk, das ungedruckt blieb. Etwa 1650 wurde A. von Saloniki als Rabbiner nach Üsküb berufen.

Aaron ha-Kohen Perachja, Parach Matte Aharon (Responsen) T. I, Nr. 109 und 118; *Elijahu Cobo*, Schene ha-Meorot ha-Gedolim (Responsen), T. I, Nr. 6; *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, f. 44b, 45b, 50b.

B. S. A. R.

AMIGO, ISAAK, liturgischer Dichter sefardischer Abstammung, über dessen Heimat und Lebensumstände nichts Näheres bekannt ist. Vermutlich lebte er im 17. Jht. Er ist vielleicht mit Isaak b. Chananja A. identisch. In einer aus dem Orient stammenden handschriftlichen Sammlung liturgischer Poesien, im Besitze des Jews' College in London, finden sich Pijutim von ihm.

Zunz, SP 357; *Hartwig Hirschfeld*, Hebrew Mss. of the Montefiore Library, JQR XIV, 624, Nr. 229; *Fünn*, ha-Karmel 1862 S. 295.

B. M. Z.

AMIGO, JOSEF, Rabbiner, lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jhts. A. stammte wahrscheinlich

aus der Türkei, wo die Familie heimisch war, und ließ sich um 1550 in Italien nieder. Als Kenner der Halacha geschätzt, wurde A. oft in strittigen Fällen um seine Meinung angegangen. In einem heftigen Streit über die Gültigkeit eines Scheidebriefes (um 1555), an welchem eine große Anzahl zeitgenössischer Rabbiner teilnahm, stellte sich A. in einem ausführlichen Gutachten an die Seite Mose Provenzalis und seines Kampfgenossen Pinchas Melli; ihm schlossen sich die Rabbiner Isaak Lattes, Samuel aus Pisa, Isaak Zarfati und Isaak Monzilesi (für ממונצילינו bei di Trani ist ממונצילוי zu lesen) an. Mose di Trani, der zu dieser Frage das Wort nimmt, behandelt mit besonderer Aufmerksamkeit das Gutachten des A., den er sehr verehrt, obwohl er in dieser Sache seine Ansicht nicht teilt. Im J. 1573 nahm A. an einem anderen Streit, der um eine Leviratsehe ging, teil. Sein diesbezügliches Gutachten ist in Lamprontis „Pachad Jizchak" abgedruckt; der Autor zeichnet hier allerdings „Amico" (אמיקו), es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er mit A. identisch ist. Weitere Gutachten von A. enthält eine handschriftliche Responsensammlung, die früher im Besitze von Zadoc Kahn in Paris war.

Mose di Trani, Responsen II, Nr. 138 u. 139; *Lampronti*, Pachad Jizchak III, S. 23, s. v. Chaliza Kodemet; *TGJ* S. 159.

B.

AMIGO, MEIR, Bankier, Philantrop und Vorstand der jüd. Gemeinde zu Temesvár (Ungarn), geb. in Konstantinopel Anfang des 18. Jhts. A. gehörte zu den jüdischen Einwanderern aus der Türkei, die sich auf Grund des Friedensvertrags von Passarowitz (1718) auf österreichisch-ungarischem Gebiet niederließen. Durch Empfehlung des Marannen Don Diego de Aguilar wurde er zum Aufseher über das Tabakmonopol in Temesvár ernannt. So gelangte A. zu hohem Ansehen in Temesvár und bekam die Erlaubnis, dort eine Synagoge für die sefardische Gemeinde zu bauen; diese besteht noch heute. A. erhielt in seiner Gemeinde den Beinamen „Rey chico", kleiner König. Inzwischen gelang es dem Bischof von Madrid, die Kaiserin Maria Theresia gegen Aguilar, der zum Judentum zurückgekehrt war, aufzureizen, und so erfolgte 1748 eine Verfügung über die Ausweisung aller Juden aus Wien. Auf Veranlassung Aguilars ließ A. den Sultan Mehmed durch den Vertrauensmann des türkischen Wesirs, Jehuda Baruch, von dieser Verfügung verständigen, worauf die türkische Regierung durch Androhung ähnlicher Maßnahmen gegenüber österreichischen Untertanen in der Türkei die Aufhebung des Edikts durchsetzte. Aguilar verließ Wien und ging nach London, während A. in Temesvár verblieb. A. hatte einen Sohn Josef und einen Bruder Jehuda, welcher zwei Söhne hatte, Isaak und Menachem. Diese beiden erreichten ein hohes Alter und waren Führer der Gemeinde in Temesvár. Als die Juden nach dem Friedensschluß von 1791 zwischen der Türkei und Österreich infolge einer Beschuldigung seitens der Türken Belgrad verlassen mußten und nach Temesvár flohen, leisteten die Brüder Isaak und Menachem den Flüchtlingen in großzügiger Weise Hilfe.

AZJ, 1854, S. 654; *Zemlinsky*, Geschichte d. türk.-isr. Gemeinde zu Wien, S. 5f.; *Elijahu Crespin*, Lucero de la paciencia, 1885, Nr. 1–4, 7, 8; 1886, Nr. 1; *Franco*, Histoire des Isr. de l'empire Ottoman, S. 121.

B. S. A. R.

AMIGO, SCHEM TOB BEN JAKOB, rabbinischer Autor des 16. Jhts., gest. vor 1568. A. gehörte zu den aus Spanien Vertriebenen und wirkte als Rabbiner in Fas. Vermutlich war er ein Schüler von Abraham Saba. 1546 zeichnet er Nr. 22 der im zweiten Teile von Abraham Ankawas „Kerem Chemer" abgedruckten „Tekanot" der Weisen Kastiliens. Im J. 1524 machte er Abschriften von den folgenden Werken seines Meisters: Zeror ha-Chajim, Zeror ha-Kessef, Eschkol ha-Kofer. Ferner kopierte er 1526 den Kabbalistischen Kommentar des Schemtob b. Schemtob zur Pessach-Hagada und 1529 den Jalkut ha-Makiri zu den Psalmen. Von A. selbst sind Novellen und verschiedene Auslegungen erhalten, die in den Werken der marokkanischen Rabbiner (so im „Mebakesch Adonaj" von Chagis) zerstreut sind.

Toledano, Ner ha-Maarab, S. 80, 82, 83, 127; *HB* XVI, 35.

B. S. A. H.

AMILABI, ABRAHAM BEN REUBEN, lebte Ende des 14. Jhts. A. kopierte und versah mit einer Einleitung die hebräische Version des arabischen medizinischen Werkes „Kitab al-Wissad" von Ibn Wafid, das Jehuda b. Salomo Nathan u. d. T.: מראשות הראש ins Hebräische übersetzt hatte. A. gibt dabei die arabischen Ausdrücke, die Jehuda unübersetzt gelassen hatte, hebräisch wieder. Die Kopie ist vom J. 1391 datiert.

Neubauer, CB., No. 2109; *MGWJ* 1880, S. 170.

K.

AEMILIUS, PAULUS (schrieb auch unter dem Namen da-Gin, Grynaeus), hebräischer Bibliograph, Verleger, Übersetzer und Lehrer im 16. Jht., geb. zu Rödelsee. A. war mit dem Abschreiben hebräischer Handschriften beschäftigt und be-

suchte die Bibliotheken von Paris, Löwen und Rom. A. ließ sich in Rom nach 1538 taufen. Nach der Ansicht Perle' war er, zusammen mit Isaak aus Günzburg, Herausgeber des 1542 in Isny erschienenen jüdisch-deutschen „Sefer ha-Mussar". 1544 gab A. in Augsburg seine jüdisch-deutsche Übersetzung des Pentateuchs und der Haftarot heraus, die er dem Kustos der hebräischen Abteilung der Münchner Bibliothek, Widmannstadt, widmete; nach Grünbaum (Jüdisch-Deutsche Chrestomathie, S. 14) hat ihm dabei die Cremonaer Ausgabe von 1540 vorgelegen. 1547 wurde A. zum Professor der hebräischen Sprache in Ingolstadt ernannt. 1548 gab er eine judenfeindliche Schrift heraus u. d. T. „Widerlegung und Ablehnung". 1562 veröffentlichte er eine jüdisch-deutsche Übersetzung der Bücher Samuel (in deutscher Schrift), die eine Abschrift der in Augsburg 1543 erschienenen Übersetzung des Chajim Schwarz bildete. 1574 wurde A. mit der Abfassung bzw. Durchsicht des Katalogs der Hebraica an der Münchner Bibliothek beauftragt. Er starb 1575.

Reisen, Lexikon 1914, s. v.; *J. Perles*, Beiträge zur hebr. Sprach- und Altertumskunde 155 ff., 166 ff.; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. III, 223 ff.

E.

AMITTAI I., Gelehrter und liturgischer Dichter, lebte in Oria (Italien) um die Mitte des 9. Jhts. Über sein Leben und Wirken ist nichts überliefert. Es ist wahrscheinlich, daß einige religiöse Dichtungen, die seinem Enkel Amittai (II.) b. Schefatja zugeschrieben wurden, weil man früher einen anderen Dichter dieses Namens nicht kannte, von A. herrühren. Nach der Chronik eines seiner späteren Nachkommen, Achimaaz b. Paltiel, hatte A. drei gelehrte Söhne. Außer diesen drei Söhnen A.s (Schefatja, Chananel, Eleasar) wird noch der frühverstorbene Papoleon genannt; es ist fraglich, ob dieser A.s vierter Sohn oder sein Neffe war. Für die Geschichte ist A. als Stammvater einer angesehenen Familie von Bedeutung, die im Laufe zweier Jahrhunderte den Juden in Italien und Ägypten führende Männer (Gelehrte, Dichter, hohe Würdenträger) gegeben hat; zu ihnen gehört auch Paltiel, der erste Träger der Nagidwürde.

Med. Jew. Chr. II, 111–132; *Kaufmann* in MGWJ 1896 (= Ges. Schriften III, 1–41 u. 53); *Mann*, The Jews in Egypt I, an mehreren Stellen (s. ibid. II, Index); *Fischmann*, ha-Tor VIII (5687), Nr. 6ff.

B.

AMITTAI (II.) BEN SCHEFATJA, Talmudgelehrter und Dichter, über dessen Zeit und Heimat man lange im unklaren war, lebte in der zweiten Hälfte des 9., vielleicht noch zu Anfang des 10. Jhts. in Oria (Italien), wo er ein Landgut besaß. Er war ein gelehrter Mann und übernahm nach dem 886 erfolgten Tode seines Vaters, gemäß dessen letztwilliger Verfügung, die Leitung des Lehrhauses, das er neu organisierte; A. sammelte Gelehrte und Jünger um sich und sorgte mit Eifer für die Verbreitung der Torakunde. In den ihm zugeschriebenen etwa 25 liturgischen Dichtungen verschiedener Art (Jozer, Ofan, Sulat, Selicha, Pismon, Techinna) wird dem Schmerz über die Zerstörung Jerusalems Ausdruck gegeben, ebenso der Klage über die schweren Verfolgungen, denen die Juden, besonders während der Regierung des bis zur Grausamkeit fanatischen Kaisers Basilius I., des Mazedoniers, ausgesetzt waren. In einer Dichtung wird über die Zwangstaufen jüdischer Kinder geklagt. Ob alle mit אמתי gezeichneten Stücke wirklich von unserem A. verfaßt wurden, ist sehr fraglich. Sicher gehören ihm an: ein Ofan אראלים ומלאכים im deutschen Ritus, ferner ein handschriftlich erhaltener Jozer für den Hochzeits-Sabbat אדון מגיד מראשית, den er anläßlich der Vermählung seiner Schwester Cassia mit ihrem Vetter Chassadja b. Chananel verfaßte. Ein Klagelied אי אכסניא, das er bei der Beerdigung eines ungenannten gelehrten Fremden vortrug, muß als verloren gelten. Von den übrigen Stücken dürften einige seinen Großvater Amittai I. zum Verfasser haben (bei dieser Annahme würde der von Rabenu Tam in Tossaf. Jeb. 16b s. v. פסוק bemerkte Widerspruch eine befriedigende Lösung finden). A. hinterließ einen Sohn Abdel; dieser hatte einen Sohn Baruch, der nicht weiter hervorgetreten ist; mit dessen einziger Tochter unbekannten Namens verlieren sich die Spuren dieses Zweiges der angesehenen Familie.

Med. Jew. Chr. II, 123–125; *Kaufmann*, Die Chronik des Achimaaz in MGWJ 1896 = Schr. III, 21 u. 25 ff.; *Landshuth*, Ammude, 46; *Zunz*, ZG, 185–186; *idem*, LG, 166 ff.; 256 f.; *Luzzatto*, Nachlat, 18; *Kobaks Jeschurun* VII, 64, Anm. 5.

B.

AMKA, Ort im Gebiete Akkos, dessen Name verschieden geschrieben wird. Jos. 19, 27 wird ein Bet-ha-Emek im Gebiete Aschers genannt, das man dem A. nordöstlich Akko gleichsetzt. Wie öfters, tritt auch hier in tannaitischen Quellen an Stelle des vorangesetzten „Bet" die Bezeichnung כפר (Dorf), und unser Ort heißt Tossef. B. Kam. VIII, 10 sowie bab. 79b כפר עמוק (so Farchis Kaftor wa-Ferach, ed. Berlin 31a) oder כ' עמאוקו (lies wohl: עמיקו, עמאיקו, s. weiter). Im b. Talmud ist a. a. O. von den Triften im Gebiete Akkos die Rede, woraus folgt, daß unser Ort in der bezeichneten Gegend gelegen haben muß; es handelt sich um das

Verbot der Kleinviehzucht in Palästina, die nur auf gewissen Triften gestattet war (vgl. Büchler, Der galil. Am ha-Arez 273; Krauss, REJ LIII, 43; S. Klein in Jeschurun 1926, 138ff.; 520f.). Taan. 21a wird (nach der bei Alfassi Taan. III und Farchi a. a. O. 32a, 24 gebrachten Lesart) ein כפר עמיקו(ן) — gleichfalls neben einer im Gebiete Akkos gelegenen Stadt, nämlich כפר עכו (s. darüber Paläst. Studien I, 20) — als ein kleiner Ort, der 500 Mann Fußvolk stellen konnte, genannt (z. St. s. Pal. Stud. I, 9). J. Maas. Sch. IV, 54d wird (im 4. Jht.) vom Oel in Akko und von בית מעקה gesprochen. Es dürfte wohl sicher בית עמקה zu lesen und damit unser Ort gemeint sein, wo man noch heute Olivenpflanzungen sieht (Robinson, Neuere bibl. Forschungen 134). J. Kil. VIII, 31c wird ein ייסי ערקיי genannt (der von den in der Mi. Kil. VIII, 5 genannten אבני חשדה spricht). RABD zu Sifra 51d hat statt ערקיי die A. עמקאי, wonach der Genannte „aus dem palästinensischen Orte עמק" sein soll. Das wird wohl richtig sein (vgl. Ginzberg in Schwarz-Festschrift 330ff., bes. 332, Anm. 3). Nach einer gaonäischen Tradition (Pseudo-Hai, Aruch, RS; vgl. Brüll, Jhrb. III, 144; Krauss, TA I, 621 Anm. 682) ist unter der in Kel. XXVI, 1 עמקי genannten Sandale eine solche aus dem Orte Amka bzw. עמקי zu verstehen. Brüll (a. a. O.) möchte auch HL 2, 1 heranziehen. Dagegen kann die LA der Peschitto zu Jos. 18, 24 (כפר) עומקא statt כ' העמוני des hebr. Textes; Keri nach Norzi: העמונה) unmöglich verwertet werden, da es sich dort um einen Ort in Benjamin handelt.

Buhl, Geogr. 230; *Guthe*, Wb 86.

M. G. S. Kl.

AMMAR, vornehme Familie in Nordafrika. Schon 1247 flüchtete ein Salomo A. (I.) aus Segelmassa nach Majorca, wo noch in der zweiten Hälfte des 14. Jhts. Mose A. und sein Sohn Benjamin lebten; der letztgenannte war Schwiegervater des Abraham Lunel, der in zweiter Ehe mit der Tochter Isaak b. Scheschets verheiratet war. Um 1310 lebte in Ceuta Isaak A., vielleicht ein Sohn Salomos. In der zweiten Hälfte des 15. Jhts. lebten in Budschaja Josef A., Amram A. und dessen Sohn Benjamin, der als Dajjan wirkte; etwas später des letztgenannten Enkel Benjamin A. (Amram A., dessen Pijut עלבון הבת היקרה in „Schir Jedidot", Marrakesch 1921, S. 198b enthalten ist, gehört wohl einer jüngern Zeit an). Isaak A. und sein Sohn Aaron erlitten im J. 1713 als Märtyrer den Flammentod; Samuel de Avila widmete ihnen eine Trauerrede. 1735 starb in Marokko Salomo A. (II., s. d.). Im Jahre 1735 gab ein Chajim Schalom A. die Novellen Nachmanides' zu Aboda sara u. d. T. „Maasse Zaddikim" heraus. In seiner 1782 geschriebenen Vorrede zu Zemach und Simon Durans Responsen „Jachin u-Boas" nennt Abraham Tubjana als Förderer des Druckes Mose b. Mordechai, Mose b. Aaron und Josef b. Mordechai A. In Mekincz (Meknes) wirkten als Rabbiner Samuel A. (gest. 1890) und sein Sohn Schalom; der erstere hinterließ eine handschriftliche Responsensammlung, von den Schriften des letzteren — zu denen auch eine Sammlung rhetorischer Briefe gehört — erschien nur eine vom J. 1889 datierte Einleitung zu dem Werke „Mischpatim jescharim" von Rafael Birdogo, Krakau 1891. In einem alten persischen Fragment wird ein Asarja b. Abraham b. (ibn) A. erwähnt. S. auch Ammar, David b. Samuel.

Zemach u. Simon Duran, Responsen „Jachin u-Boas" I, Vorwort und Nr. 77; II, Nr. 28 u. 36; *Sam. de Avila*, Osen Schemuel, p. 41c; *Azulai*, ed. Benjacob, I, S. 39, Nr. 120; *Or ha-Chajim*, Nr. 602, 603 und 1125 (S. 554); *Kayserling*, Geschichte I (Navarra), S. 86 und 170; *Steinschneider*, JQR XI, 486 u. XII, 203; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 40, 41, 74, 161, 208; *Schir Jedidot*, Marrakesch 1921, p. 198b.

B.

AMMAR IBN ALI AL-MUSSULI, ABU AL-KASSIM, arabischer Arzt und medizinischer Schriftsteller, lebte gegen Ende des 10. und Anfang des 11. Jhts. in Ägypten. A. widmete dem Sultan Hakim (gest. 1020) ein ophthalmologisches Werk, betitelt „Al-Muntachab fi iladsch al-Eini" (Ausgewähltes über die Behandlung des Auges). Der Übersetzer Nathan b. Elieser ha-Meati (נתן המאתי), der in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. in Rom lebte, übersetzte das Buch ins Hebräische für einen Freund namens R. Isaak. Ein Ms. dieser Übersetzung befindet sich in Parma. Den Titel „Al-Muntachab" gibt Nathan in seiner Vorrede ungenau durch „ha-Meschubbach" (das Vorzügliche) wieder. Der Übersetzer hat die arabischen medizinischen Termini beibehalten, läßt ihnen aber meist eine hebräische oder italienische Übersetzung folgen oder vorangehen. Von A.s Buch gibt es auch eine 1499 und 1500 gedruckte lateinische Übersetzung u. d. T. „Tractatus de oculis Canamusali". Der Übersetzer wird in einem Ms. David Hermenus genannt und war vielleicht Jude.

Steinschneider, HÜ 669f.

F. K.—O. W. M. Z.

AMMAR, DAVID BEN SAMUEL, Talmudgelehrter in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. A. ist Verfasser des Werkes „Tefilla le-Dawid" über die täglich zu verrichtenden hundert Segenssprüche, Saloniki 1777. Nach Steinschneider und Neppi (der sowohl den Titel des Werkes als das Druckjahr falsch angibt) soll A. in Saloniki ge-

lebt haben. Wenn das zutrifft, muß er dahin aus Nordafrika eingewandert sein, wo die Familie A. zu den vornehmen Familien gehörte. Ammar (Familie).

Cat. Bodl., Col. 857; *Ghirondi*, TGJ, S. 85, Nr. 20; *Benjacob* 660, Nr. 726.

B.

AMMAR, SALOMO I. s. Ammar (Familie).

AMMAR, SALOMO II., rabbinischer Gelehrter in Marokko, starb im J. 1735. A. war Schüler des Isaak de Levija, Studiengenosse des Abraham Azulai aus Marrakesch und Lehrer des Mordechai Atija. Von Werken A.s sind „Piske Dinim" (kurze rituelle Entscheidungen) bekannt, von denen ein Teil in Faruz Karsintis „Guschpanka de-Malka" ed. Livorno erschienen ist und einiges von Azulai in „Marit ha-Ajin", Livorno 1805, fol. 92c angeführt wird. A. dürfte mit dem liturgischen Dichter identisch sein, dessen Pijut „Galle na Sohar Panecha" in „Schir Jedidot" (Marrakesch 1921, S. 86a) enthalten ist.

Azulai, ed. Benjacob I, S. 6, Nr. 16; *Or ha-Chajim*, S. 12, Nr. 38; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 61a; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 161.

B.

AMME (מינקת). Das Stillen der Säuglinge war bei den Juden der biblischen und talmudischen Zeit so allgemein verbreitet, daß die künstliche Ernährung des Säuglings überhaupt nicht erwähnt wird. An die Stelle der säugenden Mutter tritt in Fällen, wo es notwendig erscheint, eine Amme. In einigen Fällen wird auch vom Säugen durch Tiere gesprochen.

In der Bibel wird der Begriff der A. mehrfach erwähnt: Debora war die A. Rebekkas (Gen. 24, 59), in der Familie des Königs Achasjahu ist von einer A. die Rede (II. Kön. 11, 2), und Deut. r. VII, 12 heißt es: „Ein Vater pflegt den Sohn einer Sklavin zum Säugen zu übergeben; hat er keine Sklavin, so gibt er ihn einer A."

Rechtliche Stellung der A.

Zu den Hauptpflichten der Frau gehört auch die, ihr Kind selbst zu stillen (Ket. V, 5). Gebiert eine Frau Zwillinge, so ist sie nicht gezwungen, beide Kinder zu nähren, sondern für eines der Kinder wird eine A. genommen (j. Ket. V, 39a). Mit der Scheidung erlischt die Pflicht einer Frau, das Kind zu stillen. Verweigert aber das Kind die Brust der A., so muß die Frau es säugen, wofür der Mann sie wiederum zu entschädigen hat (Tossef, Ket. V, 5). Ein Säugling, der die Mutter bereits kennt, darf wegen der angeblich damit verbundenen Lebensgefahr an keine fremde Brust gelegt werden (Tossef, Nid. II, 5). Als Stillzeit galt im Altertum im allgemeinen die Spanne von zwei bis drei Jahren. Daher galt eine A., wo keine besondere Abmachung vorlag, als für zwei Jahre gemietet. Gegen eine längere Stillzeit als die von zwei Jahren liegen Bedenken vor, weil der Milchgenuß dann vom Standpunkte der rituellen Vorschriften nicht einwandfrei ist. So verbietet R. Elieser (Ket. 60a) eine längere Stillzeit überhaupt; R. Josua erlaubt sie, solange sie nicht unterbrochen wurde. Als A. wurden sowohl verheiratete, als auch ledige Frauen eingestellt (Ab. Sar. 26a). Neben dem Säugling, für den sie verpflichtet wurde, durfte die A. kein anderes Kind nähren, auch nicht das eigene (Ket. 60b u. Tossef. Nid. II, 4).

Pflege der A.

Die A. sollte weniger arbeiten und reichlicher essen als die nicht nährende Frau. In Ket. 65b befindet sich die für die A. strenge Bestimmung, daß sie selbst bei einem für sie ungünstigen Vertrag verpflichtet sei, sich aus eigenen Mitteln hinreichend zu ernähren; spätere Dezisoren haben diese Härte beseitigt (Baer Heteb zu Eben ha-Eser 80, II).

Als günstig für die Milcherzeugung, sozusagen als Laktagogum, betrachtete man den Wein (R. Josua b. Levi, j. Ket. VI, 30b und b. Ket. 65b). Als schädlich für die Milchsekretion bezeichnete man Kürbis und die Apfelart Chabuscha ((R. Abbaja), kleine Feigen (R. Papa), Fischgerichte (R. Aschi), ferner den Hopfen, das grüne Getreide u. dgl., lauter Angaben, die mit den Erfahrungen der heutigen Wissenschaft nicht übereinstimmen.

Heidnische A.

Im allgemeinen war die Hinzuziehung von heidnischen A. erlaubt. Im jer. Talmud (j. Ab. Sar. II, 40c) wird sogar in der Aufzucht jüdischer Kinder durch heidnische A. die Erfüllung einer prophetischen Verheißung (Jes. 49, 23) erblickt. Dementsprechend billigt auch die Tossefta (Nid. II, 5) ohne Einschränkung die Verwendung heidnischer A., während die Mischna (Ab. Sar. II, 1) es nur unter der Bedingung gestattet, daß die A., entgegen dem üblichen Gebrauch, im Elternhause des Kindes ihren Dienst versieht. Unter den ablehnenden Stimmen steht an erster Stelle R. Meir, der die Befürchtung ausspricht, eine heidnische A. könne dem Kinde Böses zufügen, indem sie auf die Brustwarzen unbemerkt Gift auftrüge (Ab. Sar. 26a).

Im Mittelalter

A. jüd. Kinder werden häufig in Gesetzen des Mittelalters erwähnt; sehr oft ist von kirchlicher und von staatlicher Seite den Juden das Halten christlicher A. untersagt worden — wie die häufige Wiederholung des Verbots zeigt, blieb es meist wirkungslos. Auf der anderen Seite hatten auch die Juden ihre religiösen Bedenken und hießen vielfach die christlichen Ammen, wenn sie das

Abendmahl genommen hatten, erst die Milch abzapfen, ehe sie ihre Kinder trinken ließen.

Preuß, Bibl.-talm. Medizin 472 ff.; *Schubart*, Ammen im alten Alexandrien, Jahrb. f. Kinderheilk. LXX, 92.

F. K. — O. W. O. W.

AMMEMAR (אמימר), bab. Amoräer der 5.–6. Generation, um den Ausgang des 4. Jhts. Der Name A. ist aus dem Eigennamen „Ammi" und dem Titel „Mar" (= Herr, Meister) zusammengesetzt (Aruch, s. v. אבי, aus einem Responsum von R. Scherira und R. Hai). A. stammte aus Nehardaa (B. Mez. 16b); dort wirkte er als geistiger Führer (Suk. 55a; R. H. 31b). Sein Einfluß erstreckte sich auch über Mechosa (R. H. ibid.; Sab. 95a), die Stadt, in der Raba gewirkt hat. Es steht nicht fest, wer der eigentliche Lehrer A.s war; wir finden nur, daß A. den R. Sebid aus Nehardaa als Lehrer und Autorität achtete (Kid. 72b; B. Mez. 73b). Vielleicht war A. ein jüngerer Schüler des Raba, in dessen Namen er tradiert (Kid. 10a; Chul. 46b). Er tradiert auch einzelne Aussprüche im Namen seiner älteren Zeitgenossen: so des R. Dime aus Nehardaa (Chul. 51b), des R. Chama (Ket. 86a), der Oberhaupt des Lehrhauses in Nehardaa war, des R. Pappa (Chul. 8b) und des R. Sebid (Chul. 76b), Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita; ferner übermittelte er einzelne Halachot von zwei Amoräern der 3. Generation: R. Nachman (Chul. 45b) und R. Josef (Ket. 100b). A. teilt auch Aussprüche mit, die er von „den Ältesten von Pumbedita" gehört hat (Erub. 80a; Ab. Sar. 48a), womit wohl nicht — wie sonst — R. Jehuda gemeint sein kann, der bereits im J. 299 starb; nach Raschi (Erub. 79b) ist in der Bezeichnung „die Ältesten von Pumbedita" auch das Lehrhaus R. Jehudas mitinbegriffen (s. Älteste von . . .). A. scheint seine Lehrtätigkeit in seiner Heimatstadt ausgeübt zu haben; zu dem Kreis seiner jüngeren Gefährten und Schüler gehörten die meisten führenden Amoräer der 6. Generation, so u. a. Rabina (Schebu. 4b u. a. St., der noch der 5. Generation angehörte), R. Aschi, der Redaktor des bab. Talmud, Mar Sutra (Ber. 44b, 50b, 55b; Erub. 39b; Beza 22a u. ö.), der später Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita war, R. Acha, Sohn des Raba (Pes. 103b; Jeb. 45b), später Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita, Huna b. Nathan (Git. 19b), später Exilarch, R. Mordechai (Sab. 50b) und R. Gammada (Ket. 63b). A. hatte einen Sohn namens Mar, der Schüler des R. Aschi war (Suk. 32b). Juchassin und manche andere sind der Ansicht, daß es auch in der 3. Generation einen Amoräer A. gegeben habe, da in Chul. 107a ein Gespräch zwischen R. Scheschet und einem A. angeführt wird, der mit dem A. der 5. bis 6. Generation nicht identisch sein kann. Im Zitat des R. Ascher zu Chul. VIII heißt es aber an der (in § 15) genannten Stelle R. Aschi statt R. Scheschet. In Bech. 44a, wo R. Chisda (ebenfalls aus der 3. Generation) im Namen A.s tradiert, hat R. Ascher anstatt A. die einleuchtende LA: Abime, der als der Lehrer R. Chisdas bekannt ist. Die Ansicht, daß es einen früheren A. gegeben habe, kann sich nur darauf stützen, daß A. „die Ältesten von Pumbedita" kannte (vgl. oben). Die Behauptung von Tossaf. zu Git. 39a, daß A. Schüler des R. Jochanan (gest. 279) war, ist unverständlich, da es sich dort um A., den Zeitgenossen R. Aschis handelt (vgl. „Pene Jehoschua" zur Stelle). In Git. 19b, wo A. einen Ausspruch des Meremar anführt, ist vermutlich Ammemar b. Mar Januka (s. d.) gemeint. Ebenso nimmt Halevy an, daß auch der in Ket. 21b als Sohn der Tochter des Rami b. Chama erwähnte A. mit Ammemar b. Mar Januka identisch sei.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD s. v.; *Graetz* IV³, 351; *Graetz-Rabinowitsch*, II, 434, 448; *Halevy*, Dorot II, 115f; III, 68–73; *Schorr*, Bet Waad Chachamim, Lemberg 1871, 15b; *Hyman*, Toledot 227 bis 229.

M. G. D. J. B.

AMMEMAR BAR MAR JANUKA (אמימר בר מר ינוקא, ינקא), bab. Amoräer der 7. Generation, lebte in der ersten Hälfte des 5. Jhts. Er wird unter diesem Namen nur einmal im Talmud erwähnt (Chul. 18b), wo er eine Halacha des R. Chija b. Iwja widergibt. Halevy vermutet, daß in Ket. 21b, wo ein Ammemar als Sohn der Tochter des Rami b. Chama bezeichnet wird, A. gemeint ist. Er stützt sich darauf, daß R. Aschi eine Tochter des Rami b. Chama zur Frau hatte (Beza 29b; es gibt dort jedoch eine LA: Rami b. Abba), der Enkel seines Schwiegervaters, also sein Neffe, wird eher der jüngere A. als der einer vorhergehenden Generation angehörende Ammemar gewesen sein. Der Vater A.s, Mar Januka, war nach Ibn Daud der Sohn des Mar Sutra und ist nicht, wie vielfach angenommen wird, mit Mar Januka, dem Sohne des R. Chisda, identisch. — Bei den babylonischen Judenverfolgungen unter König Firuz (Pheroces) wurde A. im Monat Tebet (Dez.) 470 zusammen mit Huna Mar, dem Sohne des Exilarchen, und Mescharscheja b. Pekod in den Kerker geworfen und zwei Monate später ermordet (Scherirabrief; nach Seder Tannaim geschah es 471–2).

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD s. v.; *Graetz* IV³, 374 u. 387; *Halevy*, Dorot III, 73f; *Hyman*, Toledot 229f.

M. G. D. J. B.

AMMERSCHWEIER, Stadt im Kanton Kaysersberg, Kreis Rappoltsweiler, im Ober-Elsaß. Durch die Miteinbeziehung der zwei Ortschaften Meywihr und Katzenweiler im 14. Jht. entwickelte sich

A. zur Stadt, konnte sich aber als solche nicht entfalten, da es drei Herrschaften unterworfen war: dem Reiche, den Rappoltsteinern und den Hohlandsbergern. Jede dieser drei Regierungen hatte eines der drei Tore des Städtchens im Besitz. Diesem Umstande ist es wohl zu verdanken, daß sich Juden in A. zu Beginn des 15. Jhts. ansiedeln konnten. Es war, allem Anscheine nach, der Vertreter des Reiches, der die Ermächtigung hierzu erteilte. Die Juden in A. trieben hauptsächlich Handel und wohnten in der Nähe des Marktplatzes. Die Judengasse lag zwischen der heutigen Gastwirtschaft „Zum Grünen Baum" und dem Colmarer Tor. Um 1440 scheint in A. eine besondere Judenordnung erlassen worden zu sein, die zur Unterscheidung von der etwa 100 Jahre später aufgestellten — „Alte Judenordnung" genannt wurde. Danach hatte jeder Jude der Stadt als Gewerf zu Weihnachten 12 Gulden, ferner auf die Herrenstube auf den 8. Tag (Neujahr) zwei Gulden, den beiden Zunftstuben am gleichen Tag einen Gulden und schließlich den „Knaben" der Stadt zur Erntegans, zum Herbstbraten, zum Dreikönigstag und zum Schurtag je zwei Schilling zu entrichten. Vom Dienstag in der Karwoche bis Mittwoch nach Ostern durften die Juden sich nicht in der Stadt sehen lassen und hatten sich vorher mit dem nötigen Wasser zu versehen. An den höchsten Feiertagen, sowie am Sonntag, sollte kein Jude aus der Judengasse vor den Brunnen kommen; wer übers Feld wollte, mußte sich vom Haus gleich zum Tor hinaus begeben. Die spätere Judenordnung verbot den Juden, anderswo, als unter dem niederen Stockbrunnen, Waren feilzubieten. In der ersten Hälfte des 16. Jhts. erhoben die städtischen Behörden wiederholt Beschwerden gegen die Juden, so daß die meisten von ihnen wegzogen, und um 1540 scheint A. nur von einer jüdischen Familie bewohnt gewesen zu sein. Es war ein gewisser Mose, dessen Haus beim Niedertor neben der Stadtringmauer gelegen war. 1553 wohnte in demselben Hause „Gerst Jud", ohne Zweifel Moses Sohn, der mit Gerschon, dem letzten Juden von A., identisch ist. Nach dem Tode Josels von Rosheim war Gerschon Vorsteher der Juden in der Oberen Landvogtei. 1563 wurde er wegen Wuchers eingekerkert und hierauf aus der Stadt verbannt. Seine Nachkommen verzogen nach Frankfurt a./M. Dort finden sich die Grabsteine von: 1. Mose b. Gerschon Ammersweiler, gestorben und begraben den 23. Ab 5343 (1583); 2. Rafael b. Gerschon A., gestorben am 17. Tamus 5370 (1610) und dessen Frau Gutchen, Tochter Efraim ha-Kohens, gestorben am 7. Nissan 5361 (1601); 3. Josef (Josel) b. R. Mose A., gestorben am 27. Tischri 423 (1662).

Claus, Histor.-topogr. Wb des Elsaß 32; *Aug. Scherlen,* Gesch. der ehemals reichsunmittelbaren Stadt Ammerschweier... 1914, 34ff.; *idem,* Summarisches Inventar des alten Archivs der Stadt A., G. G. 37; *Scheid,* Histoire des Juifs d'Alsace 72 u. 86; *Feilchenfeld,* Josel von Rosheim 45; *Horowitz,* Die Inschriften des alten Friedhofs de israel. Gemeinde in Frankfurt a./M. 1901.

W. M. Gi.

AMMI, im jer. Talmud oft auch Immi (רבי אמי, אימי), pal. Amoräer der dritten Generation im 3. Jht., entstammte einer Aaronidenfamilie in Babylonien, wo er offenbar das Lehrhaus des Rab, in dessen Namen er tradiert (Ned. 40b, 41a; vgl. jedoch Randnote z. St.), besucht hat; nach Mo. Kat. 25a war A. ein jüngerer Gefährte R. Hunas, des bedeutenden Schüler Rabs. In Palästina war er längere Zeit Schüler des R. Oschaja in Cäsarea (j. Sab. III, 5d) und anderer Amoräer der ersten Generation; so tradiert er Aussprüche von R. Chanina (B. Kam. 105b u. a. St.), R. Jannai (Bech. 53b; Nid. 12a) u. a. Sein eigentlicher Lehrer jedoch war R. Jochanan (Sab. 5b; Git. 40a; Chul. 111b u. ö.), Oberhaupt des zentralen Lehrhauses in Tiberias. In diesem Lehrhause hörte A. auch Vorträge von R. Simeon b. Lakisch und R. Eleasar (b. Pedat), in deren Namen er ebenfalls tradiert (Ber. 53b u. a. St.; Seb. 25b; s. a. Nid. 20b). Unter den bedeutenden Schülern R. Jochanans ist A.s Platz hinter R. Eleasar und R. Abba b. Sabda neben R. Chija b. Abba und seinem Jugendfreund R. Assi, der ebenfalls aus Babylonien stammte (j. R. H. II, 58b; vgl. Ket. 62a). A. und R. Assi werden gelegentlich als „die bedeutenden Aaroniden von Palästina" bezeichnet (Meg. 22a); in Babylonien pflegte man sie „die Richter Palästinas" zu nennen (Sanh. 17b). Beide erhielten vom Patriarchen R. Judan Nessia (II.) den Auftrag, Palästina zu bereisen und das Unterrichtswesen im Lande zu ordnen (Thr. r., Einl.; j. Chag. I, 76c; dort wird dabei noch R. Chija an erster Stelle erwähnt, womit offenbar R. Chija b. Abba gemeint ist). Nach dem Tode R. Jochanans und R. Eleasars im J. 279 wurde A. zum Oberhaupt des Lehrhauses gewählt (Scherirabrief). A. und R. Assi, der grundsätzlich kein öffentliches Amt übernahm (Tanch. Mischpatim), wurden beide die Führer des palästinensischen Judentums, unterordneten sich aber der Autorität R. Hunas, des Oberhauptes im suranischen Lehrhause in Babylonien (Meg. 22a). Nach dem Tode des R. Huna (297) wurden die beiden Gefährten auch in Babylonien als Autoritäten anerkannt (Git. 63b), so daß A. ein Sendschreiben mit den Worten einleiten konnte: „Von mir Ammi bar Nathan geht die Lehre für ganz Israel aus..." (Git. 44a). Auf seiner Reise nach Babylonien,

die vielleicht noch in die Zeit vor seinem Amtsantritt fällt, traf er mit den führenden Amoräern Babyloniens zusammen, so mit R. Nachman (Ber. 47b), R. Chisda (Jeb. 21b) und Rabba, der in seinem Namen tradiert (Sab. 125b). Von A. und R. Assi stammt der Beschluß, die Samariter, die bis dahin noch als Glieder (wenn auch nicht als vollwertige) der jüdischen Gemeinschaft galten, völlig als Heiden zu betrachten (Chul. 6a). Halevy nimmt an, daß A. sein Lehrhaus später von Tiberias nach Cäsarea verlegt habe (vgl. Chul. 86b); dort wirkte nämlich R. Abahu, der bei der römischen Verwaltung Ansehen genoß und daher A. bei den damals einsetzenden Judenverfolgungen in Palästina Schutz bieten konnte (s. a. Abahu). — A. hatte einen Sohn, der Schüler oder Gefährte R. Jeremias war (j. Beza V, 63a). Ob unter den vielen Amoräern, die „Sohn des Ammi" oder „Sohn des R. Ammi" genannt werden, auch Söhne A.s befindlich sind, steht nicht fest. In j. Ter. VIII, 46b wird berichtet, daß zur Zeit des palmyrenischen Staates unter Königin Zenobia (267–273) der Amoräer Seer b. Chinena in der Ortschaft Sifsifa von palmyrenischen Soldaten aufgegriffen wurde, worauf A. mit R. Samuel durch persönliche Intervention bei der Königin seine Freilassung erwirkte. Eine weiter dort angeführte Erzählung berichtet, daß A. (nach ed. Venedig: R. Assi) in Sifsifa selbst einmal, offenbar ebenfalls von den Palmyrenern, gefangen genommen wurde; R. Jonathan hielt ihn für verloren und drückte sich darüber (bildlich) so aus: „Der Tote kann nun in sein Leichentuch gehüllt werden". R. Simeon b. Lakisch aber, der schon entschlossen war, für A.s Befreiung zu kämpfen, erwirkte durch gütliches Zureden seine Freilassung. — A. muß ein hohes Alter erreicht haben, denn er war längere Zeit Schüler des R. Oschaja, der im J. 241 starb, überlebte aber auch R. Jehuda (Mo. Kat. 17a), der 299 starb, und stand noch mit Raba in Verkehr (Git. 63b); wahrscheinlich ist er um 310–320 gestorben. Nach dem Tode A.s sollte R. Abahu oder R. Abba aus Akko zum Oberhaupt des Lehrhauses gewählt werden (Sota 40a); dies scheint sich jedoch nicht verwirklicht zu haben, denn ein zentrales Lehrhaus wird aus der Zeit nach A.s Tod nicht mehr erwähnt.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Graetz* IV³, 283; *Weiß*, Dor III, 96f.; *Frankel*, Mebo 63a–65a; *Halevy*, Dorot II, 348f.; *Hyman*, Toledot 219–225; *Bacher*, Trad.

M. G. D. J. B.

AMMI (in jerus. Talmud: Immi), Name einiger Amoräer, die sich nicht gut auseinanderhalten lassen. Der Babylonier R. Josef aus der dritten Generation erwähnt einen Zeitgenossen Ammi ohne den Gelehrtentitel „Rab" (Jeb. 80a); ebenso führt Raba, der Schüler R. Josefs, eine Baraita an, die „Ammi" übermittelt hatte (Ket. 44b). — Aus der vierten Generation ist ein palästinischer Amoräer R. Ammi bekannt (j. Ter. XI, 48b), der Schwiegersohn des R. Jona (j. Git. II, 44a; die Stelle ist indes nicht ganz klar). Vielleicht ist dieser A. mit dem eben erwähnten identisch; er hätte dann erst in Palästina die Promotion erlangt. — Im jer. Talmud wird einigemal ein Amoräer R. Ammi Bablaa (= der Babylonier) angeführt, der meist die Meinung der „dortigen" (= der babylonischen) Gelehrten übermittelt (j. Ter. VII, 44c); dieser lebte, wie es scheint, ebenfalls in der vierten Generation (s. j. Git. II, 44a) und könnte demgemäß mit einem der letztgenannten Amoräer identifiziert werden.

Juchassin 114, 115; *Frankel*, Mebo 63b–64; *Hyman*, Toledot 225f.

M. G. D. J. B.

AMMIANUS MARCELLINUS s. Griechische u. römische Schriftsteller über Judentum.

AMMON (עמון), Volk und Land in Transjordanien, östlich von Gilead. Die Hauptstadt und Festung Rabba oder Rabbat-Ammon, bzw. Rabbat-Bene-Ammon, in der hellenistisch-römischen Zeit Philadelphia, heute Ammān, gehörte immer zu den bedeutendsten Städten Transjordaniens. Die Grenzen des ammonitischen Gebietes waren im Osten die zwischen Kulturland und Wüste; im Süden grenzte A. an den Nordosten Moabs, im Norden reichte das Gebiet wohl nur bis zum Jabbok. Über die Westgrenze, zugleich die Ostgrenze Israels in Transjordanien, sind verschiedene Nachrichten in der Bibel enthalten. Aus den Verhandlungen zwischen Jiftach und dem Ammoniterkönige geht hervor, daß die Ammoniter das ganze Gebiet zwischen dem Jabbok im Norden, dem Arnon im Süden und dem Jordan im Westen für sich beanspruchten (Richt. 11, 13ff.). Das von Jabbok und Arnon sowie vom Jordan und der Wüste begrenzte Gebiet überhaupt zerfällt in zwei Teile, die durch ihre Bodengestalt sich stark voneinander unterscheiden. Die Grenze zwischen beiden verläuft nicht weit von der Linie Jogbeha-Jaser-Elale-Chesbon, ziemlich genau von Norden nach Süden, und so bestand eine natürliche Grenzscheide zwischen den Stämmen Reuben und Gad einerseits und den Ammonitern andererseits. Der wesentliche Teil dieses Gebietes, der zum Jordan hin abfällt, war von Juden zur Zeit des ersten wie des zweiten Tempels bewohnt. Ferner werden die Städte Jogbeha, Jaser, Elale und

Hauptstadt

Land u. Grenzen

Cheschbon oft als an der Grenze von Gad und Reuben liegend erwähnt (Num. 32, 35, 37 u. ö.). Besonders häufig werden Jaser zur Zeit des ersten und Cheschbon zu der des zweiten Tempels als Grenze zwischen Israel und A. genannt (Num. 21, 24ff. LXX; Deut. 2, 19, 37; Jos. 12, 2, 13, 10, 25; Jos. BJ III, 47; Ant. XX, 1, 1).

Bevölkerung

Die Ammoniter betrachteten sich nicht als die Urbevölkerung, sondern erzählten von einer der ihnen vorangegangenen Besiedlung des Landes durch Refaim oder Samsummim, die von ihnen verdrängt worden waren (Deut. 2, 20; 3, 11).

Abstammung

Soweit man nach ihren in der Bibel und auch sonst mitgeteilten Eigennamen urteilen kann, gehörten die Ammoniter der Sprache nach zu den Hebräern, und so heißt es auch in der Patriarchengeschichte, daß die Ammoniter wie die Moabiter von Lot, dem Neffen Abrahams, abstammten (Gen. 19, 38). Nach der biblischen Erzählung, die vielleicht auf ammonitischen und moabitischen Kultsagen beruht, wurden die Stammväter der beiden Völker von den Töchtern Lots ihrem Vater geboren. Die Ammoniter werden sich demnach in ihrem Gebiet zur selben Zeit wie die Edomiter und Israeliten in dem ihrigen niedergelassen haben.

Zum erstenmal werden die Ammoniter als Volk zusammen mit den Moabitern und Amalekitern zur Zeit Ehuds genannt (Richt. 3, 13).

Richterzeit

Die ersten Erzählungen über Kämpfe zwischen Gilead und A. führen in die Zeit der Richter. Es war dies wohl nicht der erste Kampf zwischen Gilead und A.; nur weil es einmal den Gileaditen gelang, die Ammoniter zu besiegen, sind uns Einzelheiten darüber erhalten: es ist der Bericht von Jiftach, dem es gelang, die Ammoniter aus Gilead zu vertreiben und darüber hinaus sie in ihrem eigenen Gebiet zu schlagen (Richt. 10, 17f.; 11). Zu Beginn der israelitischen Königszeit begegnen wir wiederum Abgesandten Gileads, die die israelitischen Städte westlich des Jordans durchziehen, um Hilfe gegen den Ammoniterkönig Nachasch zu erbitten (I. Sam. 11). Damals kam Saul den Gileaditen zu Hilfe und schlug das ammonitische Heer von Jabesch in Gilead zurück. Unter Saul und David haben die Ammoniter wohl keine neuen Überfälle auf Gilead unternommen.

Königszeit

Angriffskriege gegen A. wurden von den Israeliten nie geführt; auch David, der Eroberungszüge gegen Edom und Moab unternahm, wandte sich gegen die Ammoniter erst dann, als sie seine Gesandten beleidigt hatten (II. Sam. 10; I. Chron. 19). Dieser Krieg währte längere Zeit, denn die Ammoniter riefen die benachbarten aramäischen Stämme zu Hilfe. Der erste Feldzug endete nicht zu Davids Gunsten, das israelitische Heer war gezwungen, sich nach Jerusalem zurückzuziehen, ohne eine Belagerung von Rabba auch nur versucht zu haben. In einem zweiten Feldzuge belagerten die Israeliten Rabba, aber erst als es Joab gelungen war, die „Wasserstadt" (vgl. Polybius V, 71) einzunehmen, unterwarfen sich die Bewohner der Stadt und ergaben sich dem israelitischen Heere. In kurzen Nachrichten über die in der Stadt gemachte Beute sprechen von Gold und Edelsteinen der Ammoniter (II. Sam. 12, 30). Unter Salomo war die Stadt Rabba offenbar ein wichtiger Platz für den israelitischen Handel, da sämtliche wichtige Punkte im Netz der Handelsstraßen, in dessen Mittelpunkt Rabba lag, wie Elat (Akaba), Bosra, Damaskus, Tadmor (Palmyra) und Thapsakus unter Salomos Herrschaft standen. Auch aus den verschiedenen Erwähnungen des ammonitischen Kultes in Jerusalem unter Salomo (I. Kön. 11, 5, 7, 33) sowie aus der Tatsache, daß Salomos Nachfolger ein Sohn der Ammoniterin Naama war (ebenda 14, 21. 31), wäre zu schließen, daß der ammonitische Einfluß in jener Zeit verhältnismäßig groß war. Bei der Teilung des israelitischen Reiches kamen die transjordanischen Gebiete zum Nordreich, doch trat in dem Verhältnis der Ammoniter zu den Israeliten keine Änderung ein; auch in der Mescha-Inschrift ist nicht von den Ammonitern und nur von Städten im Süden der Arnongrenze (Atarot und Medeba) die Rede. An der Schlacht von Karkar nahm nach den Annalen Salmanassars II. auch Basa, König der Ammoniter, teil (Monol. 94–95), aber wir wissen nicht, ob als Bundesgenosse des Aramäerkönigs oder Achabs. Erst seit Jehu änderte sich die Lage vollständig. Die Gebiete östlich des Jordans kamen sämtlich, von Damaskus bis zum Arnon, unter die Herrschaft Chasaels, des Königs der Aramäer, und Israel war kaum in der Lage, sein Land westlich des Jordans zu schützen; dies benutzten die Ammoniter, um an Gilead Rache zu nehmen. In Amos' kurzen prophetischen Worten und seinem Ausruf: „Weil sie (die Ammoniter) die Schwangeren Gileads aufgeschlitzt haben, um ihr Gebiet zu erweitern" (1, 13–15) spiegelt sich das damalige Verhältnis A.s zu Israel. Die transjordanischen Eroberungen Jerobeams II. befreiten sicherlich auch Gilead vom Joche A.s, aber danach kamen wieder schwere Tage für das israelitische Königtum, die mit der Zerstörung Samarias endigten, und zweifellos machten auch diesmal die Ammoniter sich dies zunutze. Wir erfahren ferner, daß die Ammoniter nach dem

Fall von Damaskus Tiglat Pileser III. von Assur ihre Unterwerfung ankündigten (KB II, 20, 60); zur Zeit Sancheribs und Assarchaddons entrichtete Puduil, König von „Bit-Ammon", Assyrien seinen Tribut (Taylor-Pr. II, 52; Pr. V, 19), und unter Assurbanipal zahlte Amminadab, König von „Bit-Ammon", zusammen mit Manasse von Juda seinen Tribut an Assyrien (Rm. 100). Aus einer Prophezeiung, deren Inhalt nicht ganz klar

Allgemeine Ansicht der Ruinen des römischen Theaters in Rabbat-Ammon
(Mit Genehmigung der Deutschen Orient-Gesellschaft)

ist (Jes. 15–16), erfahren wir, daß Cheschbon und Jaser nach der Deportation Samarias zu Moab gehörten; von A. ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Auf Grund einer assyrischen Tributliste aus der Zeit der Sargoniden ist zu schließen, daß die Ammoniter zu jener Zeit sehr reich waren und Moab, das bis dahin als mächtiger gegolten hatte, an Macht weit übertrafen. Ammon zahlte damals zwei Minen Gold, Moab eine und Juda zehn. Zur Zeit Joschijas rissen die Ammoniter, wie aus verschiedenen Angaben (Zef. 2,8–9; Jer. 9, 25) hervorgeht, weite Gebiete an sich, die vorher zu Israel gehört hatten. Anscheinend wurde schon damals ein besonderes Gesetz erlassen, das die Aufnahme der Ammoniter und Moabiter „in die Gemeinde des Herrn" verbot (vgl. Deut. 23, 4). Unter Jehojakim begegnen wir Ammonitern in dem chaldäischen Heere, das gegen Juda kämpfte (2 Reg. 24, 2); unter Zidkija wiederum versuchte A. selbständige Politik zu treiben und sich von Babylon unabhängig zu machen: sie schlossen ein Bündnis mit Zidkija, Tyrus u. a. (Jer. 27, 3) und stellten wohl auch die regelmäßige Tributzahlung an Babylon ein. Nebukadnezar schwankte anfangs, ob er zuerst A. oder Juda angreifen sollte, bis er sich schließlich für Juda entschied (Ez. 21, 25. 33–37). Während der Belagerung Jerusalems scheinen die Ammoniter Babylon ihre Unterwerfung angeboten zu haben; sie hörten aber dabei nicht auf, die jüd. Anführer, die noch im Lande geblieben waren, in ihren Unternehmungen gegen das chaldäische Heer zu unterstützen. Bei der Ermordung Gedaljas war der Ammoniterkönig Baalis die treibende Kraft, und als es Ismael b. Netanja trotz der Ermordung Gedaljas und der Vernichtung der chaldäischen

Besatzung nicht gelang, seine Pläne auszuführen, fand er eine Zuflucht in Ammon (Jer. 40). Während des babylonischen Exils gingen die Gebiete Gads (Jer. 49, 1), vielleicht auch das übrige Gilead in ammonitischen Besitz über. Die Bewegung unter den Wüstenstämmen, die damals wieder stärker wurden, Edom und Moab angriffen und sich auch gegen A. wandten, ließen die Propheten jener Zeit die Hoffnung aussprechen, die Tage der Rache und Heimzahlung an A. seien gekommen (Jer. 49, 1–6; Ez 21, 33–37; 25, 1–7). Doch blieb A. damals durch die starken Mauern von Rabba vor dem Untergang bewahrt. Als Nechemja an den Bau der Mauern von Jerusalem ging, stellten sich ihm und seinem Unternehmen zwei Männer entgegen: Sanballat, der Statthalter von Samarien, und Tobija der Ammoniter, von welchen dem letzteren eine besondere Kammer im Tempel zu Jerusalem zur Verfügung stand. Man muß vermuten, daß es Nechemja trotz aller scharfen Maßnahmen, die er ergriff, nur gelang, Tobija aus dem Tempel, gewiß aber nicht aus Jerusalem zu vertreiben oder seinen Einfluß auf die Bevölkerung Jerusalems zu beseitigen. — Damals begannen die Juden, die Vermischung mit Ammonitern zu meiden (Esr. 9, 1), und das erwähnte Verbot, Ammoniter in die Gemeinde des Herrn aufzunehmen, wurde wohl erst seit Esra mit aller Rigorosität durchgeführt. In der talmudischen Zeit (Mi. Jeb. VIII, 3; vgl. Jeb. 76b–77a) faßte man es so auf, daß es nur verboten sei, Israelitinnen an Ammoniter zu verheiraten, während Ehen zwischen Ammoniterinnen und Israeliten erlaubt seien. Aus der Darstellung bei Esra und Nechemja ist aber zu ersehen, daß man damals auch gegen Ehen von Ammoniterinnen mit Israeliten einschritt. (Vgl. Esr. a. a. O. und Nech. 13, 1–3; 23ff.)

Nechemja

In der Siedlungsbewegung der hellenistischen Zeit gewann das Land A. besondere Bedeutung. Die Stadt Rabba erhielt jetzt den Namen Philadelphia zu Ehren Philadelphus' II. (286–246a.) und wurde wieder ein bedeutender Handelsplatz, besonders im Verkehr mit Ägypten; A. wurde vor allem Vermittler im Handel mit Pferden, Maultieren und Eseln, die aus Arabien und anderen benachbarten Gebieten stammten. Auf die besondere Bedeutung A.s im Handel mit Sklaven usw. werfen die verschiedenen Urkunden des griechischen Archivs aus der Zeit des Ptolemäus Philadelphus, die kürzlich in Ägypten gefunden wurden, viel Licht; in einigen von ihnen wird „Birta (Burg) im Lande Ammon" erwähnt, wo eine dem Ammoniter Tobija unterstellte Reitertruppe stationiert war. Während der Kämpfe der Seleukiden mit den Ptolemäern wurde auch Philadelphia von dem Heere Antiochus' d. Gr. erobert, und später wurde A. wie Juda und Israel zum Reiche der Seleukiden geschlagen. Dieser Umschwung in der politischen Stellung A.s hat sicherlich auch einen Abbruch der Handelsbeziehungen mit Ägypten zur Folge gehabt. In die 80er Jahre des zweiten Jhts. a. setzt Josephus die Erbauung der Burg westlich von Jaser und Cheschbon, deren Ruinen heute unter dem Namen Arak el Emir bekannt sind, und über deren Trümmern noch heute in hebr. Schrift der Name טוביה (Tobija) eingegraben ist. Nach Jos. (Ant. XII, 4, 11) wurde diese Burg von Hyrkan, der aus der Familie des Zollpächters Tobija stammte, erbaut. In der Zeit Jehuda Makkabis werden Juden ἐν τοῖς Τωβίου oder Τουβιηνοί (andere LA Τουβεινοί) in Gilead genannt (I. Makk. 5, 13; II. Makk. 12, 17), die im Anfang der makkabäischen Erhebung von einem Ammoniterführer Timotheos getötet wurden; näheres darüber ist nicht bekannt. Die Siege der ersten Hasmonäer in Transjordanien verbesserten die politische Stellung der Juden in Gilead, und unter den Nachfolgern Jehuda Makkabis finden wir Gilead bis zu den alten Grenzen der Zeit des ersten Tempels von Juden dicht besiedelt. Zu Beginn der Regierung Jochanan Hyrkans diente A. noch als Zufluchtsort für die Feinde der Hasmonäer; so floh Ptolemaeus, der Mörder des Hasmonäers Simon, nach Philadelphia und war dort sicher vor der Rache Jochanan Hyrkans. In den 90er Jahren des ersten Jhts. a. geriet Philadelphia auf kurze Zeit in den Besitz der Nabatäer, deren Reich sich damals bis nach Damaskus hin erstreckte, und danach, seit dem Jahre 63 a. gehörte A. zur römischen Provinz Syrien. Philadelphia galt seitdem als eine der Städte der Dekapolis. Zur selben Zeit nahm die Zahl der jüd. Einwohner in Transjordanien so zu, daß Pompejus sich gezwungen sah, den Juden das transjordanische Gebiet zwischen Pella, nördlich vom Jabbok, bis Machairus, d. h. bis zum Arnon und bis Cheschbon im Osten, zu überlassen (Josephus, BJ III 3, 3). In dieser Zeit finden wir, zum ersten Male, eine jüdische Kolonie in Philadelphia. Die vereinzelte Notiz über einen Überfall der Gileaditen um die Mitte des 1. Jhts. p. auf die Ammoniter wegen eines Dorfes an der Grenze zwischen A. und Gilead, das die Juden für sich beanspruchten (Jos., Ant. XX 1, 1), zeigt, daß die Juden ihre Stellung in Gilead in der Zeit unmittelbar vor der Zerstörung des Tempels als durchaus sicher betrachteten. Im J. 106 p. vernichtete Trajanus

Hellenistische Zeit

Hasmonäerzeit

Römische Zeit

das Nabatäerreich und gründete die neue römische Provinz Arabia; zu ihr wurde im selben Jahre auch A. geschlagen. Die Handelsstraßen, die von Philadelphia nach Norden und Süden führten, wurden von den Römern ausgebessert und für die Grenzbefestigung benutzt, die am Rande der Wüste entlang lief und anfangs von Elat (Akaba) nach Philadelphia, später weiter nach Bosra führte. Philadelphia selbst erhielt eine römische Garnison, um die Bewegungen unter den arabischen Stämmen in der Umgegend zu bewachen. Seit dieser Zeit verlor Philadelphia seine Bedeutung. An seine Stelle trat das weiter nördlich gelegene Gerasa, nach dem später die ganze Gegend, auch Gilead inbegriffen, גרש genannt wurde (Midr. Sam. 30, 2; 32, 3; Hieronymus in Obadiam, v. 19). S. auch DEKAPOLIS, NABATÄA, TRANSJORDANIEN.

H. Winckler, Geschichte Israels I, 213ff.; *Schürer* II⁴, 189ff.; *E. Littmann*, Greek and Latin Inscriptions in Syria (A. Southern Syria), Leyden 1907 (Publications of the Princeton Univ. Archaeol. Exped. to Syria 1904–1905, III); *H. Guthe*, Griech.-röm. Städte in Transjordanien 1918 (Land der Bibel V, 2); *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, XVIII (Kairo 1919), S. 164–166, 231–232; *Papiri della Societa italiana per la ricerca dei papiri greci e latini*, Bd. IV, Papyrus Nr. 406, Z. 13; *Gressmann*, Sitzungsberichte der Berl. Akad. d. Wiss. 1921, S. 663–671; *Archiv für Papyrusforschung* VI, 449ff.; *ibid.* VII, 61ff.; *Byzant.-Neugriech. Jahrbücher* (hsg. v. N. A. Bees II, 1921 [A. Deissmann]); *K. E. Brünnow* und *A. v. Domaszewski*, Die Provincia Arabia I–III, 1904 bis 1909; *Aegyptiaca* (Ebers-Festschrift) 1897, S. 25–29.

M. S. J. Gu.

AMNON, ältester Sohn Davids und der Achinoam aus Jesreel, dem David in Hebron geboren. Als mutmaßlicher Thronfolger wurde A. von seinem jüngeren Bruder Absalom gehaßt. A. verliebte sich in seine Halbschwester Tamar, die eine Vollschwester Absaloms war. Auf den Rat seines Vetters Jonadab hin stellte sich A. krank, damit Tamar ihn besuchte und ihm ein Mahl bereitete. So kam Tamar mit Einwilligung des Königs in sein Haus, wo A. sie vergewaltigte. Danach stieß er sie von sich und ließ sie mit Gewalt aus seinem Hause entfernen (II. Sam. 13, 1–19). Nach Verlauf von zwei Jahren lud Absalom den königlichen Hof zu einem Feste der Schafschur nach Baal Chazor ein. David selbst schlug diese Einladung ab, schickte aber auf Drängen Absaloms den Kronprinzen A. mit Gefolge dorthin. Während der Mahlzeit ließ Absalom den A. ermorden, worauf er selbst, den Vater fürchtend, zu seinem Großvater Talmai nach Geschur entfloh (II. Sam. 13, 23–38). Dieses blutige Ereignis in der königlichen Familie gab den Anlaß zum späteren offenen Aufstand Absaloms gegen David.

M. S.

A. in der Agada. Die Leidenschaft A.s zu Tamar wird in der Mischna als Beispiel einer eigensüchtigen Liebe, im Gegensatz zur reinen, unirdischen Liebe angeführt (Abot V, 16). Die spätere Tradition versucht die Sünde A.s dadurch zu mildern, daß sie erklärt, Tamar wäre, als A. sich an ihr vergangen hatte, als Tochter einer kriegsgefangenen Sklavin noch keine Israelitin gewesen (Sanh. 21a). Aus dieser Begebenheit wurde die Lehre gezogen, daß kein Mann mit einer Frau, auch nicht mit einer unverheirateten, allein sein dürfe (ibid., 21b).

Kittel, Gesch. II², 202ff.; *Winckler*, Gesch. II, 227ff.

M. G.

AMNON AUS MAINZ, sagenhafter Märtyrer aus der Zeit der Kreuzzüge, angeblicher Verfasser der liturgischen Dichtung „U-Netanne Tokef", die am Neujahrsfest und am Versöhnungstage (im Gebiet des westdeutschen Ritus nur am Neujahrsfest) vor der Keduscha des Mussafgebets rezitiert wird. Nach der Sage war A. ein hervorragender Gelehrter von vornehmer Abstammung, sehr reich und auch beim christlichen Adel hochangesehen. Der Erzbischof von Mainz gab sich alle Mühe, A. zum Christentum zu bekehren, dieser blieb aber standhaft. Als der Erzbischof und die Adligen eines Tages wieder einmal heftig in ihn drangen, die Taufe zu nehmen, erbat er sich, um das unerquickliche Gespräch abbrechen zu können, drei Tage Bedenkzeit. Zum festgesetzten Termin fand er sich beim Erzbischof nicht ein und erschien auch nicht, als dieser ihn durch seine Beamten und Würdenträger wiederholt dringend vorladen ließ. Daraufhin wurde er mit Gewalt in den Palast gebracht. Auf die Frage des Erzbischofs, welche Strafe er erleiden wolle, da er seine Zusage nicht eingehalten habe, soll A. geantwortet haben: Man möge ihm die Zunge, die die Unwahrheit gesprochen, abschneiden; auf diese Weise wollte er für seine unbedachte Äußerung büßen. Der Erzbischof aber meinte, er werde ihm vielmehr die Füße abhauen lassen, die nicht, wie verabredet worden war, zu ihm gekommen seien. So geschah es: Finger und Zehen wurden A. abgehauen, man legte ihn in eine Tragbahre und neben ihn die abgehauenen Gliedmaßen und brachte ihn so nach Hause. Bald darauf nahte der Neujahrstag heran, und A. wurde auf seine Bitte in die Synagoge getragen, wo er sich neben den Vorbeter hinlegen ließ. Als dieser bei der Wiederholung des Mussafgebets die Keduscha anstimmen wollte, hieß A. ihn innehalten und trug laut das Gebet „U-Netanne Tokef" vor, in dem Gott als Richter und der Neujahrstag als Gerichtstag verherrlicht werden. Beim letzten Worte gab A. den Geist auf und war plötzlich aus der Synagoge verschwunden.

In der Nacht des drittfolgenden Tages erschien A. dem R. Kalonymos b. Meschullam (lebte um 1100) im Traume, lehrte ihn das Gebet und bat ihn, es in den Gemeinden der Diaspora allgemein einzuführen. — Die älteste Quelle für diese Legende sind die Glossen des R. Israel aus Krems (erste Hälfte des 14. Jhts.) zu Ascheri (Haggahot Ascheri, RH I), dieser überliefert die Erzählung im Namen des R. Isaak Or Sarua aus Wien (13. Jht.), der sie in den Aufzeichnungen des R. Efraim b. Jakob aus Bonn (12. Jht.) gefunden haben soll. Ausführlicher als bei R. Israel findet sich die Erzählung im Machsor des römischen Ritus (Bologna 1541) und im Machsor des deutschen Ritus ed. Venedig 1600. Den alten Machsor-Ausgaben entnahm Gedalja ibn Jachja die Sage und reproduzierte sie in seinem „Schalschelet ha-Kabbala". — Mag auch die Person A.s als legendär anzusehen sein, so ist doch das ihm zugeschriebene Gebet „U-Netanne Tokef" jedenfalls sehr alt und dürfte spätestens zur Zeit der Kreuzzüge entstanden sein; wahrscheinlich ist es noch viel älter. Es findet sich bereits in den ältesten bekannten deutschen Machsor-Handschriften, so in dem handschriftlichen Machsor aus dem J. 1258, das Heidenheim vorlag, und in einer undatierten Kölner Machsor-Handschrift, die Heidenheim noch für älter hielt.

Heilprin, SD, ed. Warschau, 163–164; *Heidenheim*, Einleitung zum Machsor (Verzeichnis der liturgischen Dichter), s. v. Amnon, und Fußnote zum Gebet „U-Netanne Tokef"; *Landshuth*, Ammude I 45; *Zunz*, GV 403; *idem*, LG 107; *Or ha-Chajim*, Nr. 509; *Elbogen*, Gottesd. 565; *M. J. bin Gorion*, Der Born Judas V, 131–133, 303.

E. M. Z.

AMON, König von Juda, Sohn des Manasse und der Meschulemet, der Tochter des Charuz aus Jotba, regierte 640–638 a. Über seine kurze Herrschaft wird nichts weiter berichtet, als daß er in die Fußtapfen seines Vaters getreten war, daß er den Jhwh-Dienst verachtete und demselben Götzendienste huldigte, wie sein Vater Manasse. (II. Kön. 21, 19–26; II. Chr. 33, 21–25). In seinem zweiten Regierungsjahre brach eine Palastrevolution aus, in deren Verlauf der König ermordet wurde. Jedoch hatte sich A. in seiner kurzen Regierungszeit so sehr die Gunst des Volkes erworben, daß dieses die Empörer niederschlug und Joschija, den erst acht Jahre alten Sohn des Königs, zum Herrscher ausrief. A. wurde im Garten seines Palastes Gan Usa beigesetzt.

M. S.

A. in der Agada. In der jüd. Tradition wird A. für den unwürdigsten und sündhaftesten aller Könige Judas erklärt. Achas hatte den Jhwh-Kult aufgehoben, Manasse den Altar im Tempel niedergerissen, unter A. aber kam es so weit, daß Spinngewebe die Stelle umgab, wo der Altar gestanden hatte. Achas hatte die Gesetzesrolle versiegelt (und sie dadurch zum Lesen unbrauchbar gemacht, Jes. 8, 16), Manasse hatte aus ihr den Gottesnamen getilgt, A. aber ließ sie verbrennen (Seder Olam R. XXIV); nur ein Exemplar wurde gerettet und unter der Regierung Joschijas wiedergefunden (II. Kö. 22, 8). Achas duldete den Inzest, Manasse gab sich ihm selbst hin, A. verging sich sogar an der eigenen Mutter (Sanh. 103b). Dennoch wird A. nicht zu jenen drei Königen (Jerobeam I., Achab und Manasse) gezählt, welche am jenseitigen Leben keinen Anteil haben (Mi. Sanh. X, 2), schon wegen der Verdienste seines Sohnes Joschija, der das Volk wieder zurück zu Jhwh führte (Sanh. 104a).

Kittel, Gesch. II[4], 498–514; *Stade*, Gesch. 624–641.

M. G.

AMORA, Verkünder und Dolmetsch beim öffentlichen Vortrag. Zur Zeit der Mischna und des Talmud pflegte nämlich der Vortragende nicht direkt zum Volk zu sprechen; er bediente sich eines Mittlers, dessen Aufgabe es war, den leise gesprochenen Vortrag Satz für Satz laut zu wiederholen oder aus der hebräischen Vortragssprache auf aramäisch zu verdolmetschen und zu erklären. Dieser Funktionär hieß zuerst Meturgeman oder Turgeman (מתורגמן, תורגמן = Dolmetsch). Später erhielt er die aramäische Bezeichnung „Amora" (אמורא), Sprecher, von אמר sagen, sprechen. Als erster Träger dieser Bezeichnung ist Abdan, der A. Rabbis (des R. Jehuda ha-Nassi) bekannt, der die Weisungen Rabbis öffentlich zu verkünden pflegte (j. Ber. IV, 7c). Jeder Gelehrte bediente sich in der Regel eines A. Hier und da war der A. selbst ein bedeutender Gelehrter, so war z. B. Rab in Palästina der A. des R. Chija; als er nach Babylonien kam, übernahm er diese Funktion bei R. Schila, obwohl er diesen an Bedeutung weit überragte; R. Schila hatte wohl den Ruf Rabs vernommen, ihn persönlich aber nicht gekannt und wußte anfangs nicht, daß er sich eines berühmten Mannes als eines A. bediente (Joma 20b). Mit Namen bekannt sind nur wenige A., so Bar Jeschita (Sohn des R. Chinena), der A. des R. Abahu, und R. Pedat, Sohn des R. Eleasar, der A. bei R. Jessa (Assi) war (j. Meg. IV, 75c). Ferner ist Jehuda b. Nachmani, der als Meturgeman bei R. Simon b. Lakisch bezeichnet wird (Ket. 8b), bekannt. — Wollte man den Lehrer am Vortrag verhindern, so bewog man seinen A. zu schweigen (Ber. 27b; vgl. Chul. 84b; s. jedoch Raschi zur Stelle). Oft wurden bei einer größeren Zuhörerschaft mehrere A. verwendet. So z. B. pflegte R. Huna mit Hilfe von dreizehn A. vorzutragen (Ket. 106a). Der A. war an Inhalt und Wortlaut

des Vortragenden gebunden, und nur in besonderen Fällen durfte er, wo es der Sinn erforderte ein Pronomen ändern, z. B. wenn der Vortragende seinen Vater anführte und ihn mit den Worten „mein Vater" bezeichnete (Kid. 31b; j. Meg. IV, 75c). R. Abahu rechnete es R. Abba aus Akko als besondere Bescheidenheit an, daß er es duldete, wenn sein A. in seinem Vortrage inhaltliche Änderungen vornahm (Sota 40a). Der Brauch, sich eines A. zu bedienen, bestand während der ganzen Talmudperiode sowohl in Palästina als auch in Babylonien; so finden wir noch einen A. beim Mar bar R. Aschi im 5. Jht. (Kid. 31b). Die Bezeichnung A. wurde auch auf die talmudischen Gelehrten selbst übertragen. S. Amoräer.

Rapoport, Erech 206ff.; *Guttmann*, Mafteach s. v.

M. G.

AMORÄER, Tradenten und Ausleger des jüdischen Religionsgesetzes, die von der Zeit des Abschlusses der Mischna (Anfang des 3. Jhts.) bis zur Redaktion des babylonischen Talmud (Ende des 5. Jhts.) in Palästina und Babylonien tätig waren. Die A. stellen in der Überlieferungskette der mündlichen Lehre das Mittelglied dar zwischen den Tannaiten, d. h. den in der Mischna und den verschiedenen Baraitot und Baraita-Sammlungen genannten Gesetzeslehrern, und den nach der Schlußredaktion der Gemara bis um die Mitte des 10. Jhts. in Babylonien wirkenden Saboräern und Geonim. Der Form nach ist das aramäische אֲמוֹרָא, Pl. אֲמוֹרָאֵי ,אֲמוֹרִין, ein von der Wurzel אמר (sprechen) abgeleitetes Nomen agentis und bedeutet ursprünglich, wie im Syrischen, ganz allgemein: Sprecher, Interpret, auch Lehrer. Erst viel später bekam das Wort in der jüdischen Traditionsliteratur den oben angegebenen speziellen Sinn. Im Gegensatz zu den Tannaiten, die als selbständige Träger der mündlichen Lehre anzusehen sind, waren die A. in der Hauptsache Interpreten der Mischna und des sonstigen Traditionsstoffes der früheren Zeit. Daher steht ihre Autorität derjenigen der Tannaiten nach.

Name und Begriff

Das Auftreten der A. fällt in eine Zeit des beginnenden Verfalls des Patriarchats in Palästina, der einzigen geistigen und zugleich politischen Macht, die bis dahin als autoritative Repräsentanz des gesamten Judentums anerkannt war. Die letzte große Tat des Patriarchen R. Jehuda I. (Rabbi) war die Sammlung und Redaktion der Mischna. Seit seinem Tode verringerte sich der Einfluß des Patriarchats und seiner Organe auf die jüdischen Siedlungen im palästinensischen Mutterlande und außerhalb desselben; die weithin zerstreuten Gemeinden waren fast überall auf ihre eigenen Kraftquellen angewiesen. Die Folge war, daß nicht nur in Babylonien selbständige, von den palästinensischen Akademien unabhängige große Lehrhäuser gegründet wurden, sondern daß in Palästina selbst die Autorität des Patriarchen nicht mehr vermochte, scharfe innere Konflikte zu verhindern. Die Signatur jener Zeit im jüdischen Leben wurde somit nicht mehr durch die Tätigkeit der zentralen Organe in Palästina, die nur noch einen schwachen Rest ihrer ehemaligen politischen Geltung und Selbständigkeit beibehalten hatten, bestimmt, sondern durch das Wirken der lokalen geistigen Führer in den einzelnen Gemeinden. Die vorbildliche Art, in der die Gesetzeslehrer und Leiter der großen Lehrhäuser, eben die A., durch ihr Leben sowohl wie durch ihre Lehrtätigkeit auf ihre Umgebung einwirkten, die von ihnen ausgehende Hebung des geistigen, religiösen und ethischen Niveaus der jüdischen Massen — dies alles gibt der Geschichte des Judentums jener Zeit das eigentliche Gepräge.

Zeitgeschichtlicher Hintergrund

Wie zur Zeit der Tannaiten herrschte auch unter den A.n die Vorstellung von der gleichzeitig erfolgten Offenbarung der mündlichen und der schriftlichen Lehre. Aber während in der tannaitischen Epoche diese Vorstellung sich auf einen mündlichen Lehrstoff im eigentlichen Sinne des Wortes bezogen hatte, d. h. auf Überlieferungen und Lehrmeinungen, die nicht nur nicht schriftlich aufgezeichnet waren, sondern überhaupt einer umfassenden, systematisch angeordneten Zusammenstellung entbehrten, hatte nunmehr diese mündliche Überlieferung in den Hauptzügen durch die Mischna Rabbis eine abschließende Fixierung erhalten. Prinzipiell allerdings hatte sich kaum etwas geändert. Denn genau so wie die Tannaiten, suchten auch die A. auf Grund des mündlich überlieferten Lehrstoffes die für die religiöse Praxis gültigen Normen festzusetzen. Zwar war die Mischna (und waren ebenso die aus den Lehrhäusern R. Chijas und R. Hoschajas hervorgegangenen anerkannten Baraita-Sammlungen) als autoritative Zusammenstellung des überlieferten Religionsgesetzes allgemein anerkannt, und kein A. erhob den Anspruch oder besaß die Autorität, den in der Mischna als allgemeine Lehrmeinung niedergelegten Satzungen zu widersprechen. Galt ja in der Diskussion über den Lehrsatz oder die Interpretation eines A.s dessen Meinung als widerlegt, wenn sich aus einer Mischna das Gegenteil ergab, vorausgesetzt, daß der A. sich nicht etwa auf einen von der Lehrmeinung der Mischna abweichenden Satz

Die A. und die mündliche Lehre

Selbständigkeit der A.

einer Baraita stützen konnte. Allein den A.n blieb gleichwohl ein weiter Spielraum für eine durchaus selbständige Behandlung des Lehrstoffes. Die Ausdrucksweise der Mischna ist von gedrängter Kürze, und der Text weist viele Unklarheiten auf. Auch stellt die Sammlung Rabbis keineswegs ein Schriftwerk von einheitlichem Gusse dar, sondern fällt zuweilen an einer Stelle eine Entscheidung nach der Lehrmeinung eines bestimmten Gesetzeslehrers, während an einer anderen Stelle die entgegengesetzte Meinung anderer Gelehrter reproduziert wird. Solche Widersprüche und Unstimmigkeiten galt es auszugleichen, Dunkelheiten aufzuhellen, Lücken zu ergänzen, die Lehrsätze der Mischna mit abweichenden Sätzen der Baraitot zu vergleichen und womöglich in Übereinstimmung zu bringen. Oft sahen sich die A. veranlaßt, Teile einer und derselben Mischna verschiedenen Autoren zuzuweisen (תבוא) oder manchen Lehrsätzen der Mischna eine Auslegung zu geben, durch die die allgemein gefaßte Bestimmung auf besondere Fälle beschränkt wurde (אוקימתא). Insbesondere aber waren sie bemüht, die einzelnen Lehrsätze auf allgemeine Prinzipien zurückzuführen und diese Grundsätze auf andere, aus der Praxis sich ergebende oder theoretisch konstruierte Zweifelsfälle zu übertragen, die in der Mischna nicht behandelt worden waren. So entstanden neben den alten tannaitischen Halachot neue, selbständige Lehrsätze der A. (שמועתא = שמועה, in der nachtalmudischen Literatur מימרא genannt), deren Wesensgleichheit mit dem tannaitischen Traditionsstoff schon rein äußerlich darin zutage tritt, daß diese Lehrsätze der A. im Gegensatz zu der aramäisch geführten Diskussion, die das eigentliche Gerippe der babylonischen wie der palästinensischen Gemara bildet, größtenteils im hebräischen Idiom der Mischna abgefaßt sind. Die A. waren also keineswegs bloße Interpreten, die ganz von dem Traditionsmaterial, das ihnen vorlag, abhängig gewesen wären. Jedenfalls hatten sie selbst das Bewußtsein, selbständige Urheber eines Bestandteiles der offenbarten mündlichen Lehre zu sein, denn auch ihre eigenen Ausführungen sind „von dem einen Hirten (Mose) gegeben“ (Pessik. r. 3 u. ö.).

Verhältnis der A. zu Msichna u. Baraita

Allerdings hat die abschließende Fixierung der Mischna Rabbis andere verwandte halachische Sammlungen etwas in den Hintergrund gedrängt und so auch bei den A.n eine gewisse Abhängigkeit von „unserer Mischna“ (מתניתין) geschaffen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Tatsache, daß einige unter den A.n ihren Scharfsinn darin übten, alles, was die übrigen Gelehrten nur in anderen Halacha-Sammlungen fanden, aus den Lehrsätzen der Mischna abzuleiten (vgl. Taan. 21a). Auch die anderen Quellen der tannaitischen Überlieferung dienten den A.n als Gegenstand des Studiums. Aber auch hier hielten sie sich nicht sklavisch an den gegebenen Stoff, sondern verfuhren mit kritischem Sinn und großer Selbständigkeit. Infolgedessen akzeptierten sie nicht wahllos alle Baraitot, die irgendwo vorgetragen wurden, sondern erörterten und kommentierten nur diejenigen unter ihnen, die im Kollegium rezipiert worden waren (vgl. j. Erub. 19b; Scherirabrief ed. Levin p. 47), d. h. deren Anspruch, als Bestandteil der mündlichen Lehre zu gelten, unbestritten war. Im übrigen waren Art und Methode der Auslegung der tannaitischen Lehrsätze je nach der Persönlichkeit der A. und der in den einzelnen Akademien vorherrschenden Lehrweise verschieden. Im Laufe der Zeit bildeten sich zwei Grundtypen von Gelehrten heraus: 1. der Typus des guten Kenners des gesamten weitschichtigen Traditionsstoffes, סיני genannt (vgl. Sanhed. 42a; Horajot 14a; j. Bikkurim 65c), und 2. der scharfsinnige, dialektisch gewandte Gelehrte (עוקר הרים), der die Fülle des überlieferten Materials nicht in gleicher Vollkommenheit beherrschte, jenem jedoch in der kritischen Durchdringung des Lehrinhalts überlegen war und namentlich die Fähigkeit besaß, die verschiedenen Lehrsätze miteinander zu vergleichen, verborgene Schwierigkeiten oder Widersprüche aufzuspüren und sie in überraschender Weise zu lösen. Vertreter dieser verschiedenen Methoden waren z. B. R. Scheschet und R. Chisda, R. Josef und Rabba. Die Akademie von Pumbedita stand im Rufe, die Methode spitzfindiger Dialektik besonders liebevoll zu pflegen, und von den Jüngern dieses Lehrhauses sagte man spöttisch, sie verstünden es, einen Elephanten in ein Nadelöhr zu zwängen (B. Mez. 38b). Aus diesem Lehrhause gingen die „Scharfsinnigen von Pumbedita“ hervor, eine Bezeichnung, die speziell den Söhnen des Rachba, Efa und Abime, beigelegt wurde (Schebu. 28b). Zwar wurde vielfach der Typus des „Sinai“ bevorzugt, wie aber aus vielen Stellen ersichtlich ist, reichte die Kenntnis des Traditionsstoffes an sich nicht aus, um als Gelehrter zu gelten (vgl. Meg. 28b), denn dazu mußte man wenigstens ein gewisses Mindestmaß an dialektischer Gewandtheit in der Behandlung des überlieferten Stoffes besitzen.

Die beiden A.-Typen

Von welcher Art diese Gewandtheit war, ist aus vielen Stellen der talmudischen Überlieferung genau zu ersehen. Für einen in der Methode der talmudischen Dialektik Unerfahrenen war es, auch wenn er in der Tora ganz gut Bescheid wußte, oft unmöglich, den Diskussionen der Ge-

lehrten zu folgen. Gerade aus den Kreisen der A. wird uns eine Legende überliefert, wonach Mose selbst, den Gott in das künftige Lehrhaus R. Akibas versetzt hatte, von den scharfsinnigen Diskussionen der Schüler R. Akibas kein einziges Wort begreifen konnte (Men. 29b). Die Fähigkeit, den Diskussionen folgen zu können, war aber nur die erste Stufe der talmudischen Gelehrsamkeit. Die Hauptsache war, den Traditionsstoff logisch so zu bemeistern, daß man aus einer Überlieferung die gesetzmäßigen Folgerungen für andere Fälle abzuleiten verstand. Wer diese Stufe erreicht hatte, erst der durfte als vollberechtigter Gesetzeskundiger gelten (vgl. die Legende Sota 7b; B. K. 92b über die Aufnahme des Stammvaters Jehuda ins himmlische Lehrhaus). — Die geistige Tätigkeit der A. in den Akademien, deren Lehrbetrieb in erster Reihe auf die Ausbildung der dialektischen Fähigkeiten der Jünger eingestellt war, zielte letzten Endes darauf ab, halachische Schlußfolgerungen aus dem Lehrstoff zu ziehen.

Die Dialektik der A.

Wie das Studium der Halacha, pflegten die Gelehrten des amoräischen Zeitalters auch das Gebiet der Agada. Die Übungen in den Lehrhäusern auf diesem Gebiete bestanden hauptsächlich darin, mündliche Vorträge vor dem Volke zu halten, die oft sehr kunstvoll ausgestaltet waren. Es fehlte auch nicht an Versuchen, die Agada in dialektischer Art zu behandeln. So wird einmal berichtet: R. Levi hatte sechs Monate hindurch den israelitischen König Achab in seinen agadischen Vorträgen getadelt, während er in den nächsten sechs Monaten ihn stets lobte (s. j. Sanh. X 28b; vgl. dazu ψόγος καὶ ἐγκώμιον der griechischen Rhetorik). Diese Übungen haben dazu beigetragen, zur Zeit der A. eine neue hebräische Kunstprosa in Palästina wie in Babylonien zu schaffen. Die meisten A. beschäftigten sich sowohl mit der Halacha als auch mit der Agada. Es gab aber auch viele A., die entweder das eine oder das andere Gebiet bevorzugten. Die A., von denen nur (oder fast nur) agadische Aussprüche überliefert sind, pflegt man als Agadisten (רבנן דאגדתא oder בעלי אגדה) zu bezeichnen. Solche waren z. B. R. Josua b. Levi, R. Abahu, R. Alexandrai, R. Tanchuma bar Abba, R. Abba bar Kahana, R. Simlai, R. Samuel b. Nachmani, R. Levi, R. Berechja u. v. a.

Pflege der Agada

Die Beziehungen zwischen Palästina und Babylonien zur Zeit der A. waren sehr rege. Wenn auch in Babylonien die äußeren Bedingungen für die Entwicklung der Traditionswissenschaft viel günstiger lagen, so waren doch die in ärmlichen und gedrückten Verhältnissen lebenden Palästinenser der Meinung, daß sie den Babyloniern überlegen seien. In der Tat bestand eine gewisse Überlegenheit der Palästinenser hinsichtlich der umfassenden Kenntnis und sorgfältigen Aufbewahrung des Stoffes der mündlichen Lehre. Die „Babylonienfahrer" (רבנן נחותי), deren Zahl verhältnismäßig groß war (vgl. Bacher, Trad. 506 ff.) überbrachten den babylonischen Akademien die in den palästinensischen Lehrhäusern vernommenen alten Halachot. In welchem Umfange die Babylonier über die geistige Tätigkeit in Palästina orientiert und von den dortigen Gesetzeslehrern abhängig waren, kann man daraus ersehen, daß die Aussprüche R. Jochanans, des Hauptes der Akademie in Tiberias, uns meist aus babylonischen Quellen bekannt sind. Die babylonische Lehrmethode wurde, wahrscheinlich wegen ihrer auf die Spitze getriebenen Dialektik, von vielen palästinensischen A.n, ja selbst von manchen in Palästina ansässigen Gesetzeslehrern babylonischer Herkunft, abgelehnt (vgl. Sanh. 24a, Ket. 75a, Sab. 145b, Tem. 21a), wohl auch häufig verspottet. Der Ausdruck: „Man lachte darüber im Westen" (= Palästina), der oft in babylonischen Quellen in bezug auf manche Folgerungen der Babylonier (Scheb. 26a u. ö.) vorkommt, spiegelt also die üblichen Beziehungen zwischen den Gelehrten der beiden Länder wider. Freilich gab es auch in Palästina Anhänger der babylonischen Lehrweise, so den führenden A. in Palästina, R. Jochanan, der sich günstig über die Babylonier äußerte (Sab. und Sanh. ibid.), wahrscheinlich, weil er selbst die scharfsinnige Behandlung der Halacha nach Art der Babylonier vorzog (vgl. B. Mez. 84a). Die babylonischen A. ließen sich die Kritik der Gelehrten des Mutterlandes willig gefallen (vgl. Ket. 75a), denn sie achteten in den palästinensischen A.n die überlegene Kenntnis der Tradition, zumal die dortigen Lehrhäuser eine direkte Fortsetzung der tannaitischen Hochschulen waren und das Religionsgesetz selbst den Palästinensern einen Vorrang einräumte. Nur der palästinensische Patriarch war nämlich befugt, eine vollgültige Ordination zu erteilen, und auch die allmonatliche Kalenderfestsetzung bildete ein Vorrecht des obersten Gerichtshofes in Palästina mit dem Patriarchen an der Spitze. Erst seit dem 4. Jht. änderten sich die Verhältnisse in bezug auf die palästinensische geistige Hegemonie, wozu auch die Unterbindung der Lehrtätigkeit in Palästina seitens des christlichen Rom beitrug; aber auch dann noch behielten die Palästinenser auf dem Gebiete der Agada die Oberhand.

Palästinensische und babylonische A.

Aussprüche der A. sind, abgesehen von den beiden Talmuden, auch in den zahlreichen aga-

dischen Midraschim enthalten; vereinzelte Aussprüche sind uns nur aus Anführungen in den Schriftwerken der gaonäischen Zeit (Responsen der Geonim, Scheeltot) bekannt. Der j. Talmud und die Midraschim enthalten überwiegend Aussprüche der palästinensischen A., während der bab. Talmud neben den Aussprüchen der babylonischen A. auch solche der palästinensischen Gesetzeslehrer überliefert.

Die verschiedenen Gelehrtentitel

Die vom Gerichtshof des Patriarchen in Palästina ordinierten A. führten, wie zur Zeit der Tannaiten, den Titel „Rabbi". In Babylonien erhielten die von den dortigen Akademien ordinierten Gelehrten die Ehrenbezeichnung „Rab", später zuweilen auch „Mar." Die Exilarchen oder die davidischen Anwärter für das Exilarchat wurden „Mar" oder „Rabbana" betitelt. Manche A. kommen stets mit ihrem bloßen Eigennamen, ohne Gelehrtentitel, vor; andere Amoräernamen stellen eine Kontraktion des Eigennamens mit einem Gelehrtentitel dar (s. den 2. Scherirabrief, ed. Levin, S. 125ff.).

Autorität der A.; ihre soziale Stellung

Das Ansehen der Gesetzeslehrer zur Zeit der A. war sehr groß. Die Akademien galten als die höchste Instanz in allen juristischen und religiösen Fragen, und der Zustrom der Jugend nach den Akademien war auch unter den ungünstigsten materiellen Verhältnissen sehr rege. In bezug auf die äußere Stellung der A. gab es jedoch gleichfalls Unterschiede zwischen Babylonien und Palästina. In Palästina, wo die Gelehrtenklasse noch mehr als die jüd. Masse von den Römern verfolgt und drangsaliert wurde, und wo die Gesetzeslehrer unter der christlichen Herrschaft keinerlei Jurisdiktion ausüben durften, beruhte ihre Autorität auf freiwilliger Anerkennung und Unterordnung seitens des Volkes. In Babylonien hingegen besaßen die Juden ein hohes Maß politischer Selbständigkeit und in der Institution des Exilarchats eine oberste Vertretung, die im Gegensatze zu dem immer bedeutungsloser werdenden palästinensischen Patriarchat eine wirkliche Macht darstellte. Die Exilarchen, von denen manche selbst bedeutende Gelehrte waren und zu den hervorragenden A. zählten (wie Mar Ukba, Rabbana Ukba, der Enkel Rabs, u. a.), übten die Gerichtsbarkeit in Zivil- und Strafsachen über die jüd. Gemeinden aus, und die von ihnen eingesetzten Richter hatten weitgehende Befugnisse. Die A. als Führer und Richter des Volkes nahmen daher auch äußerlich eine hohe Stellung ein. Im Laufe der Zeit rief die unnachsichtige Gesetzesstrenge mancher Gelehrten im Volke eine Abneigung gegen die religiösen Oberhäupter hervor, so daß einzelne A. in ihrer Stadt recht unbeliebt waren (vgl. Sab. 153a). Ein hervorragender Gesetzeslehrer (Abbaje) meinte sogar: wenn ein Gelehrter in seiner Gemeinde beliebt sei, so spreche das nicht etwa für sein verdienstliches Wirken, sondern lasse vielmehr auf pflichtwidriges Verhalten schließen; anscheinend ermahne er seine Mitbürger nicht nachdrücklich genug zur Beobachtung des Toragesetzes (Ket 105b).

Die Lehrtätigkeit der Schuloberhäupter war, wie zur Zeit der Tannaiten (und im großen und ganzen auch in nachtalmudischer Zeit, eine rein ehrenamtliche Funktion. Ist es ja religionsgesetzlich verboten, für die Unterweisung in der mündlichen Lehre irgendein Entgelt anzunehmen (Ned. 37a; Bech. 29a; vgl. Tossaf. ibid. und Maimonides, Hilchot Talmud Tora I, 7). Manche hervorragende A. bestritten aus eigenen Mitteln (z. T. vielleicht aus der hierfür eingerichteten Almosenkasse — s. Git. 60b und Raschi z. St.) den Lebensunterhalt ihrer bedürftigen Jünger. So wird von Rab erzählt, daß 1200 Jünger täglich an seiner Tafel speisten (Ket. 106a). Ähnliches weiß der Talmud von R. Huna, Rabba, R. Josef, Abbaje, R. Pappa und R. Asche zu erzählen (ibid.). Manche A. waren wohlhabende Grundeigentümer, andere waren kleine Landwirte, die ihren Acker selbst bestellten, oder Handwerker wie R. Isaak der Schmied (Nappacha), die Schuhmacher Rab Chanina und Rab Oschaja (Pes. 113b), der Schneider Abba b. Semina (j. Sanh. III, 6), der Wäscher Abba Hoschaja aus Turia (j. B. Kam X, 10), oder Gewerbetreibende wie die reichen Bierbrauer R. Chisda und R. Pappa (Pes. 113a u. ö.), auch Händler und Hausierer wie Ilfa (Taan. 21a), R. Dime aus Nehardaa (B. Bat. 22a), R. Kahana II. (Kid. 40a) u. a. Mancher unter den führenden A.n, selbst unter den Schuloberhäuptern, war sehr bedürftig, wie R. Chija bar Abba, Rabba u. a. Jedoch scheint es, daß zeitweilig — wenigstens in Palästina — mit der Leitung des Lehrhauses materielle Vorteile verbunden waren (vgl. Sota 40a). Auch ist aus vielen Stellen des talmudischen Schrifttums zu ersehen, daß die Tora-Gelehrten zur Zeit der A. von manchen Steuern und Zwangsarbeiten befreit waren (B. Batra 8b u. ö.). Brachte ein Gelehrter seine Bodenerzeugnisse oder sonstige Waren zu Markt, so hatte er das Vorrecht, zuerst zu verkaufen, damit er einen höheren Preis erzielen konnte (B. Bat. 22a).

Für die volle Ausbildung der Jünger war es wichtig, daß sie nicht nur Kenntnisse anhäuften und die erforderliche dialektische Schulung erlangten, sondern daß sie auch eine enge persönliche Fühlung mit ihren Lehrern

pflegten. Das Verhalten der Gesetzeslehrer in allen Angelegenheiten des Alltagslebens mußte den höchsten Anforderungen des Religionsgesetzes und der religiösen Ethik entsprechen und sollte den Jüngern zeitlebens als Vorbild dienen. Welche Wichtigkeit man dem persönlichen Umgang der Gelehrtenschüler mit ihren Lehrern beimaß, ist daraus zu ersehen, daß nach den Aussprüchen mancher A. ein Torajünger, der sich Kenntnisse auf dem Gebiete der Bibel, der Mischna usw. angeeignet hat, ohne in engem persönlichen Kontakt zu den bedeutenden Gelehrten gestanden zu haben, als Unwissender gilt (Sota 22a).

Die A. und die Umwelt

Über die Beziehungen der A. zu der nichtjüdischen Umwelt besitzen wir aus nichtjüdischen Quellen nur spärliches Material. In Babylonien lebten die Juden in dem Milieu einer recht primitiven einheimischen Kultur, deren geistige Einwirkung auf die A. kaum in Betracht kommt. Anders war die Lage in Palästina, wo viele griechische Siedlungen bestanden. Die Beziehungen zwischen den Juden und den griechischen Kolonisten waren meist nicht sehr freundlich; jedoch wissen wir, daß manche A. der griechischen Sprache kundig waren (z. B. R. Abahu) und mit den griechischen Heiden und Christen polemisierten. Für die christlichen Gelehrten Palästinas waren die A., wie auch die Gelehrten der vorhergehenden Generationen, δευτερωταί, d. h. Anhänger der mündlichen Lehre, und sie bekämpften sie als solche. Der Ausdruck תנו רבנן, der zur Zeit der A. üblich war, ist den christlichen Gelehrten jenes Zeitalters vertraut; in ihren polemischen Schriften gegen das Judentum geben sie ihn griechisch durch die Worte οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν wieder (vgl. Chrysostomos bei Migne P. G. 48, p. 757). Von einem in Lod geführten Gespräch zwischen einem δευτερωτής und dem Kirchenvater Hieronymus findet sich bei diesem eine ausführliche Erzählung (Ad Habac. 2, 15 ff. bei Migne PL 25, p. 1301). Aus vielen anderen Notizen in der alten christlichen Literatur ergibt sich, daß die damaligen christlichen Gelehrten deutlich erkannt hatten, wie sehr die Idee von der gleichzeitigen Offenbarung der mündlichen und der schriftlichen Lehre die geistigen Grundlagen des Christentums untergräbt, ja dieses völlig aufhebt. Deshalb bemühten sie sich, diese Idee mit allen Mitteln, und zwar nicht nur mit Hilfe geistiger Waffen, zu bekämpfen. Der letzte politische Akt seitens des christlichen Byzanz nach dieser Richtung hin war die 146. Novelle Justinians, die darauf abzielte, jede Betätigung der Juden im Geiste der mündlichen Lehre auf dem Gebiete des Unterrichts und des Gottesdienstes zu verbieten.

Die Generationen der A.

Die einzelnen Zeitabschnitte der A.-Periode pflegt man als Generationen zu bezeichnen; dieser Begriff ist aber zeitlich nicht scharf abgegrenzt und läßt sich am besten mit der Lehrtätigkeit des jeweiligen Leiters oder der jeweiligen Leiter der bedeutenden Lehrhäuser verbinden, soweit diese Tätigkeit längere Zeit dauerte.

Die führenden A. der ersten Generation sind u. a.

a) in Palästina: die bedeutenden Schüler des R. Jehuda ha-Nassi: R. Chija, Bar Kappara, Bar Padda (Jehuda ben Pedaja), Rab (Abba b. Aibo), der dann nach Babylonien ging, Levi (später ebenfalls in Babylonien), R. Efes, Leiter des Lehrhauses in Sepphoris, sein Nachfolger R. Chanina (bar Chama), sowie R. Oschaja, Leiter des Lehrhauses in Cäsarea; ferner R. Jannai, Jehuda und Chiskija (Söhne des R. Chija) usw.

b) in Babylonien ist aus der letzten Tannaitenzeit bekannt: R. Huna der Exilarch (der noch zu Lebzeiten Rabbis starb); sein Nachfolger war R. Schila, der in Nehardaa lehrte, Abba bar Abba (Vater des Samuel), sowie sein Sohn Samuel, dann kam noch Levi (bar Sissai) aus Palästina hinzu, ferner Seere, und Karna, „der Richter der Diaspora". Später kam Rab aus Palästina und begründete ein Lehrhaus in Sura, während Samuel in Nehardaa lehrte.

In der zweiten Generation wirkten u. a.:

a) in Palästina: R. Jochanan, Leiter des Lehrhauses in Tiberias; sein Schüler-Gefährte R. Simeon b. Lakisch, sowie R. Eleasar, der erste Schüler des Lehrhauses, der kurz nach R. Jochanan, im gleichen Jahre, starb; ferner R. Josua b. Levi in Lydda; R. Simlai; Rabba bar Chana; Ulla usw.

b) in Babylonien: R. Hamnuna; R. Huna, Nachfolger Rabs im Lehrhause zu Sura; R. Adda bar Ahaba; Mar Ukba; ferner R. Jehuda (bar Ezechiel; kann schon der dritten Generation zugezählt werden), Leiter des Lehrhauses in Pumbedita; R. Nachman; R. Scheschet (zwischen der zweiten und dritten Generation) usw.

In der dritten Generation waren die führenden A. u. a.:

a) in Palästina: R. Ammi, Nachfolger des R. Jochanan im Lehrhause zu Tiberias; sein Freund R. Assi; R. Chija bar Abba und dessen Sohn Abba, sowie die Schüler R. Jochanans: R. Isaak Nappacha, R. Chanina bar Pappa, R. Seera, R. Abuha u. a., ferner R. Abba, Samuel bar Nachman, Levi, R. Alexandrai usw.

b) In Babylonien: R. Chisda, Nachfolger R. Hunas im Lehrhause zu Sura; R. Huna b. Chija

(nach Scherira Nachfolger des R. Jehuda im Lehrhause zu Pumbedita); Rabba (bar Nachmani), Leiter des Lehrhauses zu Pumbedita nach R. Huna b. Chija; R. Giddel; R. Josef (bar Chija), Nachfolger Rabbas in Pumbedita, sowie R. Sera und R. Abba, die nach Palästina gingen.

In der vierten Generation wirkten u. a.:

a) in Palästina, wo die Anzahl der A. abnahm: R. Jeremia; R. Jona und sein Sohn R. Mana, der in Sepphoris wirkte; R. Jose (bar Sebida); R. Jose bar Abin; R. Bun in Tiberias; R. Chiskija usw.

b) in Babylonien: Abaje, Schüler und Nachfolger von Rabba und R. Josef im Lehrhause in Pumbedita; Raba (bar Josef), Leiter des Lehrhauses in Machosa; sowie die aus Palästina geflüchteten Abdime und Rabin; ferner Rabba bar R. Huna, Rabba bar R. Nachman, usw.

In der fünften Generation wirkten u. a.:

a) in Palästina nur noch wenige Gelehrte, die kurze Zeit tätig waren und alle noch zur vierten Generation gezählt werden können, so R. Tanchuma bar Abba; R. Berechja; R. Nissa usw.

b) in Babylonien: R. Pappa, Gründer des Lehrhauses in Narasch; R. Huna, Sohn des R. Josua; R. Sebid; R. Sebid aus Nehardaa; R. Nachman b. Isaak, Leiter des Lehrhauses in Pumbedita; R. Chama; ferner Ammemar; Mar Sutra (die schon zur sechsten Generation gezählt werden können) u. a.

In der sechsten Generation:

R. Aschi, der mit der Redaktion des Talmud begann; Rabina; Raframm; Mar Sutra usw.

In der siebenten Generation wirkten u. a.:

Mar bar R. Aschi (Tabjomi); Mar bar Rabina; Acha aus Difta; Maremar (Rab Jemar), Idi bar Rabin, R. Abahu, Vater des R. Samuel, Rab Gebiha aus Ketil, Leiter des Lehrhauses in Pumbedita usw.

Zu der achten Generation können gezählt werden:

Rabina II. (bar Huna), R. Achai bar R. Huna, R. Jose, Rabba de-min Rob, die schon zu den Saboräern zählten.

In jeder dieser Generationen werden auch viele andere Amoräer häufig oder weniger häufig erwähnt, ein großer Teil nur selten oder ein einziges Mal. Es ist auch anzunehmen, daß es A. gegeben hat, deren Aussprüche sich nicht erhalten haben.

Zahl der A.

Die Zahl der in den Talmuden und Midraschim erwähnten A. läßt sich nicht genau feststellen, da sehr häufig in den Texten Schreibfehler und Verwechslungen vorkommen, so daß es sich manchmal bei ähnlichen Namen um ein und denselben A. handelt, oder es taucht ein äußerlich neuer Name auf, der nur durch Verstümmelung eines bekannten Namens entstanden ist. Sehr verbreitet sind Fehler, die durch falsche Lesung von Abbreviaturen hervorgerufen sind. So z. B. ist sehr oft בר' (=ברבי) בר (Sohn des R.) verwechselt mit בשם רבי = (im Namen des R.). Sehr häufig ist auch die Verwechslung zwischen zwei Namen, die mit gleichen Buchstaben anfangen, wenn sie in einem Ms. oder Druck in Abbreviatur vorkommen, z. B. רבי יוחנן = ר"י oder רבי יונה; ר"ש = רבי שמעון oder רבי שמואל.

Verzeichnis der A.

Es folgt hier ein Verzeichnis aller Amoräernamen, die in den Talmuden und den Midraschim vorkommen. Bei jedem dieser Namen ist, soweit sich dies aus dem Text ermitteln läßt, das Land (P. = Palästina, oder B. = Babylonien) sowie die Generation, in der der betr. A. hauptsächlich gewirkt hat, angegeben. Bei Beurteilung der Frage, ob ein in den Texten erwähnter Name als A. zu gelten hat, ist für das Verzeichnis entweder der Gelehrtentitel (Rabbi oder Rab), der dem Namen vorausgeht, maßgebend gewesen, oder der Umstand, daß von ihm ein Ausspruch überliefert ist. Neben jedem angeführten A. ist eine Quelle als Beleg beigefügt. Wo viele Belegstellen vorlagen, ist immer entweder eine Hauptstelle gewählt worden (aus der sich z. B. Generation, Land oder Bedeutung des betreffenden A. ergibt) oder die Stelle, wo der betreffende Name im jerusalemischen oder babylonischen Talmud oder in einem Midrasch zum erstenmal erwähnt wird. Bei der Auswahl der Belegstellen hatte der babylonische Talmud dem jerusalemischen gegenüber den Vorrang; ebenso letzterer gegenüber einem Midrasch; unter den Midraschim selbst wurden zunächst Midrasch Rabba, dann Tanchuma und dann erst die übrigen Midraschim berücksichtigt. Die Anführung von Stellen, wo der Name des A. zweifelhaft ist oder in verschiedenen Varianten vorkommt, wurde möglichst vermieden. Amoräernamen, bei denen die LA der Belegstelle nicht sicher ist, wurden aufgenommen und mit einer entsprechenden Bemerkung versehen; meist ist dabei nach Möglichkeit eine Parallelstelle, in der der Name anders lautet, angeführt. Verwiesen oder Bezug genommen wird nur von einem zweifelhaften auf einen sicher belegten Namen; dagegen wurde bei einem sicher belegten A. nicht auch noch auf jede Stelle hingewiesen, wo die Identität der Person fraglich ist. Der Titel Rab oder Rabbi ist bei jedem Namen vorausgesetzt. Diejenigen A., die keinen dieser Titel tragen, sind durch ein Sternchen gekennzeichnet. Sternchen, ferner Bezeichnungen der Generation und des Landes, die in Klammern gesetzt sind, bedeuten, daß die betr. Angabe zweifelhaft ist.

M. G.

VERZEICHNIS DER AMORÄER

Aaron (B. Kam. 109b) *B.* 6.
Ab Mari s. u. Abba Mari.
Abahu s. a. u. Abuh.
Abahu
1. (Ber. 6b; Sota 40a) *P.* 3;
2. (Pes. 51a, nach DS u. Ju.) *B.* 2–3;
3. (B. Kam. 117b) *B.* 6.
Abahu bar Acha (Midr. Tehil. 107, 4; in ed. Buber: Abba b. Kahana) viell. id. mit Abba b. Acha *P.* 1.
Abahu bar Chanina (Tanch. Wajjeze 3, dafür Midr. Tehil. 91, 4: Chanina be-R. Abahu).
Abahu bar Kahana (Men. 95b).
Abahu bar Naggare (j. Pea V, 19a; viell. gehört „bar Naggare" nicht zum Eigennamen) *P.* 3–4.
Abahu bar Seera (Midr. Tehil. ed. Buber, 90, 12; and. Ed. nur: Abahu) viell. anstatt Ahaba, Sohn des R. Sera.
Abahu bar Sutrate (Ber. 12b) (3).
Abaje s. u. Abbaje.
Abba s. a. u. Raba; Rabba.
Abba
1. (Seder Tannaim we-Amoraim, nach Sefer ha-Keritut, Jemot Olam, II) *B.* 1;
2. (Men. 88b) *P.* 1;
3. (Beza 38a; Ket. 21b) *B.*-*P.* 2–3;
4. (Ber. 9a; j. Sab. XIV, 14c) *P.* 4;
5. (Ber. 39b) *P.* 5.
*Abba bar Abahu (j. B. Kam. I, 2b; nach Mischp. Sof. ist Abba b. Abba, Vater des Samuel gemeint).
Abba, Vater des Abba (bar) Mari (j. Ber. IX, 14a; j. Pea I, 15d) *P.* 4.
Abba bar Abba bar Memel (j. Pea VIII, 21a; viell. ist das zweite „Abba bar" überflüssig) *P.* 3.
*Abba bar Abba (Vater des Samuel) (Ber. 18b) *B.* 1.
Abba bar Abime s. Adda bar Abime.
Abba bar Abin (j. Ter. I, 40d) *P.* 4–5.
Abba bar Abina, Bina, Buna (Sab. 60b) viell. id. m. Abba b. Mina; (*B.*) 2.
Abba bar Acha (j. Ber. I, 3d; b. Ber. 25b, nach DS) *P.*-*B.* 1.
Abba bar Adda (j. Git. IV, 46a) *P.* 4.
Abba bar R. Adda (Sab. 130a; DS: Rabin b. Adda) vgl. Abba b. Adda; 3.
Abba ha-Admoni (= der Rotfarbige) (Tanch. Buber, Bereschit 7, dafür j. Ber. IX, 13b: Isaak) viell. id. m. Abba Semoka, Semokid *P.* 3.
Abba bar Aibo
1. s. Rab;
2. (Ex. r. 42, 3) viell. id. m. Rabba bar Aibo.
Abba aus Akko (Ket. 22a; Sota 40a) *P.* 3.
Abba bar Ammi (Gen. r. 5, 1) *P.* 3.
*Abba Anatoli (j. Demai V, 24d) wohl kein Amoräer *P.* 2.
*Abba Aricha (Chul. 137b) s. Rab *B.* 1.
*Abba bar Benjamin (j. Schebi. VI, 36d) viell. id. m. Abba b. Minjome; viell. kein Amoräer *P.* 3.
*Abba, Sohn des R. Benjamin (Minjamin, Minjomin, Minjome) bar Chija (Jeb. 122b; R. H. 35a, dafür in j. Ber. V, 9d: Abbaje be-R. Benjamin) viell. id. m. Abba bar Benjamin *B.* 3.
*Abba Beraa (Sohn des R. Elieser ben Jakob) (Men. 93b; nach DS nur: Abba Beraa, demnach Amoräer; nach uns. LA Tannaite).
Abba, Sohn des R. Bibe (Jalk. Lev. 64, dafür Lev. r. 29, 10: Abba, Sohn des R. Pappe).
Abba bar Bina s. u. Abba b. Abina.
Abba bar Bisna (j. B. Kam. V, 5a) *P.* 4.
Abba bar Buna s. Abba b. Abina.
Abba aus Cäsarea (Taan. 15b; Alfassi u. DS: Adda aus Cäsarea; R. Ascher: Sera aus Cäsarea) *P.* 3.
Abba ha-Chadjasa (manche Drucke: Abba Hitdewisa, s. d.).
*Abba Chalifa Keruja (B. Bat. 123a) vgl. Abba b. Chilfai b. Kiraja (*P.*) 3.
Abba bar Cham s. Abba b. Chanan.
*Abba bar Chama (Ab. Sar. 31a; DS: Abba b. Chanan, wie ibid. 60b in uns. Ed.) *B.* 2.
Abba bar Chana (j. Ber. VIII, 12c) id. m. Rabba b. Chana.
Abba bar bar Chana (j. Ber. II, 4b) id. m. Rabba bar bar Chana.
*Abba bar Chanan (Ab. Sar. 60b; DS: Abba b. Ham; Ju.: Abba b. Cham) viell. id. m. Raba b. R. Chanan; s. a. Abba b. Chama; Abba b. R. Chisda *B.* 2.
Abba, Sohn des R. Chanan b. Raba s. Abba b. R. Chisda; vgl. Abba b. Chanan.
Abba bar Chanina, Chinena (j. Erub. VIII, 25a; Ber. 30a, nach DS; uns. Ed.: Huna b. Chinena *P.* 2.
Abba Chassida (= der Fromme) (j. Ned. VIII, 40d) *P.* 4.
*Abba bar Chija (j. Kil. II, 27c) viell. id. m. Rabba b. Chija Ketosfaa.
Abba, Sohn des R. Chija bar Abba (Ber. 5a) *P.* 3.
Abba bar Chija bar Aschi (j. Sab. VII, 10b, viell. fehlerhaft für Abba im Namen des R. Chija b. Aschi).
*Abba bar Chilfai bar Kirai, Kiraja (j. Maas. Sch. IV, 54d) scheint Tannaite; vgl. Abba Chalifa Keruja.
Abba bar Chinena s. Abba b. Chanina.
Abba bar R. Chisda (Ab. Sar. 49b; DS: Abba, Sohn des R. Chanan b. Raba).
Abba be-R. Chona (j. Sab. XI, 12d) s. Abba b. R. Huna; Rabba b. R. Huna.
Abba bar Elischa s. Abba b. Eljaschib.
Abba bar Eljaschib (Gen. r. 80, 6; and. LA: Abba b. Elischa) (nach Ju. *P.* 5).
Abba aus Haifa (Sab. 45b) *P.* 3.
Abba bar Ham s. Abba b. Chanan.
Abba bar Hamnuna (j. Git. VIII, 49c) (*B.*) 2.
Abba Hitdewisa (ha-Chadjasa) (j. Schek. VI, 1 nach bab. Ed., offenbar Korruptel; and. Edd. 49d: Judan Antunderaja).
*Abba Hoschaja (Oschaja) aus Tirja s. Hoschaja aus Tirja.
Abba bar Hoschaja aus Tirja (Pessik. R. K. 160b, so auch Jalk. Cant. 994; in Lev. r. 30, 1 ebenso Cant. r. 8,7: Hoschaja [Oschaja] aus Tirja) id. m. Abba Hoschaja aus Tirja.
Abba bar R. Huna (be-R. Chona) (j. Ter. I, 40d) s. Rabba b. R. Huna.
Abba Huna ha-Kohen be-R. Abin (Num. r. 3, 5) wohl id. m. Huna ha-Kohen bar Abin *P.* 4.
Abba bar Ilai (j. R. H. IV, 59c) s. a. Raba, Sohn des R. Ilai *B.* 2.
Abba bar R. Isaak (Men. 110a) s. a. Rabba bar R. Isaak (*B.*) 3.
Abba aus Jaffa (Meg. 16b, nach Alfassi; uns. Ed.: Adda aus Jaffa).
Abba be-R. Jakob (Git 59a; B. Mez. 38b) *P.* 3.
Abba bar Jakob bar Idi (j. Ter. III, 42a viell. fehlerhaft) (*P.* 3).
Abba aus Jamme (R. H. 35a, nach Aruch s. v. יבי; nach Raschi gehört „aus Jamme" nicht zum Namen).
Abba bar Jehuda (j. Erub. VI, 23d, offenbar korrump. aus: Abba im Namen des R. Jehuda.
Abba, Bruder des R. Jehuda bar Sabde (Jeb. 38b) viell. id. m. Abba b. Sabda.
Abba bar Jemina (Gen. r. 60, 10 korrump. aus Abba b. Sebina).
Abba bar Jeremia (Nid. 11b) s. a. Rabba b. Jeremia *B.* 2.
(*)Abba, Vater des R. Jeremia b. Abba (Sab. 56b) (*B.*) 1.
Abba bar Jessa (j. Sanh. IV, 22b, fehlerhaft für: Abba und R. Jessa).
Abba bar Josef
1. (Jalk. Sam. 77; manche Drucke: Abba b. R. Jossa, dafür Midr. Sam. 1, 7: Abba b. Madja; Ju.: Abba b. Marja; Kimchi zu 1. Sam. 1, 3: Ilai (3);
2. (j. Beza I, 60b) id. m. Raba *B.* 4.
Abba, Sohn des R. Josef bar Raba (Chul. 141a) *B.* 5.
Abba bar R. Jossa s. Abba b. Josef.
Abba, Brudersohn des R. Josse (j. Schek. II, 46d, nach SD; uns. Ed.: Abba Mari, Bruder des R. Josse).
*Abba Josse ben Abba (Seb. 97a; DS: Abba Josse ben Dostai, also der Tannaite) s. Josse b. Abba.
*Abba Josse ben Bissa s. Josef b. Dossai.
*Abba Josse ben Kisrai s. Josse b. Kisrai, Abba.
*Abba Josse ha-Torati (Gen. r. 34, 12, dafür Midr. Tehil. 103, 14: Abba Josse b. Dossai, also der Tannaite).
*Abba Judan (Gen. r. 10, 9) id. m. Abdan.
Abba bar Judan (Gen. r. 23, 6) *P.* 4–5.
Abba bar Kahana (Ber. 3b) *P.* 3.
Abba bar Kahana bar Judan (Cant. r. 7, 18, dafür Jalk. Ps. 717: Abba bar Judan).
*Abba bar Kappara (Koh. r. 1, 4; in Ned. 50b u. sonst nur: Bar Kappara) id. m. Bar Kappara *P.* 1.
Abba Kartignaa (= aus Karthago?) (j. Ber. IV, 8a) *P.* 3.
*Abba Kaschischa (= der Ältere) (Ju. aus Sanh. 7a; uns. Ed.: *Abbaje Kaschischa).
Abba Kefa (j. Suk. III, 54a, als Name jedoch unsicher) *P.* 3.
Abba ha-Kohen (R. H. 15b) *P.* (3).
Abba bar Kohen (j. Pea. VI, 20c) *P.* 4.
*Abba Kohen Bardela, Bardelaja (B. Mez. 10a–b) s. Abba Kohen bar Delaja.
*Abba Kohen bar Delaja, Bardelaja, Bardela (j. Pea IV, 18a) zählt noch zu den Tannaiten *P.* 1.
Abba ha-Kohen be-R. Eleaser (Gen. r. 80, 3, dafür ibid. 76, 9: Abba ha-Kohen Bardela) *P.* 1.
Abba ha-Kohen bar Pappa (Num. r. 15, 13) vgl. Abba b. Pappa *P.* 4.
Abba bar Kumi s. Abba b. Mime.
*Abba bar Kuraja (Gen. r. 19, 3) viell. id. m. Abba Chalifa Keruja; vgl Rabba b. Kirja.
Abba bar Lema (Lima) s. Rabba b. Lema.
Abba bar Levi (Ket. 57b).
Abba bar Lima, s. Rabba b. Lema.
Abba bar Madja s. Abba b. Josef.
*Abba Mar bar R. Aschi (Sota 38b) viell. id. m. Mar bar R. Aschi *B.* 7.
*Abba Mar, Sohn des R. Pappa (Ber. 45b) vgl. Abba, Sohn des R. Pappe *B.* 5.
Abba Mari (Ab mari, Abmari) (j. Ber. I, 3b) *P.* 5.
Abba Mari Bablaa (= der Babylonier) (j. Meg. II, 73b).
Abba Mari Bazlaa (Midr. Sam. 13, 9; alte Drucke: Abba Mari Bablaa; dafür j. Ber. VII, 11b: Ab Mari, Bruder des R. Josse).
*Abba Mari der Exilarch (Nid. 67b) viell. kein Amoräer *B.* 5.
Abba Mari (Abmari), Bruder des R. Josse (j. Ter. VIII, 46b) *P.* 4.
Abba bar Marja s. Abba b. Josef.
Abba bar Marta (Beza 22a) viell. id. m. Abba b. Marta od. Abba b. Minjome *B.* 4.
*Abba bar Marta oder Abba bar Minjome (Sab. 121b) viell. id. m. Abba b. Benjamin; Abba b. Minjome *B.* 4.
Abba bar Memel (Beza 13b) id. m. Rabba b. Memel *P.* 3.
Abba Meromnaja (Num. r. 22, 7; in Tanch. Mattot 6: Abba Sangurja, and. LA: Abba Sargonja; in Tanch. Buber nur: Abba, ebenso Jalk. Num. 786 u. Ps. 812; in Jalk. Sam. 85: Abin) s. Abba Serungaja.
Abba bar Mime (Cant. r. 1, 52; and. Ed.: Abba bar Kumi).
Abba bar Mina (j. B. Mez. I, 7d) s. Abba b. Abina. 2.
Abba, Sohn des Minjamin (Minjomin, Minjome) bar Chija s. Abba, Sohn des R. Benjamin b. Chija.
Abba bar Minjome
*1. (Git. 29b) s. Abba b. Benjamin *P.* 3;
2. (Jalk. Prov. 953, dafür Midr. Prov. 15: Abin) viell. id. m. 1.; *P.* 3.
Abba bar R. Nachman (j. Orla II, 62a) id. m. Rabba b. R. Nachman.
Abba bar Nathan (j. Nas. VII, 56c) viell. id. m. Rabba b. Nathan (*B.*-)*P.* 3.
Abba bar Pappa (Erub. 63b) vgl. Abba ha-Kohen b. Pappa; Abba Mar, Sohn des R. Pappa *P.* 3.

Abba, Sohn des R. Pappe (j. Ber. II, 4d) s. a. Abba b. Pappa *P.* 4.
Abba, Vater (Bruder) des Rab, des Sohnes des R. Mescharscheja (Erub. 24a, offenbar korrump.; Ju. u. DS: Rab, Vater des R. Mescharscheja, des Sohnes des Rab) *B.* 5.
Abba me-Romanja s. Abba Meromanja.
Abba bar Sabda (Ber. 11a) s. Abba, Bruder d. R. Jehuda b. Sabde *P.*-*B.* 2–3.
Abba Sadrungaja (Num. r. 14, 12) s. Abba Serungaja.
Abba Salla Rabba (= der Große) (Ket. 111a; Ju.: Acha Salla Rabba) s. Schila, Enkel des R. Acha (3).
Abba bar Samuel (B. Bat. 15b) s. Rabba bar Samuel *B.* 3.
Abba, Großvater des Samuel (nach Mordechai zu Pes. 103a).
Abba Sangurja s. Abba Meromnaja.
Abba Sargonja s. Abba Meromnaja.
***Abba Saul** (Nid. 38a) *P.* 1.
***Abba Saul b. Imma Mirjam** (Ket. 87a, nach einer Version Amoräer) *P.* 1.
***Abba Saul Bar-Nasch oder Bar-Remesch** (Nid. 25b) viell. Tannaite (*P.* 1).
Abba bar Schila (Git. 26b) s. Rabba bar Schila *B.* 3.
Abba bar Schumne (Erub. 64a; DS: Rabba, Raba bar Schime, Schimne, Schamne) *B.* 5.
Abba bar Sebina, Semina, Simna, Jemina (j. Demai I, 21d) id. m. Raba bar Simona *P.* 4.
Abba bar Seera (Deut. r. 4, 4) wohl anst.: Ahaba b. Sera *P.* 4.
Abba bar Semina (j. Schek. V, 48d) s. Abba b. Sebina.
***Abba Semoka** (= der Rotfarbige) (j. Ber. IX, 13a) wahrsch. id. m. Abba Semokid; s. Abba ha-Admoni (*P.* 3).
***Abba Semokid** (Num. r. 3, 5) s. Abba Semoka.
Abba Serungaja (j. Suk. IV, 54c) wahrsch. id. m. Abba Sadrungaja, viell. auch m. Abba Sangurja, Meromnaja; viell. auch m. Biba Sangurja, Marganja (Marnagja?) u. m. Abba Serungela.
Abba Serungela (Pessik r. zu ביום השמיני) s. Abba Serungaja.
***Abba aus Sidon** (Koh. r. 7, 3) *P.* (3, 4).
***Abba Sime** (j. Jeb. XVI, 15d) viell. kein Amoräer *P.* 1.
***Abba, Vater des R. Simlai** (R. H. 20b) *B.*-*P.* 1.
Abba bar Simna, Semina (j. Ber. VI, 10b) s. Abba b. Sebina.
Abba bar Sissai (Jalk. Jer. 306, dafür Gen. r. 4, 3: Chanina b. R. Issai; Ex. r. 3, 7: Aneniel b. Sasson; Jalk. Hiob 923: Rabina b. Sissai).
***Abba Suraa** (= aus Sura), **Schwiegervater des R. Pappa** (Ket. 52b) viell. kein Amoräer *B.* 5.
Abba Sute (Men. 15b) id. m. Rabba Sute *B.* 6.
Abba bar Sutra (B. Bat. 24b) id. m. Rabba b. Sutra *P.* 2.
Abba bar Tablai (j. Ab. Sar. I, 39b) 2.
Abba bar Tachlifa (Erub. 63a, wahrsch. für: Acha b. Tachlifa) s. a. Raba bar Tachlifa (*B.* 4).
***Abba Tanchuma** (Midr. Tehil. 1, 20) id. m. Tanchuma.
***Abba Ummana** (Taan. 21b) wahrsch. kein Amoräer *B.* 4.
Abba Urjan aus Saidan (Sidon) (Esth. r., Einl.) viell. Tannaite.
Abbahu s. u. Abahu.
(*)Abbaja, Abbaje (j. Ter. V, 43c; j. R. H. I, 57c) *P.* 2.
***Abbaje** (Ber. 5a; Hor. 14a); auch Nachmani genannt.
***Abbaje, Sohn des R. Abahu** (Kid. 19a) viell. id. m. Abime, Sohn d. R. Abahu *P.* 3.
***Abbaje bar Abba** (Jeb. 36a) fehlerhaft für Abbaje b. Abin.
***Abbaje bar Abin** (Ber. 29b) *B.* 4.
***Abbaje be-R. Benjamin** s. Abba, Sohn des R. Benjamin (Minjamin) bar Chija.
***Abbaje bar Huna** (Seb. 62b, wahrsch. fehlerhaft für Abin b. Huna) *B.* 3.
***Abbaje Kaschischa** (= der Ältere) (Sab. 56a) (B.).
***Abdan, Abidan, Abba Judan** (Jeb. 105b) *P.* 1.
Abdima, -me; and. Formen: **Abduma, -me, Abudime, Abudma-, me**, s. a. u. Dime.
Abdime, -ma (j. Ter. I, 40b) wird manchmal verwechselt m. Abba Mari *P.* 5 (nach Frankel: 2).
Abdime (Dime) bar Chama (bar Chassa) (Sab. 88a Ab. Sar. 2b; derselbe in Erub. 55a: *Abdime b. Chama bar Dossa, in Seb. 118a: Abdime bar Chassa) (2).
Abdime bar Chassa s. Abdime b Chama.
Abdime (Dime) aus Haifa (Kid. 33b) *P.* 2.
Abdime bar Hamdure (Suk. 20a) viell. id. m. Bar Hamdure (2).
Abdime, Bruder des R. Josse (j. Ber. V, 9b) *P.* 4.
Abdime Milcha (j. Suk. II, 53a) *P.* 3.
Abdime bar Nechunja (Midr. Tehil. 103,1).
Abdime aus Sepphoris (j. Ber. IV, 8a) *P.* 5.
Abdime bar Tanchum (j. Mo. Kat. III, 83d) *P.*
Abdime bar Tobi (j. Mo. Kat. III, 82d) *P.* (4).
Abdime Sohn der Tochter des R. Tobi (j. Sanh. VI, 23c) vgl. Abdime b. Tobi *P.* (3).
Abdimos (j. Ket. XI, 34b) *P.* 4.
Abduma, -me s. Abdima, -me.
Abduma, -e Nachota (= der Babylonienfahrer) (j. Erub. I, 19b) s. Dime.
***Abibe Sanwataa** (Sab. 17a, alte Drucke für: Abime Sanwataa).
***Abidan** (Ber. 27b) s. Abdan.
Abija (Hyman aus Tanch.).
***Abime** (Sukka 16b) *B.* 2.
***Abime, Sohn des R. Abahu** (Sab. 119b) *P.* 3.
***Abime de-min Chabraja** (= aus dem Orte Chabraja, nach Tossaf. Chul. 12b) (Gen. r. 13, 18) viell. kein Amoräer *P.* 3.
***Abime aus Be-Chosaa** (Chul. 68b) *B.* (3).
***Abime aus Hagronja** (Ket. 109b) *B.* 5.
***Abime Nawtaa, Notaa** (Ab. Sar. 36b; in Sab. 17b: Abime Sanwataa) *B.* 2.
(*)Abime bar Pappe (Ket. 43b; j. Ket. IV, 29b; derselbe ibid. 28b: R. Immi bar Pappe) *B.* 2–3.
***Abime, Sohn des Rachba aus Pumbedita** (Sanh. 17b) *B.* 4.
***Abime Sanwetaa** s. Abime Nawtaa, Notaa.
Abime bar Tobi (j. Nas. IX, 57c) *P.* 3.
Abin, andere Formen: Abun, Bun; s. a. u. Rabin.
Abin
1. (Sab. 5a) *P.* 3;
2. (j. Schek, IV, 48c) *P.* 4;
3. s. Bun

Abin (Sohn des R. Abin) (Gen. r. 58, 2; nach Koh. r. 1, 10 war er Sohn des R. Hamnuna).
Abin Abiw (= Vater des . . .) (Tanch. Tasria, 6; in ed. Buber, 8: Abin ha-Levi; and LA: Abin, Vater des R. Abin ha-Levi) *P.* (3, 4).
Abin bar R. Acha (Pes. 34a; viell. fehlerhaft für Abin b. R. Adda) (*B.* 3).
Abin (Rabin) bar R. Adda (Ber. 6a) *B.* 3.
Abin bar Benjamin (Lev. r. 10, 5) *P.* 4.
Abin bar Bisna (j. Jeb. I, 2d) *P.* 3.
Abin bar Chanin (Midr. Sam. 17, 4; in Pessik. R. K. 40b ebenso Cant. r. 2, 14: Abin im Namen des R. Chanin; in Jalk. Ps. 795: Reuben; in Jalk. Ex. 362: Chanina).
Abin (Bun) bar Chija (Tem. 20b) *P.* 3.
Abin bar Chija, Sohn des R. Simeon (j. Nas. IV, 54b; in manchen Drucken nur: Abin bar Chija).
Abin bar Chinena s. Rabin b. Chinena.
***Abin bar (R.) Chisda, Chisdai** (Gen. r. 11, 2; Sab. 147b, nach LA. des Alfassi) s. a. Rabin bar R. Chisda (*P.* 3).
Abin bar R. Eleasar (j. Sanh. II, 20b; in Num. r. 4,21, Ende: Abin im Namen des R. Eleasar).
***Abin bar Huna** (Sab. 66b) s. a. Abbaje b. Huna *B.* 3.
***Abin bar Jehuda** (Pessik. R. K. 11a).
Abin bar Kahana (Tem. 20b) *P.* 3.
Abin bar Kohen (j. Maas. Sch. IV, 55b) *P.* 4.
Abin ha-Levi (Ber. 64a) viell. id. m. Abin ha-Levi Beribbi *P.* (3).
Abin ha-Levi Beribbi (Tanch. Buber, Wajjera 46) s. Abin ha-Levi.
Abin ha-Levi bar Chama (Tanch. Buber, Wajjescheb 15; in Gen. r. 86, 4: Levi).
Abin ha-Levi be-R. Josef (Num. r. 14, 10; Josef gehört wahrsch. nicht zum Namen; in Tanch. Nasso, 30 nur: Abin ha-Levi).
Abin bar R. Nachman s. Rabin bar R. Nachman.
Abin isch Nachum (Jalk. Ex. 191; in Pessik. R. K. 50a: Nachum im Namen des R. Simai) scheint korrump.
Abin Naggara (= der Zimmermann) (Sab. 23b) *B.* 2.
***Abin de-min Neschikja** (Sab. 121a) *B.* 2.
Abin bar Samuel s. Rabin bar Samuel.
Abin (Rabin) bar Schabba (Chul. 86a) 4.
***Abin aus Sepphoris** (Sab. 29b) *P.* 3.
Abin Sutrate (Ju. für Abahu bar Sutrate, in Ber. 12b).
Abin, Sohn des R. Tanchum bar Terifon (j. Bik. II, 64c) (*P.*)
Abina, and. Formen: Bina, Buna, s. a. u. Rabina.
Abina (*Rabina) (Sab. 137b; Bech. 15b) *B.* 3.
Abina Safra (= der Schreiber) (Soferim 12, 4; in j. Meg. III, 74b: Bar Abuna Safra) (P.).
Abina bar Sechora (j. Pes. X, 34d) *P.*
Abina (Buna) bar Seera (j. Schebi. IV, 35a) *P.*
***Abitol Safra** (= der Schreiber) (Mo. Kat. 18a) *B.* 2 (nach and. LA 5).
Abmachis (j. Sanh. III, 21d) *P.* 3.
Abmari (j. Demai II, 22c) s. Abba Mari.
Abmari, Bruder des R. Josse (j. Ber. VII, 11b) s. Abba Mari, Bruder d. R. Josse.
***Abram Chosaa** (Git. 50a) *B.* (3).
Abtoles (Men. 53a) *P.* (1).
***Abubram** (Chul. 38a; Ju. liest: Abuchram; nach Raschi id. m. Abuh de-Bar-Abubram) *B.* 5.
Abudime s. u. Abdima, -me.
Abudma, -me s. u. Abdima, -me.
Abuh s. a. u. Abahu.
***Abuh bar Geniba** (B. Bat. 139a) *B.* 4.
***Abuh bar Ihi** (Nas. 24b) s. Aibut, Ebut b. Ihi *B.* 2.
Abun s. u. Abin, Bun, Rabin.
Abuna s. u. Abina.
Acha s. a. u. Achai.
Acha
1. (Ber. 47a, viell. ist der Tannaite gemeint; DS: Rab) *B.* 2;
2. (Sanh. 20b; DS: R. Josef) *B.* 4;
3. (Suk. 55a) *P.* 4;
4. (Pes. 74b) nach Ju. id. m. Acha, Sohn des Raba *B.* 6.

Acha bar Abba
1. (Sab. 113b; R. Ascher: Chija b. Abba) *P.* 3;
2. (Seb. 4b; DS: Adda b. Abba) *B.* 4;
3. (Men. 5b; DS: Acha b. Raba) *B.* 6.

Acha bar Abba bar Acha (Ber. 25b; DS: Abba bar Acha) *P.* 2.
***Acha, Bruder des Abba, des Vaters des R. Jeremia** (Sab. 56b) viell. kein Amoräer *B.* 1.
Acha bar R. Abba bar Memel (j. Sab. VI, 8c; ed. Venedig: R. Acha im Namen des R. Abba b. Memel).
Acha bar Abbaje (Sab. 4a) *B.* 5–6.
Acha bar Abin bar Benjamin (Cant. r. 8, 4; in Lev. 10,5 Acha und Abin b. Benjamin) *P.* (3–4).
Acha, Sohn des R. Acha (Sab. 101a; DS: Acha, Sohn des Raba).
Acha bar Achusa (Ju. S. 109).
Acha bar Adda
1. (Ber. 29b) *B.* 2;
2. (Kid. 30a); viell. id. m. 1; *P.*-*B.* 3;
3. (Suk. 26a) viell. id. m. 2; *B.* 4.

Acha bar Ahaba (Achwa) (Joma 44b; j. Schebu. I, 32c) wahrsch. fehlerhaft für Adda bar Ahaba.
Acha ben Alexandrai (Jalk. Koh. 966).

Acha, Sohn des R. Ammi (Joma 84a, dafür Ab. Sar. 28a: Acha, Sohn des Raba; Seb. 61b, dafür DS: Achdeboi b. Ammi).
Acha Aricha (Men. 35b) viell. id. m. Acha Aricha oder Acha b. Pappa *B.* 3.
Acha Aricha oder Acha bar Pappa (Sab. 111a) *P.* 3.
Acha be-R. Asa (Tem. 21a, nach Ju.; unsere Ed.: Rab be-R. Asa).
Acha bar (Sohn des) R. Aschi (Chul. 97b, dafür Scheeltot, 24: Acha, Sohn des Rab; Alfassi und R. Ascher nur: Acha; Seb. 91a, dafür DS: Acha, Sohn des Raba) *B.* 6.
Acha bar Awira
1.: (R. H. 35a) viell. id. m. Acha b. R. Awja; Acha b. R. Awwa *P.* 3;
2. (Bez. 44a; DS liest jedoch: Acha b. Awja) *B.* 6.
Acha bar R. Awja (Pes. 33b) scheint id. m. Acha b. Awja u. m. Acha b. Awira 1; *P.-B.* 3.
Acha bar R. Awwa (Chul. 50b) s. Acha b. Awira 1.
Acha Bardela (Suk. 26a) *B.* 2.
Acha bar Bibe Mar (Jeb. 8a) *B.* 5.
Acha bar Bisna (Ber. 3b; DS: Chana b. Bisna) 3.
Acha bar Chana (Erub. 68b; DS: Rabba bar bar Chana) *B.* 3.
Acha bar bar Chana (Ab. Sar. 38b) *P.* 3.
Acha bar Chanina (Ber. 5a) *P.* 3.
Acha aus Be-Chatim s. Acha aus Be-Chosaa.
Acha, Sohn des R. Chija (Ned. 10b) *B.* 6.
Acha, Sohn des R. Chija bar Abba (Ber. 14a; DS: Abba, Sohn des R. Chija b. Abba) *P.* 3.
Acha aus Be-Chosaa (Git. 7a; Scherirabrief: Acha aus Be-Chatim) Saboräer.
Acha aus Difte (Ber. 45b) *B.* 6–7.
Acha bar Eljaschub (Lev. r. 35, 4).
Acha ha-Gadol (= der Große) (Num. r. 16, 3) viell. id. m. Acha Roba.
Acha bar Gammada (Jalk. Prov. 932; in Meg. 31b u. j. Meg. III, 74b: Chija b. Gammada) *P.* 2.
Acha Gelilaa (= der Galiläer) (Ab. Sar. 3b, nach En Jakob und DS; uns. Ed. nur: Acha; in Jalk. Jes. 451: Acha Migdalaa) *B.* 5.
Acha bar (R.) Huna (Ber. 23a; Ned. 90a) *B.* 3.
Acha aus Huzal (Beza 32b) *B.* 6.
Acha, Sohn des R. Ika (Sab. 6a) *B.* 5.
Acha bar Ila (אילא, עילא) (j. Erub. III, 20d; Gen. r. 94, 2) s. Acha b. Ulla.
Acha bar Isaak (j. Sab. III, 6a) *P.* 3.
Acha, Sohn des R. Iwja (Erub. 48b) *B.* 6.
Acha bar Jakob (Ber. 13b) *B.* 3.
Acha, Sohn des R. Jeba (Nid. 61b) *B.* 6.
Acha bar Josef (Sab. 140a) *B.* 3.
Acha, Sohn des R. Josef (B. Mez. 77b) *B.* 6.
Acha Karchinaa (Ber. 33a) (*P.*) 3.
Acha Kartignaa (= aus Karthago?) (B. Kam. 114b) *P.* (3).
Acha bar R. Ketina (Seb. 53a).
Acha, Bruder des Mar Achai s. Achdeboi, Bruder des Mar Acha.
Acha Migdalaa (= aus Migdal) s. Acha Gelilaa.
Acha bar (R.) Minjome (B. Kam. 106a; Kid. 66a) *B.* 4.
Acha, Sohn des R. Nachman (Sab. 114a; DS u. Ber. 43b: Mar Sutra, Sohn des R. Nachman) *B.* 3–4.
Acha bar Nathan (Chul. 49a, nach Raschi und R. Ascher z. St.; uns. Ed.: Adda b. Nathan) *B.* (6).
Acha bar Oschaja (j. Erub. I, 18b, nach R. Ascher zu Erub. Anf.; uns. Ed.: Acha im Namen des R. Oschaja).
Acha bar Pappa (Pappe) (j. Mass. Sch. V, 56c; B. Kam. 80b) s. a. Acha Aricha *P.* 3.
Acha, Sohn des R. Pappe (Cant. r. 8, 4) viell. id. m. Acha b. Pappa (Pappe).
Acha aus Parsika (Tem. 30a, nach Tossaf. ibid. 31a; uns. Ed.: Raba aus Parsika; in Jeb. 59b fehlerhaft: Raba mi-Pirkin) *B.* 6.
Acha bar Pinechas (Erub. 29b) *B.* 4.
Acha bar Rab (Kid. 13a) *B.* 5–6.
Acha, Sohn des Raba (Rabba) (Ber. 6a) *B.* 6.
Acha, Sohn des Rabina (Bech. 50a; Schitta Mekubbezet: Acha, Sohn des Raba).
Acha Roba (= der Große) (j. Ber. II, 5a) viell. id. m. Acha ha-Gadol *P.* (2).
Acha Saba (= der Alte) (Kid. 21a) *B.* 6.
Acha Salla Rabba s. Abba Salla Rabba.
Acha Sar ha-Bira (Jeb. 45a) *P.* 3.
Acha bar Schescha (Sab. 60a, nach DS; unsere Ed.: Adda aus Neresch) *B.* 4.
Acha bar Schila aus Kefar Tamrata (Esth. r. 6, Ende) (*P.* 2).
Acha bar Sebina (Num. r. 8, 4; in j. Kid. IV, 65b: Abba bar Semina).
Acha bar Seera (j. Sab. VI, 8d) id. m. Ahaba, Sohn des R. Sera.
Acha bar Simon (Gen. r. 41, 12) *P.* (4).
Acha Taba (Ju. für Acha Saba).
Acha bar Tachlifa (Erub. 63a; 68b) *B.* 5.
Acha bar (R.) Ulla (Sab. 54b) id. m. Acha b. Ila *B.-P.* 3.
Achadboi s. u. Achdeboi.
Achai s. a. u. Acha.
Achai
1. (Ber. 25b; DS liest: Ahilai) *B.* 2;
2. (Git. 5b) *P.* 3;
3. (Erub. 10a; DS: Ittai) *B.* 3–4;
4. (j. Ter. X, 47a) viell. id. m. Acha 3; *P.* 4;
5. (B. Mez. 90b; DS: Ittai; Ju.: Assi) nach DS id. m. 3; *B.* 5–6.

Achai (Acha) (Ket. 2b) nach R. Salomo b. Meir Saboräer, nach R. Jakob Tam Amoräer.
Achai (bar Adda) de-min Acha (Kid. 22b) *B.* (6).
Achai Beribbi (Bech. 24b) *P.* 2 (1).
***Achai Schakeja** (Beza 25b) viell. kein Amoräer *B.* 2.
***Achai Tanna de-Be R. Chija** (= Tanna im Lehrhaus des R. Chija) (Ber. 14a) *B.* 1.
Achdeboi (Sab. 24a; DS: Achdeboi b. R. Matna) *B.* 2.
Achdeboi bar Abin (Ab. Sar. 34b, nach SD; uns. Ed. nur: Achdeboi).
Achdeboi de-min Acha s. Achdeboi, Bruder des Mar Acha.
Achdeboi bar Ammi (Sab. 83b) *B.* 3.
Achdeboi, Bruder des Mar Acha (Sab. 111b; nach Randnote: Achdeboi de-min Acha; DS: Achdeboi b. Ammi; alte Drucke: Acha, Bruder des Mar Achai).
Achdeboi bar R. Matna (B. Bat 151a) *B.* 3.
Achija (j. Erub. IX, 25c) *P.* 3.
Achija bar Abba (Gen. r. 98, 9; wohl anst.: Chija bar Abba).
Achija bar Seera (j. Ber. I, 3d) s. Ahaba, Sohn des R. Sera.
Achlai (Erub. 12a; DS: Ahalai) *B.* (nach Ju. 2. Generation).
Achuh de- . . . s. u. Bruder des . . .
Achwa be-R. Seera (j. Ber. V, 8d) s. Ahaba, Sohn des R. Sera.
Adda s. a. u. Idi.
Adda
*1. (j. Ter. X, 47b) *P.* 2;
*2. (Sota 38b) viell. id. m. 1; *P.* 2–3;
3. (Jeb. 83b) viell. id. m. Adda b. Ahaba 1; *B.* 2;
4. (Sab. 140a) viell. id. m. 3; *B.* 2;
5. (j. Schek. VIII, 51b) viell. id. m. 4; *B.* 2–3;
6. (Nid. 25b) (*B.*) 3–4;
7. (Men. 43a; DS: Acha) viell. id. m. 6; *B.* 4;
8. (Nid. 67b; Sirkes: Adda aus Sura) *B.* 6;
9. (Men. 59b; in Seb. 34b: Schaja) viell. id. m. 8; *B.* 6–7.

Adda bar Abba auch: Adda b. Ahaba (B. Bat. 22a) *B.* 4.
Adda bar Abime (Erub. 9b; Ju.: Abba b. Abime; Raschi zu Erub. 14b: Adda bar Minjome) *P.* 4.
Adda bar Abin (Ker. 21a; in Joma 74b: Idi bar Abin).
Adda bar Acha
1. (j. Ber. I, 3b) wahrsch. id. m. Adda b. Ahaba 1;
2. (Seb. 22a) *B.* 4.

Adda bar Achwa s. Adda b. Ahaba 1.
Adda bar Ahaba
1. jerus. auch: Adda b. Achwa, Acha (Ber. 5b) *B.* 2;
2. s. Adda b. Abba;
3. (Chul. 133b) viell. id. m. 2; *B.* 5–6.

Adda bar Asa (Kid. 81b; Ju.: Acha be-R. Asa) (*P.-B.*) 4.
Adda aus Be-Kelochit (Beza 5b) B. (3).
***Adda Beribbi** (j. Pea VI, 19b; nach LA. des R. Abraham b. David zu Edujot IV, 3) *P.* 2.
Adda (Idda) aus Cäsarea (j. Ber. IV, 8c; Mo. Kat. 20b; DS: Abba aus Cäsarea) *P.* 3.
***Adda bar Chabu** (Chul. 75b) *B.* 6.
Adda bar Chama (B. Mez. 30a) *B.* 3.
***Adda bar bar Chana** (j. Ber. V, 9c) viell. für Abba bar bar Chana.
Adda be-R. Chanina (Ned. 22b).
Adda bar Chunja (Koh. r. 1, 8) (*P.* 3, 4).
***Adda Dajjala** (Sab. 148a) viell. kein Amoräer *B* 2–3.
***Adda bar Gerschon** (j. Ter. X, 47b) scheint id. m. R. Idi b. Idi b. Gerschom *P.* 2.
Adda bar Ichoma (j. Taan. I, 64b) fehlerhaft für Adda b. Abime.
Adda, Sohn des R. Ika (Git. 84b) *B.* 5.
Adda, Sohn des R. Isaak (Joma 17a) *B.* 5.
Adda, Sohn des R. Iwja (B. Kam. 62a; Alfassi: Acha, Sohn des R. Iwja) *B.* 6.
Adda aus Jaffa (Taan. 16b) *P.*
Adda Karchinaa (Jeb. 10a) *B.* 5.
***Adda Mari** (Mo. Kat. 16a) (*B.* 4).
Adda bar Matna (Mattana)
1. (Sab. 109a) *B.* 2;
2. (Ber. 23a) *B.* 5.

(*)Adda Meschochaa (= der Feldmesser) (B. Mez. 107b) viell. kein Amoräer *B.* 2–3.
Adda bar Minjome (B. Kam. 31b) *B.* 6.
Adda bar Nathan (Chul. 49a; DS: Acha b. Rab; Raschi s. v. ראבות: Acha b. Nathan) *B.* 7.
Adda aus Neresch (Sab. 60a) *B.* 4.
Adda bar Pappa (B. Kam. 80b) (*P.*) 3.
Adda, Sohn des Raba (En Jakob, Chul. 57b; uns. Ed.: Acha, Sohn d. Raba).
Adda Saba (= der Alte) (Kid. 65b) *B.* 6.
***Adda Schammascha** (= der Wärter) (j. Ter. XI, 48b) wohl kein Amoräer *P.* 3.
Adda bar Schime (Chul. 63a; in Jalk. Secharja 578: Idi b. Schime) *B.* 5.
Adda be-R. Simeon (j. Meg. I, 71c; in j. Ber. IV, 4d: Idi be-R. Simeon) *P.* 3.
Adda aus Sura (Nid. 67b, nach Sirkes; uns. Ed. nur: Adda) *B.* 6.
***Adda bar Tachlifa** (j. Git. VI, 47d) s. a. Abba b. Tachlifa *P.* 2.
***Adda bar Uchme** (Beza 26b) (*B.*)
Afas, Afes s. Efes.
Aftorike (Seb. 12a) (2).
***Aggara, Schwiegervater des R. Abba** (Chul. 104b) (B.) 3.
Ahaba, Sohn des R. Benjamin bar Chija (R. H. 35a, nach DS und Ju.; uns. Ed. und Sota 38b: *Abba, Sohn des R. Benjamin [Minjamin] b. Chija).
Ahaba bar Kahana (Lev. r. 11, 1; viell. korrump. aus: Abba b. Kahana).
***Ahaba, Sohn des R. Sera,** jerus. Form: Achwa, Acha, Achija b. Seera (R. H. 29a) P. 3–4.
Ahalai s. Achlai.
Ahilai (Ber. 25b, nach DS u. Ju.; uns. Ed.: Achai) (*B.*) 2.
Aibo
1. (Pes. 46a) *P.* 2–3;
*2. (Ab. Sar. 35b) wahrsch. kein Amoräer *B.* 3.

***Aibo (Vater Rabs)** (Pes. 4a) nach Raschi Suk. 44b Amoräer *B.* 1.
Aibo ben Agra (Gen. r. 85, 7; in j. Sota I, 17a: Aibo b. Nagre).
Aibo bar Nagre (R. H. 21a; Sota 10a) *P.* 3.
***Aibo, Sohn der Tochter Rabs** (Suk. 44b) *B.* 3.
***Aibut, Ebut bar Ihi** (Erub. 74a; DS: Abuh bar Ihi) *B.* 2.
***Ajjo** (Erub. 36b) 1.

Akabja
1. (Ab. Sar. 76a–b; nach Scheeltot 137 u. Aruch s. v. ז 5 u. a.: Ukba; Mar Ukba) *B.* 4;
*2. (j. Sota IV, 19c) viell. kein Amoräer; s. a. Akiba 2; *P.* 2.

Akiba
1. (j. Jeb. II, 4b) *P.*;
2. (Ber. 55b; and. LA.: Ukba) *P.* (2–4);
3. (j. Sota III, 18c) *P.* 4.

Akiba bar Acha (j. Jeb. XVI, 15d; vermutl. fehlerhaft) *P.* 3.

Akiba bar Sabde (Jalk. Lev. 642; in Lev. r. 27, 3: Jakob b. Sabde) *P.* (4).

Alexa
1. (j. Ket. V, 29c) *P.* 2;
*2. (Lexa) (j. Ket. IX, 33b) wahrsch. kein Amoräer; Tossaf. Ket. 88a scheinen ihn jedoch für einen bab. Amoräer zu halten.

Alexandrai
1. (Ber. 17a) *P.* 2–3;
*2. (Bruder des R. Samuel b. Sossarte) (j. B. Bat. IX, 17a) viell. kein Amoräer *P.* 3.

Alexandrai bar Chaggai (Lev. r. 19, 2; Ju.: Alexandrai b. Chagra; in Cant. r. 5, 8: Alexandrai b. Hadrin) viell. id. m. Alexandrai 1.

Alexandrai bar Chagra s. Alexandrai b. Chaggai.

Alexandrai bar Hadrin s. Alexandrai b. Chaggai.

Alexandrai Karoba (= der Vorbeter) (Lev. r. 19, 2) viell. id. m. Alexandrai 1.

Alexandrai de-Zadoka (j. Dem. II, 22c) *P.* 3.

Ali (Eli?) (j. Pea VIII, 20d, in ed. Venedig; viell. korrump. aus Elijahu; in and. Ed. fehlt die betreffende Stelle).

Allone ben Tebare (Ex. r. 44, 6) (*P.* 4).

***Ammemar**
1. (Ber. 44b) *B.* 5;
2. (Chul. 107a) *B.* 3; jedoch nach LA des R. Ascher zu Chul. VIII, id. m. 1.

Ammemar bar Mar Januka (Chul. 18b) *B.* 7.

Ammi, jerus. Form: Immi; s. a. u. Rami.

Ammi
1. (Ber. 3b) *P.* 2–3;
*2. (Jeb. 80a) viell. id. mit Rami (Ammi) b. Chama *B.* 3–4;
3. (Kid. 8b) viell. id. m. 2 (*P.* 4);
4. (Eidam des R. Jona) (j. Git. II, 44a) wohl id. m. 2; *P.* 4.

Ammi bar Abba (Ned. 32a) *B.* 6.

***Ammi bar Abin** (Ker. 20a).

Ammi bar Adda aus Harpanja (Erub. 59b) *B.* 3.

Ammi bar Ahaba (Jeb. 29b; in Ned. 74a nur: Ammi).

Ammi Asja (= der Arzt?) (j. Ber. II, 4c, viell. korrump.) *P.* 4.

Ammi bar Chama (Pes. 27b) wohl id. m. Rami bar Chama.

Ammi bar Chija (Seb. 105b; DS: Abin b. Chija) *P.* 3.

Ammi bar Ezechiel (j. Erub. V, 22c) id. m. Rami b. Ezechiel *B.* 2.

Ammi bar Korcha (j. B. Bat. X, 17d) (2).

Ammi bar Matna (Ber. 63a) *B.* 2.

***Ammi bar Nathan** (Git. 44a) id. m. Ammi 1.

Ammi bar Samuel (Nid. 20b) *B.* 2.

***Ammi Schappir Nae** (Git. 41a) s. Ammi Wardinaa *P.* 3.

Ammi bar Tabjome (Suk. 15b) *B.* (3–)4.

Ammi bar Ukba (j. Ket. VII, 31c) *P.* 3(–4.)

***Ammi Wardinaa** (Beza 27a) nach Raschi id. m. Ammi Schappir Nae *P.* 3.

Amram
1. (Pes. 105a) *B.* 2.
2. (Ab. Sar. 76a) viell. id. m. 1; *B.* 3.

Amram Chassida (= der Fromme) (Suk. 11a) *B.* 3.

Amram, Sohn des R. Simeon bar Abba (Sab. 119b) *P.* 3.

Anan (Ber. 30b; Ket. 69a) *B.* 2.

Anan bar Chija (Ket. 21a) *B.* 1–2.

***Anan (אנן) bar Immi** (j. Sab. VI, 8b) s. a. On b. Ammi *B.* 3.

Anan bar Josef (Midr. Tehil. 65, 4, dafür Deut. r. 2, 7 nur: Anan) *P.* 4.

Anan bar Raba (R. H. 31a; viell. anst.: Chanan b. Raba) *B.* 2.

Anan bar Tachlifa (Pes. 101a) *B.* 2.

Anani bar Sasson (Mo. Kat. 24b) *P.* 3.

Anatoli, Abba s. Abba Anatoli.

Aneniel bar Sasson (Ex. r. 3, 7) viell. id. m. Anani b. Sasson; s. Abba b. Sissai.

Anini bar Nachschon (Koh. r. 3, 15; in j. Joma III, 40d: Injone b. Sussai).

Aninja bar Sissai (j. Ber. VII, 11b; in Gen. r. 91, 3: Chanina b. Sissai) s. Injane, Injone b. Sissai, Sussai.

Anjane bar Sissai, Sussai (j. Pes. X, 37d; j. Joma III, 40c) id. m. Injane, Injone b. Sissai.

Antignos (j. Hor. III, 48a) *P.* 1.

Apotorike s. Aftorike.

Ariste (Tanch. Buber, Toledot 19) *P.* 4–5.

Armanja (j. Mo. Kat. III, 82c) *P.* 4.

Asarja (j. Ter. VII, 44d) id. m. Esra *P.* 5.

Asarja aus Kefar Chitja (Lev. r. 7, 4) *P.* 2(–3).

Asarja be-R. Simon (Ruth r. 2, 12; in Gen. r. 68, 7: Asarja im Namen des R. Simon) *P.* 4.

Aschi
*1. (j. Sab. I, 2c; dafür ibid. 3a: *Assi) 2–3;
2. (Kid. 72b) *B.* 6.

Aschi bar Abba (Jeb. 39b, nach Ju.; unsere Ed.: *Rami b. Chama) *P.* 3.

Aschi bar Abin (Sab. 66b; Alfassi u. a.: Idi b. Abin) *B.* 3.

Aschi me-Awirja (Schebu. 24b) (4).

Aschjan (j. Ter. I, 41a) *P.* 4.

Aschjan bar Jakim (j. Jeb. XI, 12a) *P.* 3.

***Aschjan Naggara** (j. Ab. Sar. III, 42b) vgl. Maschin (Maschjan) b. Nagre *P.* 3.

***Aschjan bar Nidbach (Nidba)** (B. Bat. 22b; j. Meg. I, 71c) *B.* 2–3.

***Aschjan, Tanna de-Be R. Ammi** (= Tanna im Lehrhaus des R. Ammi) (Ber. 14a) *P.* 3.

Asja (Tanch. Zaw 14) wohl anst. Assi.

Assa (Num. r. 6, 11; and. Drucke Assi).

Assi s. a. u. Issai; Jessa; Josef; Josse.

Assi
1. (Sab. 146b; Suk. 6b) *B.* 1;
2. (Sab. 45b; Kid. 31b) *B.-P.* 2–3;
3. (Sab. 95b; DS: Ittai) *B.* 6.

Assi bar Abba (Jeb. 39b, nach Alfassi; uns. LA.: Rami b. Chama; R. Ascher liest: Rami b. Abba) *P.* 3.

Assi aus Cäsarea (Thr. r. 4, 19, dafür Pessik R. K. 118b: Josse aus Cäsarea; in Lev. r. 16, 1: Mane aus Cäsarea; vgl. Sab. 62b).

Assi bar Chama (B. Kam. 93a; DS: Josef b. Chama) *B.* 3.

Assi bar Chanina (B. Bat. 56a; DS: Josse b. Chanina) *P.* 3.

Assi bar Chija (Ab. Sar. 51b; DS: Schime b. Chija).

Assi aus Huzal (Kid. 58b) wahrsch. id. m. Assi 1; *B.* 1.

***Assi bar Hine** (Sab. 147a) s. Issai b. Hine *B.* 2–3.

Assi bar Matja (Jalk. Num. 776) wohl Tannaite.

Assi (*Issai) bar Nathan (Sab. 53a; Ber. 62a) *B.* 3.

Assi (Josse) aus Neharbel (Chul. 87b; 136a) (*B* 5).

Assi ben Saul (Sab. 50a) wohl id. m. Josse b. Saul.

Awira
1. (Ber. 20b; Chul. 51a) *P.-B.* 3–4;
2. (Pes. 73a) *B.* 5.

Awira Saba (= der Alte) (Pes. 51a; Alfassi: Iwja Saba) *B.* 3.

Awja s. u. Iwja.

Ba jerus. Form für Abba.

Baitos (j. Erub. VI, 23c) *P.*

***Baitos ben Sonin** (j. Sab. VIII, 11c) *P.* 1.

***Bali** (Ber. 25b) (*B.*) 3.

***Balwata** (= **Bulota?**) (Arach. 11a) *P.* 3.

Bar . . . s. a. u. Ben . . .

***Bar Abuna Safra** (j. Meg. III, 74b; wahrsch. anst.: Abuna Safra, wie in Soferim XII, 4) s. Abina Safra.

***Bar Adda Mari** (Seb. 38a; DS: Adda Mari) *B* 3–4.

***Bar Adda Meschochaa** (= der Feldmesser) (Erub. 56b) viell. kein Amoräer; vgl. Adda Meschochaa *B.* 3–4.

***Bar Ahina** (Kid. 9b) *B.* 3–4.

***Bar Aschtur, Bar Eschtur** s. Benjamin bar Aschtur, Eschtur.

Bar Chilfai (Lev. r. 7, 3) s. Judan b. Chilfai.

***Bar Chitja** (Gen. r. 30, 8; 53, 16; in Midr. Prov. 22: Bar Chunja) vgl. Bar Chuta *P.* 4.

***Bar Chunja** s. Bar Chitja.

***Bar Chuta** (Cant. r. 5, 8) viell. id. m. Bar Chitja oder m. Simeon bar Chuta.

***Bar Delaja** (j. Kil. I, 27a) s. Bardela *P.* 1.

***Bar Derossai** (j. Ab. Sar. IV, 43d) viell. kein Amoräer *P.* 2.

***Bar Galil** (= ein Galiläer) (Sab. 80b) viell. zur Zeit der Tannaiten.

***Bar Hamdure** (Sab. 107b; 125a; Joma 87b) viell. gab es zwei dieses Namens; vgl. Abdime bar Hamdure *B.* 2–4.

***Bar Hedja (Hidja)** (Suk. 43b) viell. gab es zwei dieses Namens *P.-B.* 3–4.

***Bar Hinak** (Pes. 101b) vgl. Hinak (*B.* 3).

***Bar Itjan** (j. B. Bat. VI, 15c) wahrsch. Name eines Amoräers.

***Bar Jeschita** (j. Meg. IV, 75c) *P.* 3.

***Bar Kadda, Bar Kara, Barkara** (j. Pea VII, 20a) scheint kein Eigenname zu sein, nach Pene Mosche jedoch Amoräername (*P.* 3).

***Bar Kappara** (Ber. 13a–b; Ned. 50b) s. a. Abba bar Kappara; s. Eleasar ha-Kappar Beribbi; Halbtannaite.

***Bar Karja** s. Bar Kirja.

***Bar Kasa** (Ket. 104a) *B.* (4).

***Bar Kirja (Karja), Barkirja** (j. Kil. IX, 32c; in Pess. r. Sabbat Rosch Chodesch, 6: Berokeja) *P.* 3.

***Bar Levai** (Sab. 108b) s. a. Josua b. Levi *B.* 2

***Bar Lulita** s. Chija Roba b. Lulita.

***Bar Merina** (j. Ber. VI, 10b) *P.* 3.

***Bar Nesira** (j. Schek. II, 47a) viell. id. m. Simeon Nesira *P.* 3.

***Bar Padda, Bar Pedaja** (Ned. 28b; j. Taan IV, 67b) id. m. Jehuda ben Pedaja *P.* 1.

***Bar Pasi de-Bardelaja** (j. Sab. V, 7c, nach Korban Eda; uns. LA: Jehuda b. Pasi [u.] R. Delaja) vgl. Jehuda b. Pasi de-Bardelaja.

***Bar Pejule** (Chul. 96a) wohl kein Amoräer *B.* 2.

***Bar Pika** (j. Nas. IX, 57d) *P.*

***Bar Schappir** s. Schappir.

***Bar Schelemja Safra** (= der Schreiber) (j. Ber. IV, 7c) *P.* 5.

***Bar R. Sebid** (Ber. 38a) *P.* 3.

***Bar Tebare** (j. Meg. IV, 75c) viell. kein Amoräer *P.* 3.

***Bar Teutne** s. Bar Tutna.

***Bar Tira** s. Simeon Nesira.

***Bar Tobjane** (nach einer LA. in Sab. 71a; uns. Ed. dafür: Bar Tutne) *P.* 1.

***Bar Tutine** s. Bar Tutne.

***Bar Tutne, Tutine, Teutne** (Sab. 71a; Ker. 4b; 12b) *P.* 1.

***Bar Ulla** (j. Sab. IV, 7a) *P.* 3–4.

***Bardela** (Mak. 14b) scheint id. m. Bar Delaja (*P.* 1).

Bardela bar Tabjome (Chag. 5a) *B.* 2.

Barjas (B. Kam. 82a) vgl. a. Birim, Birjam *P.* 2.

Barkirja s. Bar Kirja.

***Bata** s. Beha.

Bazla (Num. r. 12, 10; in Can t. r. 3, 21: Bezalel).

Bebahu (Ju.) s. Rabebahu.

Bebai s. a. u. Bibe.

Bebai (Ju. s. v.).

***Beha** (Tem. 29a; Ju. liest: *Bata) *B.-P.* 3.

Ben . . . s. a. u. Bar . . .
*Ben Bibe (j. Maas. Sch. I, 53a) *P.*
*Ben Bunjam (Bunjas) s. Bunjas ben Bunjas.
*Ben Maadja (j. Demai II, 22c; Ms. Rom: Ben Maasja).
*Ben Maasja s. Ben Maadja.
*Ben Mada s. Ben Mara.
*Ben Mama s. Ben Mara.
*Ben Mara (Tanch. Behar, 1; in ed. Buber: Ben Mama; SD: Ben Mada).
*Ben Pasi (Chul. 46a) wahrscheinlich id. m. Simeon b. Pasi *P.* 2.
*Ben Rechume (Nas. 13a) *B.* 4.
*Ben Sakkai (Chul. 52a; Raschi: Bar Sakkai; Tossaf.: Ulla bar R. Sakkai) *P.* 2.
Benaa, Benaja (B. Bat. 57b; j. Pea I, 15b) (Halbtannaite?) *P.* 1.
Benaa, Bruder des R. Chija b. Abba (Ket. 50b) wahrsch. id. m. Rabnai, Bruder des R. Chija b. Abba u. m. Jannai, Bruder des R. Chija b. Abba *B.* 3.
Benaa (Benaja), Sohn des R. Ulla (Pes. 54a) viell. id. m. Rabina, Sohn des R. Ulla.
Benai (j. Sanh. III, 21d) (*P.* 3).
Benaja
1. s. Benaa;
2. (Ruth. r. 1, 2) viell. id. m. Benai (*B.* 3).
Benjamin s. a. u. Minjamin, Minjome.
*Benjamin bar Aschtur, Eschtur (j. Bik. I, 64a) viell. kein Amoräer *P.* 3.
Benjamin Genubja s. Benjamin Ginsachaja.
Benjamin bar Giddel (Chul. 125a) *P.* 3–4.
*Benjamin Ginsachaja (j. Ber. II, 5b; in Nid. 65a: Minjamin Saksanaa; Ju. liest dort: Benjamin Genubja) *B.* 1.
Benjamin bar Jafet (Ber. 33a; 38b) *P.* 3.
Benjamin bar Levi, Levai (j. Pea I, 14a; j. Ab. Sar. II, 42a) *P.* 3—4.
*Bera, Beraa, Berai (Suk. 27a; 34b; j. Ter. X, 47b) vgl. Birim *P.* 3.
Berechja (Ber. 55a) *P.* 4.
Berechja Sohn des R. Abahu (Jalk. Hosea 528; wahrsch. für: Berechja im Namen des R. Abahu).
Berechja bar Abba bar Kahana (Num. r. 9, 54; in j. Sota III, 19a: Berechja im Namen d. R. Abba b. Kahana).
Berechja bar Chama ha-Kohen (Ju.).
Berechja bar Chanina bar Ika (Midr. Tehil. 78, 11; in Jalk. Sam. 103 sowie Ps. 820: Berechja im Namen des R. Chanina bar Ika; in j. Ber. IX, 14a nur: Chanina b. Jaka; s. d.).
Berechja bar Chelbo (Lev. r. 36, 5; viell. anst. Berechja im Namen des R. Chelbo).
Berechja (bar Chija) (Lev. r. 30, 1) wahrsch. id. m. Berechja *P.* 4.
Berechja bar Jakob (Sohn der Tochter des Jakob) (j. Maas. Sch. V, 54d; in j. Mo. Kat. I, 80b: Berechja im Namen des R. Jakob).
Berechja bar R. Jehuda be-R. Simon (Gen. r. 53, 12; viell. anstatt: Berechja im Namen des R. Jehuda b.-R. Simon).
Berechja bar Isaak (Midr. Sam. 20, 4; in Ruth r. 2, 21: Berechja im Namen des R. Isaak; Tossaf. Sota 42b lesen wie in Midr. Sam.).
Berechja ha-Kohen (Ex. r. 47, 11) viell. id. m. Berechja *P.* 4.
Berechja ha-Kohen (b. R. Chija) (Tanch. Buber, Chajje 6) wohl id. mit Berechja ha-Kohen; vgl. Berechja (b. Chija).
Berechja ha-Kohen be-Ribbi (Num. r. 3, 8; Tanch. Nasso, 26).
Berechja Saba (= der Alte) (Lev. r. 1, 4) *P.* (3).
Berechja bar Simon (Ju.).
Beroka Chosaa (Taan. 22a) *B.*
Berokeja (Pess. r., Sabbat Rosch Chodesch, 6; in j. Kil. IX, 32c: Bar Kirja) *P.* 3.
Berona (Ber. 9b; Pes. 103a; 106a) *B.* 2.
Besira (j. Ber. VIII, 12b) s. Nesira *P.* 2.
Beta (Bita) bar Bisna s. Bisna bar Sabde.
Bezalel (Cant. r. 3, 21) s. Bazla *P.* (3).
Biba Abba, Biba Roba (j. Taan II, 65d) s. Bibe bar Abba.
Biba bar Acha (j. Schek. I, 1; nach der bab. Ed.; in der jerus. Ed. 45d: Ba b. Acha).
Biba, Bibai Rabba (Jalkut Lev. 645) s. Bibe b. Abba *P.* 3.
Biba Roba, Biba Abba (j. Taan. II, 65d) s. Bibe b. Abba *P.* 3.
Biba bar Sabdai (Thr. r. 3, 33; viell. für Abba b. Sabda) *P.* 3.
Biba Sangurja (Thr. r. 1, 57) s. Abba Serungaja; Bibe Marganja.
Biban (j. Ber. VIII, 12a) viell. id. m. Bibe 1; *P.* 3.
Bibe
1. (Pes. 72b) viell. id. m. Bibe b. Abbaje 1; *P.* 3;
2. (Ber. 6b; Erub. 75b) *B.* 3.
Bibe bar Abba (Lev. r. 29, 8; andere Quellen: Biba Abba, Rabba, Roba) *P.* 3.
Bibe bar Abbaje
1. (Nid. 25b; DS: Bibe b. Abin) wahrsch. id. m. Bibe 1; *P.* 3;
2. (Sanh. 66b) *B.* 4–5.
Bibe bar Abin s. Bibe b. Abbaje 1.
Bibe bar Abina, Abuna (Esth. r. zu 1, 6).
Bibe, Sohn des R. Ammi (Gen. r. 26, 14) *P.* (4).
Bibe bar Bisna (Sanh. 17b, nach Randbemerkung zum Vorwort des Maimonides zum Mischnakommentar) *B.*
Bibe bar Giddel (B. Kam. 113b) *P.* 3.
Bibe bar Goslon (j. B. Mez. II, 8c) (*B.*) 2.
Bibe bar Kahana (j. Schek. II, 46d; Varianten: Biba, Bun b. Kahana).
Bibe Marganja (Marnagja) (Thr. r. 1, 43).
Bibon (j. Git. V, 47b; ibid. III, 44d; and. LA.: Bun b. Chija).
Bibon bar Chija (j. Git. III, 44d, and. LA: Bun b. Chija).
Bideta s. Bisna b. Sabda.
Bina jerus. Form für Abina.
Bina (j. B. Mez. VI, 10d) *B.* 2–3.
Bina Schiloach s. Buna Schiloach.
Bira s. u. Bera.
Birim, Birjam (Ber. 55b) s. Barjas *P.* (2).
Bisna (בינא) s. Bisna b. Sabda.
Bisna (בישנא) (j. Sab. II, 5b) *P.* 3–4.
Bisna bar Sabda (Ber. 55b; Varianten: Bisna, Bideta, beide ohne Vatersname; Bita oder Beta b. Bisna) (*P.* 4).
Bissa
1. (B. Bat. 59a) viell. noch Tannaite *P.* 1;
2. (j. Git. IV, 46d; in j. Pes. II, 29a: Nissa).
Bita, Beta bar Bisna s. Bisna bar Sabda.
Bitnit s. Botnit.
Bodja (Git. 45b) *B.* 6.
Borkai, Borke (j. Joma V, 43a) *P.* 3 (nach Frankel 5).
Botnit, Bitnit (Ned. 23a) *P.* 1.
Bruder des Bar Abubram (Chul. 38a) s. Abubram *B.* 5.
Bun jerus. Form für Abin, s. a. u. Rabin.
Bun (j. Schek. IV, 48c) s. Abin 3; *P.* 4.
Buna jerus. Form für Abina.
Buna bar Schila s. Buna Schiloach.
Buna (Bina) Schiloach (j. Git. II, 43d, ed. Venedig; andere Ed.: Buna b. Schila) s. a. Rabina b. Schila.
Bune, jerus Form für Abina.
*Bunjam ben Bunjam, Nunjam s. Bunjas b. Bunjas.
*Bunjas ben Bunjas (Bunjam ben Bunjam, ben Nunjam) (Erub. 85b; Git. 59a) nach Raschi Gelehrter *P.* 1.

Chabiba
1. (Sab. 54b) nach Albeck id. m. 3; 2. Generation;
2. (j. Pea I, 15b) viell. id. m. Chabiba bar Surmeke *P.* (3–4);
3. (Ket. 8a; B. Bat. 143b) id. m. Chabiba aus Sura am Euphrat *B.* 6.
Chabiba, Sohn des R. Josef, des Sohnes des Raba (B. Bat. 143b) *B.* 5–6.
Chabiba bar Kohen (j. Schek. IV, 7, nach bab. Ed.; andere Drucke: Ba b. Kohen).
Chabiba (Chabibe) aus Mechosa (Erub. 57a; Sab. 87b) *B.* 6.
Chabiba, Sohn des Raba (Ab. Sar. 34a; DS: Acha, Sohn des Raba) *B.*
Chabiba aus Sura am Euphrat (B. Mez. 106b) id. m. Chabiba 3 *B.* 5.
Chabiba bar Surmeke (Joma 10a) *B.*-*P.* 4.
Chagga, Chaggai
1. (Mo. Kat. 25a; Erub. 22a) *B.*-*P.* 3:
2. (B. Kam. 42a) *P.*-*B.* 3;
viell. beide identisch.
Chagga, Eidam des R. Adda bar Ahaba (Ju. für: Chana, Eidam des R. Adda b. Ahaba).
Chagga, Saba (= der Alte) (Pes. 75a, nach DS; uns. Ed.: Chinena Saba) *P.* 3.
Chagga aus Sepphoris (SD aus j. Schek. I.).
Chaggai ben Eleasar (Ex. r. 42, 2) *P.* (4).
*Chagra, Bruder des R. Abba bar Abina (j. Meg. I, 71c) viell. kein Amoräer *B.* 2.
Chaita (j. Schebi IV, 35b) viell. kein Eigenname.
Chalafta s. a. u. Chilfa; Tachlifa.
Chalafta (Gen. r. 6, 14).
Chalafta aus Cäsarea s. Chalafta Kisraja.
Chalafta de-min Chefa (= aus Haifa) s. Chalafta de-min Huna.
Chalafta de-min Hawa s. Chalafta de-min Huna.
Chalafta de-min Huna (Git. 86b; Randnote: Chalafta de-min Chefa; in j. Jeb. III, 5a: Chalafta de-min Hawa) *P.* 2.
Chalafta ben Jakob (Midr. Tehil. ed. Buber 114, 2; in and. Ed.: Tachlifa b. Jakob).
Chalafta bar Kahana (Tanch. Buber, Chajje 6).
Chalafta Kisraja (= aus Cäsarea) (Gen. r. 50, 21) viell. id. m. Tachlifa aus Cäsarea *P.* (3).
Chalafta ben Saul (Ber. 29a) wahrsch. id. m. Tachlifa b. Saul.
Chalfon (Gen. r. 19, 12).
*Chalifa Keruja, Abba s. Abba Chalifa Keruja *P.* 3.
Chalifai bar Satre s. Chilfa b. Idi.
Chama
1. (B. Bat. 59a) id. m. Chama b. Bissa *P.* 1;
2. (Ber. 22b; Nas. 20a) *B.* 4–5.
*(Chama) Vater des R. Josef b. Chama (Sanh. 81a) *B.* 3.
Chama bar Abba (Jeb. 62b) (*B.*) 2.
*Chama bar Adda, der Zionsbote (Beza 25b) *B.* 3.
Chama bar Akiba (j. Erub. III, 21b; wohl für: Chama b. Ukba).
Chama Aricha (Jalk. Prov. 960; die Stelle ist jedoch korrump.).
Chama bar Aschi (j. Ket. II, 26d; viell. fehlerh. für: Chija b. Aschi) 2.
Chama, Vater des Bar Kappara (j. Schebu. VI, 37a; scheint fehlerh. für: Chama, Vater des Rab Hoschaja und Bar Kappara).
Chama bar Bisna s. Chama b. Busi.
Chama bar Bissa (Ket. 62b) id. m. Chama 1 (Halbtannaite).
Chama bar Busi (Ber. 50a; DS: Chama b. Bisna) *B.* 5.
Chama be-R. Chalafta (Lev. r. 28, 6; in Jalk. Lev. 643: Chama b. Chanina).
Chama (bar) be-R. Chanina
1. (Sab. 38a; 147b) *P.* 2;
2. (Ber. 5b; B. Bat. 29a) *P.* 3–4 viell. beide identisch.
Chama be-R. Chanina bar Pappa (Cant. r. 6, 11) viell. id. m. Chama b. Chanina *P.* 4.
Chama, Sohn der Tochter des Chassa (and. LA: des Chama) (B. Mez. 86a) *B.* 4.
Chama, Gefährte des Kollegiums (j. R. H. I, 56c) *P.*

Chama bar Gurja (Sab. 9a) *B.* 2.
Chama bar Gurjon (Koh. r. 8, 12; in Gen. r. 26, 12: Huna b. Gurjon).
Chama, Vater des R. Hoschaja (j. Mo. Kat. III, 82d) id. m. Chama (b. Bissa) Halbtannaite.
Chama bar Josef (Josse) (Ab. Sar. 14b; 44b) *P.* 2.
Chama be-R. Josse (Sanh. 16a; ibid. 16b: Chija b. Josef) viell. id. m. Chama b. Josef (Josse).
Chama aus Kefar Techumin (Cant. r. 2, 30).
Chama ben Lakisch (Scheeltot, 1; in Tanch. Buber, Zaw 9: Jehuda b. Gadja; Jalk. Ps. 741: Josua b. Gadja; ibid. 840: Jehuda b. Misparta) s. a. Jehuda b. Gurjon.
Chama, Sohn des R. Mari (Ber. 62b nach DS aus einem Ms.; uns. Ed.: Samma, Sohn des R. Mari).
Chama bar Oschaja (Sanh. 25a).
Chama bar Pappa (Suk. 49b, dafür DS: Chanina b. Pappa; Koh. r. 10, 13) *P.* 4.
(*)**Chama, Sohn des Rabba bar Abuh** (Erub. 3a) *B.* 3–4.
Chama bar Schikla s. Chinena b. Schikla.
Chama bar Tobija (Sanh. 52b) (*B.* 3).
Chama bar Ukba (Pes. 52b; 82a) *P.* 3.
Chana s. a. u. Chanan.
Chana
1. (Sab. 97a; Ket. 61a) viell. id. m. Chana, Eidam des R. Adda b. Ahaba *B.* 3;
2. (j. Sota VII, 21d) *P.* 3;
viell. beide identisch.

Chana bar Abba (j. Sab. IV, 7a; and. LA.: Abba b. Chana) *P.* 2.
Chana bar Acha (Suk. 52b, dafür En Jakob: Rabin b. R. Acha, DS: Huna b. Adda; Cant. r. 1, 16).
Chana bar Adda (Jeb. 78b; Chul. 133a) *B.* 3.
Chana, Eidam des R. Adda bar Ahaba (Jeb. 110b) viell. id. m. Chana 1; *B.* 3.
Chana bar Ammi (Ber. 55b, nach En Jakob; uns. Ed.: Huna b. Ammi) vgl. Chanan b. Ammi.
Chana Bagdataa (= aus Bagdad, nach Raschi) (Ber. 54b) *B.* 2–3.
Chana bar Bisna (Ber. 7a) *B.* 3.
Chana bar Chanilai (Ber. 58b) *B.* 3.
Chana bar Chime (Scheeltot, 29; in Ber. 14a: Acha, Sohn des R. Chija b. Abba) *P.* 4.
Chana bar Chinena (Pes. 106b; DS: Chana b. Ketina) *B.* 3.
Chana bar Hinda (Scheeltot, 29; in Ber. 55b: Huna b. Ammi) *P.* 4.
Chana bar Jehuda (Ber. 48a; DS: Huna b. Jehuda) *B.* 5.
Chana Kartignaa (= aus Karthago?) s. Chanan Kartignaa.
Chana bar R. Ketina (Joma 54a) *B.* 3.
Chana bar Levai (Sanh. 108b).
Chana Petoraa (= der Wechsler) (Chul. 54b) *P.* 2.
Chana (bar) Scheina, Scheona (Ab. Sar. 75a; Nid. 65b) (*P.*) 3.
Chana aus Sepphoris (R. H. 34b; DS: Huna aus Sepphoris) *P.* 3.
Chana, der Wechsler s. Chana Petoraa.
Chanan s. a. unter Chana; Chanin.
Chanan
1. (Kid. 39a) *B.* 2;
2. (Chul. 5b) viell. id. m. 1; *P.* 3;
3. (Pes. 117b) *B.* 5.

Chanan bar Abba (Sab. 112b) id. m. Chanan b. Raba 1.
Chanan bar Adda (Midr. Sam. 14, 2).
Chanan (Chanin) bar Ammi
1. (Sab. 13b; 111b) *B.* 2;
2. (Ab. Sar. 38a) *P.* 3–4;
viell. beide identisch.

Chanan, Sohn des R. Berachja Bozraja (Cant. r. 7, 1) *P.* 4.
***Chanan Chajjata** (= der Schneider) (Ab. Sar. 39a) *B.* 3.
Chanan (Chanin) bar R. Chisda (Ab. Sar. 11b, 16a) *B.* 3–4.
Chanan bar R. Isaak (Pes. 30b, nach Alfassi; in uns. Ed.: *Raba b. Abba) *B.* 3.
Chanan bar Josef (Ex. r. 42, 3).
Chanan Kartignaa (= aus Karthago?) (Ket. 27b; in B. Kam. 114b: Chana Kartignaa) *P.* 3.
Chanan bar R. Ketina (Chul. 19a; DS: Chana b. R. Ketina) *B.* 3.
Chanan bar Molada (Sanh. 70a) *B.* 3.
Chanan aus Nehardaa
1. (Sab. 82a) viell. id. m. 2; *B.* 3.
2. (Kid. 81b) *B.* 5.

Chanan (Chanin) ben Pasi (Num. r. 3, 1; Lev. r. 25, 6) wahrsch. id. m. Chananja (Chanin) b. Pasi.
Chanan (Chanin) bar Rab (Pes. 117a; DS: Chanan b. Raba) *B.* 2.
Chanan bar Raba
1. (Eidam Rabs) jerus.: Chanan b. Abba, Ba (Ber. 45a) (*P.*-)*B.* 2.
2. (Beza 30a; in Sab. 148a: Raba b. R. Chanan) *B.* 6.

Chanan bar Rabba (Suk. 2b) id. m. Chanan b. Raba 1.
Chanan (Chanin) aus Sepphoris (Gen. r. 10, 4; 15, 3) *P.* 3.
Chanan, Vater des R. Simeon (j. Pea I, 16c) *P.* 3.
Chanan bar Tachlifa (Sanh. 97b; DS: Anan b. Tachlifa) 3.
Chananel (Ber. 43b) *B.* 2.
Chananel bar Pappa (Sab. 88b; DS: Chinena b. Pappa)
Chananja, s. a. u. Chanina; Chinena.
Chananja, Chanina
1. (Sanh. 14a) viell. id. m. Chananja (Chanina), Gefährte des Kollegiums *P.* 3.
2. (B. Mez. 6b) *B.* 3–4;
viell. beide id.

Chananja (Bruder des R. Samuel b. Idi) (Pes. 104a; viell. korrump.) *P.* (2.)
Chananja, Bruder des R. Acha be-R. Chanina (Num. r. 17, 2; in Tanch. Schelach 14: Chanina, Vater des R. Acha; in ed. Buber, 27: Chanina, Vater des R. Acha b. Chanina).
Chananja bar Achbere (j. Ter. 11, 48b) *P.* 3.
Chananja bar Bibe (Pes. 110a) *B.* 5–6.
Chananja (Chanina), Gefährte des Kollegiums (j. Ber. I, 2c) wahrsch. id. m. Chananja 1; *P.* 3.
Chananja, Brudersohn des R. Hoschaja (j. Sab. I, 3a) *P.* 4.
Chananja, Sohn des R. Ibi (Cant. r. 7, 4).
Chananja, Sohn des R. Jessa (j. Maas. I, 49b) s. Chinena, Sohn des R. Assi.
***Chananja Kartisaja** (j. Ket. II, 26d) viell. kein Amoräer *P.* 2.
Chananja (Chanina) ben Pasi (j. Meg. IV, 75a; Gen. r. 67, 9) wahrsch. id. m. Chanan (Chanin) b. Pasi *P.* 3–4.
Chananja Santonja (j. Pea I, 16b; and. Ed.: Chananja Antonja) id. m. Chanina Antonja.
Chananja Tartaja s. Chanina (Chananja) Teritaa.
Chanilai (Jeb. 62b) *P.* (3).
Chanilai bar Chanilai (Ab. Sar. 18b; DS: Tanchum b. Chanilai).
Chanilai bar Idi (Ket. 79a) *B.* 2.
Chanilai aus Mechosa (Erub. 57a) *B.* 6.
Chanin s. a. u. Chanan.
Chanin
1. (Joma 41b) *B.* 2;
2. (Ber. 32b) viell. id. m. 1; *P.* 2–3;
3. (Git. 85b; in Kid. 6b: Nachman) *B.* 6.

Chanin bar Abbaje (Pes. 101a; viell. anst. Chanan b. Ammi) *P.* 3-4.
Chanin bar Adda (Midr. Tehil., ed. Buber, 5, 2).
Chanin bar Aschi (Bech. 34a, viell. anstatt: Chanan b. Ammi 1) *B.* 2.
***Chanin Gubita** (j. Orla III, 63b) viell. id. m. Chanan mi-Gufteja
***Chanin mi-Gufteja** (j. Sab. V, 7b) viell. kein Amoräer *B.* 2.
Chanin, Sohn des R. Jeba (B. Bat. 174a) *B.* 4.
Chanin bar Levi (j. Beza IV, 62b) *P.*
Chanin aus Mechosa (Git. 85b) *B.* 6.
Chanin bar Pappa (Erub. 65a; DS: Chanina b. Pappa).
Chanin, Eidam des Patriarchenhauses (Mo. Kat. 25b) (*B.*)
Chanin bar Raba (Erub. 9a, für: Chanan b. Raba).
Chanin, Sohn des Rabbi (Lev. r. 22, 1; in Koh. r. 5, 6 nur: Chanin; in Jalk. Koh. 571: Nathan, Sohn des R. Berechja).
Chanina s. a. u. Chananja; Chinena.
Chanina
1. (Ket. 103b) id. m. Chanina b. Chama; nach Tossaf. Bech. 49b Halbtannaite;
2. (Jeb. 58b) wahrsch. id. m. Chananja, Gefährte des Kollegiums *P.* 3;
3. (Mo. Kat. 20b) wahrsch. id. m. Chanina aus Sepphoris *P.* 5;
4. (B. Bat. 25b; Ab. Sar. 38b; Responsum der Geonim [Sichron la-Rischonim, 248]) wahrsch. id. m. 2; *P.*-*B.* 5–6.

Chanina, Sohn des R. Abahu (Kid. 33b) *P.* 3–4.
Chanina bar Abba (Lev. r. 3, 6; in Esth. r. zu 1, 9: Chanina, Sohn des R. Acha).
Chanina, Sohn des R. Abba (Lev. r. 23, 5; in Cant. r. 2, 8: Huna).
Chanina bar Abdime (Ned. 61b) *B.* (2).
Chanina (Chananja, Chinena) bar Abin (Ber. 29b; Pes. 34a) *B.* 4.
Chanina, Sohn des R. Acha (Gen. r. 57, 3; 95, 2) vgl. Chanina b. Abba *P.* (1)
Chanina, Vater des R. Acha (Tanch. Buber, Nasso 4; and. Ed. 2 sowie Num. r. 9, 8: Huna, Vater des R. Acha) wohl id. m. Chanina, Vater des R. Acha b. Chanina *P.* 3.
Chanina, Vater des R. Acha bar Chanina s. Chanina, Vater des R. Acha; Chananja, Bruder des R. Acha b. Chanina.
Chanina (Chananja), Sohn des R. Adda (j. Ber. I, 3b; Cant. r. 1, 18) *P.* (4).
Chanina ben Agil (B. Kam. 54b) *P.* 3.
Chanina bar Ammi (Gen. r. 16, 3) *P.* 4.
Chanina (Chinena) bar Andrai (j. Ber. I, 2c; j. Meg. IV, 75b) *P.* (4).
Chanina Antanja, Antonja (j. Ber. VI, 10c; j. Ter. II, 41b) s. Chananja Santonja *P.* 4.
Chanina bar Atal (Etel) (Esth. r. zu 1, 5; in Midr. Abba Gurjon: Chanina b. Iggul).
Chanina, Sohn des R. Bechai (j. Pes. II, 29c; in ed. Venedig: Chanina, Sohn des R. Kahai; R. Ascher zu Pes. II, § 12: Chanina b. Pedai) *P.* (4).
Chanina aus Berat Chawran (j. Ab. Sar. III, 42c) id. m. Chunja aus Berat Chawran.
Chanina (ben) Beroka (j. Jeb. I, 3b; j. Kid. IV, 65c) s. Chanina b. Iska *B.* 3.
Chanina aus Cäsarea (Cant. r. 1, 19). *P.*
Chanina bar Chama (Ket. 103b) id. m. Chanina 1; *P.* 1.
Chanina Chosaa (Sab. 130b; Erub. 32a) *B.* 3.
Chanina ben Eleasar (Tanch. Schofetim, 3; in B. Bat. 60a: Jannai).
Chanina bar Etel s. Chanina b. Atal.
Chanina ha-Gadol (= der Grosse) (Taan. 27b) id. m. Chanina 1.
Chanina ben Gamla (Sanh. 111a) viell. Tannaite.
Chanina (Chananja) Sohn des R. Hillel (j. Ter. I, 40d; j. Chal. III, 49d) *P.* 5.
Chanina bar Idi (Taan. 7a; DS: Chanilai b. Idi) viell. id. m. Chinena b. Idi.
Chanina bar Iggul (j. Jeb. VI, 7c) s. Chanina b. Atal (Etel); vgl. Chanina b. Agil *P.* (4).
Chanina bar Ika
1. (j. Ket. VII, 31c) wahrsch. id. m. Chanina b. Jaka *B.* 3;
2. s. Chinena (Chanina), Sohn des R. Ika.

Chanina bar Iska s. Chanina b. Jaka.
Chanina bar Issai (j. Ter. IV, 42d) s. a. Abba b. Sissai.
Chanina bar Jaka (j. Ber. IX, 14a; in j. Ab. Sar. III, 43a: Chanina b. Jessa; in j. Taan. I, 64b: Chanina Beroka; in Gen. r. 13, 19: Chanina b. Iska) *B.* 3.

Chanina bar Jessa (j. Sab. VII, 10b; in ed. Venedig: Chanina b. Jaka) viell. id. m. Chinena, Sohn des R. Assi 3.

Chanina, Sohn des R. Jona (Jalk. Mal. 589; in j. Kid. IV, 65c: Chanina, Sohn des R. Abahu).

Chanina bar Josef (Erub. 65b; DS sowie j. Erub. VI, 23c: Chama b. Josef).

Chanina, Sohn des R. Kahai s. Chanina, Sohn des R. Bechai.

Chanina Kara (= der Bibelkundige) (Taan. 27b) *P.* 2.

Chanina Katoba (j. Sanh. II, 19d) *P.* (4).

Chanina bar R. Ketina (Git. 38a; ibid. 43b: Huna b. R. Ketina; Jeb. 66a: Acha b. Ketina) (4).

Chanina, Bruder des R. Mane (j. Mo. Kat. III, 82d) *P.* 4.

Chanina (Chananja) bar Minjome (Seb. 83b; Joma 45b) *B.* 4.

Chanina ben Pedai (Padai) s. Chanina, Sohn des R. Bechai.

Chanina ben Pasi s. Chananja (Chanina) b. Pasi.

Chanina (Chinena) bar Pappa, Pappe (Ber. 5a; Beza 38a; Mo. Kat. 28b; Ket. 77b; Git. 29b) *P.* 3.

Chanina Safra (= der Schreiber) (Midr. Sam. 25, 2) *P.* (2).

Chanina ha-Saken (= der Alte) (Tanch. Schofetim, 9) *P.* (1, 4).

Chanina (Chananja) ben Samuel (j. Dem. II, 22d; j. Sab. I, 2d; j. Suk. I, 51d) *P.* 2.

Chanina bar Sansan (Gen. r. 19, 2; ibid. 88, 5: Chama).

Chanina (Chananja) bar Schila
1. (b. Sanh. 72b; j. Sanh. VIII, 26c) wahrsch. id. m. Chinena b. Schilat (*B.*) 1;
2. s. Chunja b. Schilda.

Chanina bar Schilka (Esth. r. zu 2, 3) vgl. Chinena b. Schikla *P* 3.

Chanina (Chananja) aus Sepphoris (j. Mass. III, 50c) s. a. Chanina 3; *P.* 5.

Chanina bar Sissai (j. Sanh. II, 20c) *P.* 2.

Chanina (Chinena) aus Sura (Ber. 52b; Nid. 67b) *B.* 6.

Chanina aus Sura am Euphrat (B. Mez. 61b; DS: Chabiba aus Sura am Euphrat) *B.* 5.

Chanina (Chananja) Tartaja s. Chanina (Chananja) Teritaa.

Chanina (Chananja) Teritaa, Toretaja, Tartaja (Ned. 57b; Tem. 29a; j. Ter. VII, 45a; j. Kid. I, 60c) wahrsch. id. m. Chanina Tirata *P.* 2.

Chanina Tirata (Men. 48a; j. Ter. X, 47b) wahrsch. id. m. Chanina (Chananja) Teritaa *P.* (2).

Chanina Tirnaa (Ker. 9a), wahrsch. id. m. Chanina Teritaa *P.* 2.

Chanina Toretaja s. Chanina (Chananja) Teritaa.

Chaninan (j. Sota VII, 21d; wahrsch. korrump. aus Chanin).

Chassa
*1. (Jeb. 121b) *B.* 2-3;
*2. (B. Mez. 57a) viell. id. m. 1;
3. (Ruth r. 5, 4) viell. id. m. d. vorhergehenden (*P.*).

Chassida (j. Maas. Sch. V., 56d) *P.* 5.

Chazna (j. Ber. I, 2c, dafür Joma III, 11a: Chanina) korrump. aus Chinena.

Chefa jerus. Form für: Efa.

Chelbo (Ber. 6b; Git. 60a) *B.-P.* 3.

Chelbo bar Chanan (j. Ber. VII, 2c, viell. korrump.).

Chelbo ben R. Chilfai bar Samkai (Gen. r. 51, 3) *P.* 5.

Chelbo bar Chona (j. Nas. III, 52c; in j. Mo. Kat. III, 82c: nur Chelbo) wohl korrump.

Chija
1. (Chul. 84b; Suk. 20a) Halbtannaite *B.-P.*;
2. (Ber. 14a) viell. für: Chija b. Abba *P.* 3;
3. (Ber. 34b; Ket. 35b) *B.* 4;
4. (Men. 37b, wahrsch. fehlerhaft) (*B.* 6.)

Chija (Vater des R. Berechja) (Lev. r. 30, 1) *P.* 3.

Chija bar Abba (Ba) (Ber. 5a) *P.* 2–3.

Chija bar Abba aus Jaffa (Midr. Tehil. 62, 3).

Chija, Sohn des Abba bar Nachmani (Ber. 43a) id. m. Chija, Sohn des Rabba b. Nachmani.

Chija aus Abel Arab (Pes. 72a, nach Ittur, Mila ist „aus Abel Arab" ein Korruptel und gehört nicht zum Eigennamen; DS nur: Chija.)

Chija bar Abin (Sab. 111b, 140a) *B.-P.* 3.

Chija bar Abuja (Sanh. 82a) nach Raschi Tannaite.

***Chija bar Acha** (j. Pes. VII, 34b; ed. Venedig: Chija b. Adda) *P.* (3).

Chija bar Adda
1. (Ket. 111b) *P.* 2.
2. (j. Pea V, 19c) *P.* 4.

Chija bar Adda, Sohn der Schwester des Bar Kappara (j. Ber. II, 5b) wahrsch. id. m. Chija b. Adda 1; *P.* 2.

Chija, Sohn des R. Adda aus Jaffa (j. Meg. III, 84b) *P.* 4.

Chija bar Ammi (Ber. 8a) *P.* 3.

Chija bar Amram (Bech. 36b; in Jeb. 25b: Chija b. Abin im Namen des R. Amram).

Chija Aricha
1. (Ned. 8b) (*P.*) 2.
2. (Ket. 104b) *B.* 4.

Chija bar Aschi (Ber. 11b) *B.* 2.

Chija bar Assi (Erub. 59b; DS überall: Chija b. Aschi; j. Kid. III, 64b) *P.* (3).

Chija Barmasa s. Chija Barosa.

Chija Barosa (Aruch [ed. Pesaro] s. v. שקל aus j. Ber. V; uns. Ed. 9a: Chija b. Abba; SD liest: Chija Barmasa).

Chija, Vater des R. Berechja ha-Kohen (Tanch. Buber, Chajje 6), vgl. Chija, Vater des R. Berechja.

Chija, Sohn der Tochter des R. Berechja (Gen. r. 9, 6) *P.* 5.

Chija bar Chama (Jalk. Num. 782; in Lev. r. 29, 7: Chija b. Abba).

Chija be-R. Chanina (Gen. r. 44, 14) vgl. Chija be-R. Chinena *P.*

Chija, Sohn des R. Chija bar Nachmani (Ab. Sar. 31a; DS: Chija, Sohn des Rabba bar Nachmani) *B.* 4.

Chija be-R. Chinena (Chanina) (Men. 53b) (*P.*).

Chija bar Gammada (Sab. 3a; Sota 7b) *B.-P.* 3.

Chija bar Gurja (Nid. 55b) *B.*

Chija aus Hormis Ardeschir (B. Bat. 52a) *B.* 4–5.

Chija, Sohn des R. Huna (Ber. 34b) *B.* 4.

Chija, Sohn des R. Ika (Nid. 45a) *B.* (3).

Chija, Sohn des R. Isaak (Ab. Sar. 33b) *B.* 6.

Chija, Sohn des R. Issak Atuschaja (j. Ter. X, 47b) *P.* 4.

Chija, Sohn des R. Iwja (Chul. 18b) *B.* 6.

Chija bar Jakob (Tanch. Ekeb, 7).

Chija bar Jannai (Esth. r. zu 3, 6) *P.*

Chija, Sohn des R. Jeba (Suk. 42b; Alfassi: Chija b. Abba; DS: Chija, Sohn des Rabina).

Chija bar Jehuda (Ket. 21a) *B.* 3.

Chija bar Josef (Sab. 7a, 45a) *B.-P.* 2.

Chija aus Justinja (Seb. 112a; DS: Chija aus Westinja).

Chija bar Kahana (Agadat Bereschit 2, 1).

Chija Kara (= der Bibelkundige) (Thr. r. 4, 5; in j. Suk. IV, 54d: Jehuda b. Lakra) *P.* 4.

Chija aus Kefar Techumin (j. Pea I, 16d; j. Ter. XI, 48b) *P.* 3–4.

Chija Ketosfaa (= aus Ktesiphon) (Beza 38b) s. Raba b. Chija Ketosfaa *B.* 2–3.

Chija bar Luliba (j. Orla II, 61d) s. Chija b. Luljane *P.*

Chija bar Luljane (Taan. 25a) viell. id. m. Chija b. Luliba *P.* 3.

Chija bar Madja (j. Schebi. VI, 36d) s. Chija b. Marja *P.* 4–5.

Chija bar Marja (j. Erub. VIII, 25b) wahrsch. id. m. Chija b. Madja *P.* 4–5.

Chija bar R. Matna (Nid. 60b) *B.* 2–3.

Chija bar Menachma (Lev. r. 36, 5) *P.* 4.

Chija bar Nachman (Lev. r. 18, 1.; in Koh. r. 12, 3: Chija be-R. Nechemja).

Chija, Sohn des R. Nachman (B. Bat. 46a; SD: Huna, Sohn des R. Nachman).

Chija, Sohn des R. Nathan (Pes. 41a) *B.* (4).

Chija be-R. Nechemja s. Chija b. Nachman.

Chija bar Pappa (B. Kam. 80b) *P.* 3.

Chija, Sohn des R. Pappe (Lev. r. 18, 1; in j. Mo. Kat. III, 82b: Abba, Sohn des R. Pappe) *P.* 4.

Chija Parwaa (Ab. Sar. 38b) *B.* 5.

***Chija bar Rab** (Ber. 12a) *B.* 2.

Chija bar Rab aus Difte
1. (Sab. 10a) *B.* 3;
*2. (B. Bat. 10a) *B.* 5;
viell. beide id.

Chija bar Raba (Midr. Prov. 15; in Jalk. Prov. 953: Chija b. Abba).

Chija Rabba (= der Große) (Sab. 38b) id. m. Chija 1; s. a. Chija Roba.

Chija, Sohn des Rabba bar Nachmani (R. H. 34b) *B.* 4.

Chija, Sohn des Rabina s. Chija, Sohn des R. Jeba.

Chija Roba (= der Große) (j. Kil. IX, 32b) id. m. Chija 1; s. a. Chija Rabba.

Chija Roba bar Lulita (j. Chal. II, 58b; viell. ist zu lesen: Chija Roba und Bar Lulita) *P.* 2-3.

Chija, Sohn des R. Sabbatai, Schibtai (j. Jeb. II, 4b; j. Erub. V, 22c) *P.* 4.

Chija bar Sabda (Gen. r. 85, 9).

Chija bar Sarnuke (Sanh. 26a) *P.* 2.

Chija, Sohn des R. Schibtai s. Chija, Sohn des R. Sabbatai.

Chija bar Seera (Num. r. 11, 4; in Gen. r. 39, 17: Achwa im Namen des R. Seera; beides wahrsch. anst.: Ahaba, Sohn des R. Sera) *P.* 3-4.

Chija aus Sepphoris (j. Orla III, 63a) *P.* 3.

Chija bar Sera (Aruch [ed. Pesaro] s. v. מאור aus j. Mass. I; uns. Ed. 48d: Chija b. Wa).

Chija bar Tites (j. Ter. VIII, 45c) *P.* (3, 4.)

Chija bar Ukba (j. Git. III, 45a) *P.* (3).

Chija aus Westinja (Taan. 9a) vgl. Chija aus Justinja *B.* 5.

Chilfa jerus. Form für Ilfa, Ilfai.

Chilfa, Enkel des R. Abahu (j. Bik. II, 64d; in Midr. Tehil. 26, 7: Chalafta im Namen des R. Aibo).

Chilfa Daromaja (= aus dem Süden) (Pessik. r. אנכי מנחמכם 12) viell. id. m. Ilfa.

***Chilfa bar Idi** (Lev. r. 16, 1; in Pessik. R. K. 119b: R. Chalifa b. Satre; in Thr. r. 4, 19: *Chilfai b. Sebid) *P.* (3).

Chilfai jerus. Form für Ilfa, Ilfai.

Chilfai
1. (j. Ter. VI, 44b) *P.* 1–2.
2. (Koh. r. 1, 3) *P.* 3.

Chilfai (Chalifai) bar Kerai (j. Maas. Sch. IV, 54d) id. m. Abba b. Chilfai b. Kirai.

Chilfai bar Sebid s. Chilfa b. Idi.

Chilkija (Kid. 33b) *P.* 3–4.

Chilkija ha-Deromi (= aus dem Süden) (Tanch. Kedoschim, 1; in Jalk. Dan. 1064 nur: Chilkija) viell. id. m. Chilkija *P.* (3–4).

Chilkija aus Hagronja (Jeb. 9a) *B.*

Chilkija, Sohn des R. Iwja (B. Mez. 96b) *B.* 4.

Chilkija bar Tobi (Sab. 97a; B. Bat. 39b) wahrsch. id. m. Chilkija b. Tobija *B.* 2.

Chilkija bar Tobija (Git. 57a) s. Chilkija b. Tobi *B.* 3.

Chinena s. a. u. Chananja; Chanina.

Chinena (Ned. 28a) *B.* 2.

Chinena (Vater des Bar Jeschita) (j. Meg. IV, 75c) viell. id. m. Chinena, Vater des R. Janta *P.* (2, 3).

Chinena bar Abbaje (Jeb. 36a; korrump. aus Chanina [Chinena] b. Abin).

Chinena, Sohn des R. Assi (bar Memel) (ed. Venedig: b. Melel; j. Git. III, 45a) wahrsch. id. m. Chananja, Sohn des R. Jessa; Chanina b. Assi; Chanina b. Issa *P.* 3.

Chinena bar Bisna (Beza 22a; DS: Isaak b. Bisna) viell. id. m. Chana b. Bisna.
Chinena be-R. Chananja (j. Sanh. VII, 25d) *P.*
Chinena bar Chija (Ket. 21a) *B.* 3.
Chinena (Chanina) bar Idi (Pes. 75a) *B.* 3.
Chinena (Chanina) Sohn des R. Ika (Ber. 25b, 58b) *B.* 5.
Chinena (Chanina, Chananja) bar Isaak (j. Ber. VI, 10a; Gen. r. 41, 8; Tanch. Buber, Toledot 23) *P.* 3–4.
Chinena, Vater des R. Janta (j. Pes. IV, 30c) s. Chinena (Vater des Bar Jeschita) *P.* (2).
Chinena bar Jehuda (Sanh. 77b; DS: Chinena b. Schelemja) *B.* 2.
Chinena, Sohn des R. Josua (Pes. 110b; DS: Huna, Sohn des R. Josua).
Chinena (Chanina) bar Kahana (Sab. 96a; Beza 6a; Sanh. 70a) *B.* 2.
Chinena Kartechaja s. Chinena Kartignaa.
Chinena Kartignaa (= aus Karthago?) (j. Sab. XVI, 15c; in j. Beza I, 60c: Chinena Kartechaja) vgl. Chanan Kartignaa *P.* (2).
Chinena, Vater des R. Nata (j. Taan. IV, 67d; Nata korrump. aus Janta).
Chinena, Sohn des Raba (Rabba) aus Parschanja, Paschronja (Pes. 76a; Men. 42a-b) s. Hamnuna, Sohn des Raba aus Paschronja *B.* (4).
Chinena Saba (= der Alte) (Ber. 12b, nach En Jakob; uns. Ed.: *Rabba b. Chinena Saba; Pes. 75a, dafür DS: Chagga Saba) *B.* 2–3.
Chinena (Chananja) bar Schelemja (Sab. 43b) *B.* 2.
Chinena bar Schikla (Tanch. Teze, 10; ibid 9: Chama b. Schikla; in ed. Buber 10 u. 14: Chanina b. Schilka).
Chinena bar Schilat (B. Mez. 15a) s. Chanina (Chananja) b. Schila *B.* 1.
Chinena Wardan (Git. 64b) *B.* 3.
Chisda (Ber. 10b) *B.* 2–3.
Chisda bar Abdime (Ber. 53b; DS u. Sab. 77b: Isaak b. Abudime; in Pes. 75b nur: Isaak).
Chisda ben Awira (Jalk. Sam. 118; in j. Ned. VIII, 40d: Ba Chassida im Namen des R. Seera).
Chisda aus Justinja (Seb. 112a, nach DS; uns. Ed.: Chija aus Justinja).
Chisdai jerus. Form für Chisda.
Chiskija
*1. (Ber. 53b; Sab. 112b) *P.* 1;
*2. (Suk. 45b; Seb. 75b) *P.* 4.
Chiskija Akkaja (= aus Akko) (j. Sab. XIV, 14d; in j. Ab. Sar. II, 40d nur: Chiskija).
***Chiskija bar Biloto** (Arach. 28b) *P.* 3–4.
***Chiskija, Sohn des R. Chija, des Sohnes des R. Kahana** (SD aus Adret zu Git. IX).
Chiskija Chokok (j. Sanh. III, 21d; „Chokok" scheint Korruptel) *P.* 4.
Chiskija bar Jakob bar Acha (j. Schebi. III, 31d; viell. anst.: Chiskija im Namen des R. Josse b. Chanina) *P.* 4.
Chiskija bar Jeremia (j. Kid. I, 61a; in j. Sab. I, 3a: Chiskija im Namen des R. Jeremia).
***Chiskija, Sohn des R. Parnach** (Ber. 63a) *P.* 3.
***Chiskija, Sohn der Tochter des Rab** (Suk. 44b) *B.* 2.
***Chiskija Turgemina** (Gen. r. 65, 6; jedoch ist dort König Chiskija gemeint und kein Amoräer).
Chofni bar Isaak (Gen. r. 56, 6; and. LA: Chanina b. Isaak; in Jalk. Nachum 561: Chanina b. Pappa).
Cholfai s. Josua Chilfai.
Chona jerus. Form für Huna.
Chona bar Adda (j. Schebi. X, 39d; ed. Venedig: Chija b. Adda).
Chona bar Chama (j. Schebi. II, 34a).
Chonja s. u. Chunja.
***Chulfana** (Arach. 28b) (*B.*) 3.
Chunja s. a. u. Chananja; Chanina; Chona; Nechunja.
Chunja
1. (Gen. r. 1, 20) viell. id. m. Huna 1;
2. (j. Ned. III, 38a) *P.* 3.
Chunja, Schwiegervater des R. Ammi s. Jannai, Schwiegervater des R. Ammi.
Chunja (Nechunja, Chanina) **aus (Berat) Chawran, Chawrin, Chawartan** oder **Chunja, Nechunja aus der Ebene von Bet Chawran** u. s. w. (j. Suk. IV, 54b; j. Schebi. IX, 38c; j. Ab. Sar. III, 42c) *P.* 1; scheint noch zu den Tannaiten zu zählen.
Chunja bar Eleasar (Gen. r. 42, 4) vgl. Chanina b. Eleasar.
Chunja bar Schilda (Midr. Sam. 14, 9; in Jalk. Sam. 111: Chanina b. Schila) vgl. Chanina b. Schilka.

***Daniel Chajjata** (= der Schneider) (Gen. r. 64, 6) (*P.*).
Daniel bar (R.) Ketina (Mo. Kat. 8b; B. Kam. 97a) *B.* 2–3.
***Daru bar Pappa** (Ab. Sar. 27a) (*B.* 2).
Delaja (j. Sab. V, 7c; viell. fehlerhaft s. Bar Pasi de-Bardelaja).
Derossa, Derossai (j. Sab. I, 3a; Ex. r. 43, 5) id. m. Derostai; viell. auch m. Dossa *P.* 3 (4).
Derostai (Midr. Sam. 28, 4) s. Derossa.
Dime s. a. u. Abdime.
Dime (Ber. 6b; Sab. 63b) id. m. Abduma Nachota *B.* 3–4.
Dime bar Abba (Ber. 53b) *B.* (5).
Dime bar Abin (Ju.).
Dime bar Chama (Ab. Sar. 2b) s. Abdime bar Chama b. Chassa.
Dime bar Chinena
1. (R. H. 34b) *B.* 3;
2. (B. Bat. 13b) *B.* 4;
viell. beide id.
Dime aus Haifa (Meg. 29b) s. Abdime aus Haifa.
Dime bar (Sohn des) R. Huna aus Demharja (Sanh. 29b; Men. 81a) *B.* 6.
Dime bar Isaak (Chul. 45b) *B.* 3.
Dime bar Josef (Ber. 45b) *B.* 2–3.
Dime bar Levai (Ber. 27b) *B.* 4.
Dime, Sohn des R. Nachman (DS: Nechemja), **des Sohnes des R. Josef** (Sanh. 23b; 24a) *B.*
Dime aus Nehardaa (B. Bat. 21a; 22a) *B.* 4.
Dime, Bruder des R. Safra (Arach 16a) (*B.*) 3.
Dime bar Schischna (Git. 62a) (*B.* 2).
Dossa (j. Ab. Sar. 42a) viell. id. m. Derossa *P.* 3-4.
Dossa ben Chananja (bar Chanina) (Koh. 12, 12, dafür Num. r. 14, 13: R. Huna, j. Sab. VI, 8a: Chanina; Pessik. R. K. 119b) scheint korrump. aus Josse b. Chanina.
Dossa mi-Milchaja s. Josse bar Memel.
Dossa ben Tebet (Cant. r. 7, 13) *P.*
Dossai Saba (j. Chag. I, 76d; in ed. Venedig u. j. Ned. X, 42b: Dostai Saba) *P.* (2–3).
Dostai (j. Chag. I, 76d; Gen. r. 11, 9) *P.* 4.
***Dostai, Vater des R. Aftorike** (Chul. 64b) s. Vater des R. Aftorike (2).
Dostai aus Bere (Ab. Sar. 40a) (*P.*) 3.
Dostai bar (be-R.) Matun (Joma 30b, dafür DS: Justai be-R. Matun; Ber. 7b) *P.* 3.
Dostai Saba s. Dossai Saba.

Ebjathar (Git. 6b) *P.* 3.
***Ebut bar Ihi** s. Aibut b. Ihi.
***Efa [אימה]**, (Sab. 60b; nach Raschi id. m. Efa עימא, Sohn des Rachba aus Pumbedita) *B.* 4.
Efa (עימא, jerus: Chefa), Sohn des Rachba aus Pumbedita (Schebu. 28b; Sanh. 17b) *B.* 4.
Efes (Afas, Afes; jerus.: Pas) (Erub. 65b; Ket. 103b) *P.* 1.
***Efraim Safra** (= der Schreiber) (B. Mez. 119a) *P.* 3.
Elassa (Lev. r. 4, 6) viell. Tannaite.
Eleasar s. a. u. Elieser.
Eleasar
1. (Erub. 65b; Chul. 110a, 111b) id. m. Eleasar b. Pedat *P.-B.* 2;
2. (j. Git. II, 44a) *P.* (3–4);
3. (Lev. r. 15, 4) viell. id. m. 2; P. 5.
Eleasar bar Abin (Ex. r. 47, 6; in Gen. r. 48, 16: Eleasar und R. Abin) (*P.*).
Eleasar bar Abina (Jeb. 63a) *P.* (3).
***Eleasar ben Achoi** (Gen. r. 98, 4).
Eleasar ben Antignos (Git. 31a) *P.* 2.
Eleasar bar Berechja (Sanh. 94b).
Eleasar bar Bisna (Gen. r. 18, 2) *P.* (4).
Eleasar Bozraa (= aus Bozra) (Thr. r. 4, 25) *P.* 4.
Eleasar be R. Chaggaj (j. Schek. VII, 50c) *P.* (4–5).
Eleasar bar Chanina (j. Sab. III, 6c).
Eleasar be-R. Chija (Num. r. 14, 8) (*P.*).
Eleasar Deroma, Deromaja (= aus dem Süden) (j. Pea VIII, 20d) P. 4.
Eleasar aus Hagronja (Erub. 63a) *B.* 4.
Eleasar be-R. Isaak (Suk. 44b, nach DS; uns. Ed.: Eleasar b. Zadok) viell. in der Tannaitenzeit *P.* 1.
Eleasar, Vater (?) **des R. Isaak bar Nachman** (j. B. Bat. VIII, 6a; offenbar korrump.) *P.*
Eleasar be-R. Ismael (j. Ter. XI, 42d; wohl fehlerhaft).
Eleasar be-R. Josse (Kid. 39a, jedoch unsicher; j. Ber. I, 3d) *P.* 4.
Eleasar be-R. Josse ben Simra (Lev. r. 27, 5) vgl. Eleasar b. Simra *P.*
Eleasar ha-Kappar Beribbi (Ab. Sar. 43a; Chul. 56b) nach manchen id. m. Bar Kappara; zählt noch zu den Tannaiten.
Eleasar bar Marom (j. Taan. IV, 68b; viell. korrump. aus Eleasar b. Mirjam) viell. id. m. Eleasar b. Meron *P.* 4.
Eleasar bar Melai (Sab. 139a) *P.* 3.
Eleasar be R. Menachem (j. Ber. I, 2d) *P.* (3–4).
Eleasar bar Merinos (Thr. r. 2, 30) (*P.*).
Eleasar bar Meron (Cant. r. 7, 1) s. Eleasar b. Marom *P.*
Eleasar bar Minjome (Chul. 19b) *B.* 2–3.
Eleasar bar Mirjam (Ruth r. 4, 8) s. Eleasar b. Marom *P.*
Eleasar aus Ninive (Joma 78b) (*P.* 2).
Eleasar Nosaa s. Elieser Nejotaa.
Eleasar ben Parta (Pes. 119b; j. Meg. IV, 75b) Halbtannaite.
Eleasar ben Pedat (Erub. 54b) id. m. Eleasar 1.
Eleasar aus Rom (Git. 67b) 1.
Eleasar be-R. Samuel s. Eleasar be-R. Simeon.
Eleasar Schifaa s. Elieser Nejotaa.
***Eleasar Seera** (B. Kam. 59a) *B.* 1.
Eleasar be-R. Simai (Koh. r. 11, 4; in Gen. r. 48, 10: Eleasar im Namen des R. Simai) *P.* 2.
Eleasar be-R. Simeon (Samuel?) (j. Erub. VIII, 25a) *P.* 2.
Eleasar ben Simra (Gen. r. 39, 21; ibid. 84, 2 u. j. Sanh. VII, 25d: Eleasar im Namen des R. Josse b. Simra; in Tanch. Lech, 11: Alexandrai).
Eli s. Ali.
Elieser ben Chalafta (Lev. r. 27, 4; in Koh. r. 3, 18 nur: Chalafta; in Tanch. Emor, 9: Samuel b. Nachmani) P. 3.
Elieser ben Dehabai (Kalla rab. II; in Ber. 27b nur: Eleasar) viell. Tannaite.
Elieser Nejotaa (Git. 50a; Ju: Eleasar Nosaa, Schifaa).
Elijahu (Cant. r. 2, 30).
Elisch (Ilisch?) (Pes. 65b; Git. 45a, 77b) *B.* 3–4.
Eljakim (Midr. Tehil. 1, 22) (*P.*).
Eljakim, Jünger des Raba (Ab. Sar. 58a) *B.* 5.
Eljaschib (Mo. Kat. 25b; DS: Isaak b. R. Eljaschib) *B.*; nach DS: *P.*
Eljehoenai (Gen. r. 51, 12) *P.* (2).
***Elopossa** (j. Ter. I, 40c) wohl kein Amoräer *P.* 2.
Ena (R. H. 27a; Sanh. 17b) *B.* 2–3.
Ena Saba (= der Alte) (Pes. 88a) viell. id. m. Ena *B.* 2–3.
Esra (j. Ter. VII, 44d) id. m. Asarja *P.* 4.
Esra, Enkel des R. Abtoles (Men. 53a) viell. id. m. Esra *P.*

Ezechiel (Ber. 11a; Kid. 32a) *B.* 1–2.
Gada (Erub. 11b) *B.* 3.
Gamliel (III) s. Gamliel b. Rabbi.
Gamliel (IV, Beribbi) (j. Challa IV, 60a) *P.* 2.
Gamliel (V) (j. Ab. Sar. I, 39b) scheint kein Gelehrter *P.* 3.

Gamliel bar Abina (j. Ket. III, 28a; in j. Schebu. V, 36c: Gamliel be-R. Ilai) s. Gamliel b. Inane, Injona *P.* (3, 5).
Gamliel bar Anja (j. Ket. IV, 28d) s. Gamliel b. Inane, Injone.
Gamliel be-R. Chanina (Koh. r. 5, 19) s. Gamliel b. Inane, Injona.
Gamliel be-R. Ilai s. Gamliel b. Abina.
Gamliel bar Inane, Injona (j. Joma I, 38d; j. Pes. I, 27b) wahrsch. id. m. Gamliel b. Anja, Gamliel b. Liane, viell. auch m. Gamliel b. Abina u. Gamliel be-R. Chanina *P.* (3, 5).
Gamliel bar Ininwa (j. Pea I, 15b; in ed. Venedig: Gamliel b. Ininja).
Gamliel bar Injona s. Gamliel b. Inane, Injona.
***Gamliel de-Konteja** (j. Mo. Kat. III, 82c) viell. kein Amoräer *P.*
Gamliel be-R. Liane (j. Nid. III, 51a) s. Gamliel b. Inane, Injona.
Gamliel bar Rabbi (Ket. 103b; B. Bat. 139b) Halbtannaite.
***Gamliel Suga (Soga)** (j. Ber. VI, 10c; j. Pea VIII, 20d) *P.* 3.
Gammada (Ket. 63b) *B.* 5–6.
Gasa (Jeb. 45b) *B.* 5.
Gebiha aus Argisa (Git. 7a) *B.* 6.
Gebiha aus Be-Ketil (Beza 23a) *B.* 5–6.
***Gebila** s. Magbila.
Gedula (j. Jeb. IV, 6a) viell. id. m. Giddel (2–3).
Gelilaa (= ein Galiläer, unbekannten Namens) (Sab. 31b) *B.* 3.
***Geniba** (Ber. 25a) *B.* 2.
Gerschom (j. Ned. III, 38a) *P.* 4.
Giddel (Ber. 20a; Erub. 17a) *B.* (-*P.*) 2–3.
Giddel bar Benjamin, Minjamin, Minjome (j. Pes. VIII, 36b) *B.* 2–3.
Giddel bar Manasse s. Giddel bar Menaschja.
Giddel bar Manasse aus Bere de-Neresch (Joma 81b) viell. id. m. Giddel bar Menaschja 1; *B.* 2.
Giddel bar Menaschja
1. (Mo. Kat. 24a–b) s. Giddel b. Manasse aus Bere de-Neresch *B.* 2.
*2. (B. Bat. 155b, nach uns. Ed.; nach LA des Raschbam id. m. 1.) *B.* 4.

Giddel bar Minjamin (j. Sota VI, 21a) s. Giddel bar Benjamin.
***Giddel bar Minjome** (Ber. 49a) s. Giddel bar Benjamin.
Giddel aus Neresch (Pes. 107a) vgl. Giddel b. Manasse aus Bere de-Neresch (*B.* 2–3).
Giddul andere Form für Giddel (Bech. 36b).
Gurjan (j. Pea III, 17d) s. Gurjon *P.* 3.
Gurjon (Gurjan) (Sab. 33b) *P.* 3.
***Gurjon aus Aspork, Espork** (B. Kam. 65b) (*B.* 3).
***Gurjon ben Astejon, Estejon** (B. Mez. 86b) (*B.* 2).
***Gursak, Gorsak bar Dare** (Erub. 29a) *B.* (3).

Hamnuna
1. (Erub. 54a; B. Kam. 106a) *B.* 2;
2. (Kid. 29b; Schebu. 34b) *B.* 3;
3. (Sab. 10a; Nas. 64b) *B.* 4.

Hamnuna (Sohn des R. Adda bar Ahaba und Vater des R. Abin) (Koh. r. 1, 10; in Gen. r. 58, 2: Abun).
Hamuna aus Babylonien (j. Taan. IV, 68a; in Koh. r. 7, 16: Hamnuna, Safra de-Babel) zur Zeit der letzten Tannaiten. *B.*
Hamuna, Sohn des R. Josef (Ber. 24a; DS: Nechemja, Sohn des R. Josef) *B.* 5.
Hamnuna, Sohn des Raba aus Paschronja (Git. 45b; in Men. 42a: Chinena, Sohn des Raba aus Paschronja) *B.* 4.
Hamnuna Saba (= der Alte) (Pes. 105a; Suk. 42a) *B.* 2–3.
Hamnuna Safra (= der Schreiber) (j. B. Bat. VI, 15c) *P.* 4.
Hamnuna, Safra de-Babel (= der Schreiber von Babylonien) s. Hamnuna aus Babylonien.
Hamnuna Suta, Sute (Ber. 17a, 31a) (*B.* 5.)
Hila, Hilai jerus. Form für Ila, Ilai.
Hillel
1. (Sanh. 99a) viell. id. m. Hillel (Enkel Rabbis) Tannaite;
*2. (Pes. 115a) *B.* 4–5;
3. (Sab. 109a) viell. id. m. 2; *B.* 6.

***Hillel (Enkel Rabbis)** (B. Bat. 83b) Halbtannaite *P.* 1–2.
Hillel (der letzte Patriarch) (nach Nachmanides Sefer ha-Sechut zu Git. IV) *P.* 4–5.
***Hillel (Bruder des Gamliel Soga)** (j. Mo. Kat. III, 82c) viell. kein Amoräer (*P.* 3).
Hillel be-R. Berechja (Thr. r. 1, 32) (*P.*).
Hillel bar Helene (Lev. r. 12, 4; in Thr. r. 2, 16: Ilem).
Hillel, Eidam des R. Josse b. Abin (j. Ber. II, 5a) *P.* 5.
Hillel de-Kifra (j. Pes. VIII, 36b; in j. Sanh. VI, 23d: La de-Kafre) *P.* (3, 5).
Hillel ben Pasi (j. Dem. VII, 26c) *P.* 4.
Hillel, Sohn des R. Samuel b. Nachmani (Ber. 28b) *P.* 3.
Hillel, Sohn des R. Wales, Ales, Hales (Git. 59a; j. Kil. I, 27a; j. Chal. I, 57c) s. a. Lel, be R. Ales *P.* 1.
Hinak (Pes. 101b) (*B.* 3).
***Hon, Sohn des R. Nachman** (Jeb. 34b) *B.* 3.
Hona s. u. Huna.
Hondax, Hindex (j. Sab. XVI, 15d) wahrsch. Tannaite.
Horjane, Bruder des R. Samuel bar Sossarte (j. B. Bat. IX, 17a) *P.* 4.
Hoschaja s. a. u. Oschaja.
Hoschaja(Sohn des Abba Hoschaja aus Tirja) (Midr. Sam. 8, 9; in Gen. r. 58 2: Hoschaja, ohne Verwandtschaftsangabe; in Koh. r. 1, 10 fehlt die betr. Stelle ganz) *P.* (5).
Hoschaja (Oschaja) aus Tirja, Abba (j. B. Kam. X, 7c; Cant. r. 8, 7) *P.* (4).
Hoschaja bar R. Isaak (j. Beza I, 60c) *P.*
Hoschaja be-R. Schammai (Schime) (j. Ter. III, 42b; j. Kil. VI, 30c) *P.* 5.
Hoschaja, Sohn des R. Simlai aus Cäsarea (Lev. r. 31, 7) (*P.*).
Hoschaja Turgemana (= der Erklärer) (Gen. r. 51, 12; in Jalk. Prov. 956 nur: Oschaja) *P.* (4).
Huna s. a. u. Chona, Chunja.
Huna
1. (Git. 5a) viell. id. m. Huna, dem Exilarchen 1; *B.* 1;
2. (Ber. 5a-b) *B.* 1–2;
3. (j. Ber. II, 4a–b; b. Sab. 54b) *B.*-*P.* 3;
4. (Sab. 63b) viell. id. m. 3; *B.*-*P.* 4;
5. (Sab. 42a) *B.* 6.

Huna (Sohn des Mose bar Azre) (B. Bat. 174b) *B* 4.
Huna bar Abba (Tanch. Tezawwe, 13; in ed. Buber 10 u. j. Pea VII, 20a: Chija b. Abba).
Huna bar Abin (R. H. 21a) vgl. Huna ha-Kohen bar Abin *P.* 3–4.
Huna bar Acha (j. Maas. Sch. V, 56c) *P.* (3).
Huna, Vater des R. Acha s. Chanina, Vater des R. Acha.
Huna bar Adda (Ber. 62b, nach DS; uns. Ed.: Chana bar Adda).
Huna bar Ammi (Ber. 55b; En Jakob: Chana b. Ammi) (*P.*) 3.
Huna bar Aschi (Sota 16b) (*B.*) 2.
Huna Bagdataa and. LA für: Chana Bagdataa.
Huna aus Barnisch (Sab. 28a, nach Ju. u. DS; uns. LA: Raba aus Barnisch) *B.* 6.
Huna bar Berechja (Ber. 63a) *P.* (2).
Huna bar Bisna (Sukka 47a; DS: Chana bar Bisna) *B.* 3.
Huna bar Chalob (Sab. 115b) *B.* 3.
Huna bar Chalwan (Sab. 139b) *B.* 6.
Huna bar Chewan (Chijun) (Sab. 139b) *B.* 6.
Huna (Chona) bar Chija (Bech. 31a; Sab. 47a; j. Schebi. II, 34a) *B.* 3.
Huna, Sohn des R. Chija (Ab. Sar. 67b; in Pes. 44b: Chija, Sohn des R. Huna).
Huna bar Chijun s. Huna b. Chewan.
***Huna bar Chinena**(j. Mass. IV, 51b) *P.* 3.
Huna bar Chinena, Chanina (Erub. 14b) viell. id. m. dem Vorhergehenden *B.* 4.
Huna aus Diskarta (B. Mez. 47a) *B.* 4.
Huna der Exilarch
1. (j. Kil. IX, 32b) zur Zeit der letzten Tannaiten; viell. id. m. Huna 1;
2. (Ruth r. 3, 1; in Git. 7a nur: der Exilarch, der Name Huna bezieht sich darauf nicht) *B.* 2–3.

***Huna bar Geniba** (Koh. r. 4, 18).
Huna bar Gurjon, (Gorjon) s. Chama bar Gurjon.
Huna, Sohn des R. Hoschaja (Hor. 3b; viell. anst.: Huna, Sohn des R. Josua).
Huna bar Idi (Kid. 70a) *B.* 2.
Huna, Sohn des R. Idi (R. H. 24b; in Ab. Sar. 43b: Jehuda, Sohn des R. Josua; nach ibid. 42b u. Raschi scheint beides fehlerhaft für: Huna, Sohn des R. Josua) *B.* 5.
Huna, Sohn des R. Ika (Ber. 43b) *P.*-*B.* 4.
Huna, Sohn des R. Ilai (Joma 35a; DS: Ulla, Sohn des R. Ilai).
Huna be-R. Isaak (Lev. r. 29, 8) (*P.* 3–4).
Huna bar Iwja (B. Bat. 143a) viell. id. m. Huna Mar bar Iwja *B.* 5.
Huna bar Jake (Pessik. r., צו את קרבני).
Huna bar Jehuda (Ber. 8a) *B.* 3–4.
Huna bar Jeremia (Pes. 43a; viell. für: Mari, Sohn d. R. Huna, des Sohnes des R. Jeremia b. Abba) *B.* (2).
Huna (Chona) be-R. Josef (Josse) (Gen. r. 44, 15; Tanch. Buber, Noach 13, dafür in and. Ed. 8 nur: Josse; j. Taan IV, 69b, dafür in Thr. r. Einl.: Huna im Namen des R. Josse).
Huna, Sohn des R. Josua (Ber. 22b) *B.* 5.
Huna bar Kahana (Jalk. Koh. 966; in Koh. r. 1, 5: Berechja).
Huna (Chona) bar R. Ketina (Seb. 115b) s. Chana b. R. Ketina; Chanina b. R. Ketina *B.* 4.
Huna ha-Kohen (Num. r. 3, 7) *P.* (5).
Huna ha-Kohen bar Abin (Num. r. 7, 4) vgl. Huna b. Abin (*P.* 4).
Huna bar Levai (Ber. 55b, nach En Jakob; uns. Ed. nur: Huna).
Huna ben Luljane (Gen. r. 36, 12).
Huna bar Manoach (Taan. 9a) *B.* 5.
Huna Mar s. a. u. Mar Huna.
Huna Mar bar R. Chija (Chul. 58b; DS: Huna Mar b. Iwja) *B.* 6.
***Huna Mar, Sohn des R. Idi** (Chul. 49a) *B.* 5.
Huna Mar bar Iwja (Chul. 47a) s. a. Huna b. Iwja *B.* 6.
***Huna Mar bar Meremar** (B. Mez. 81a) *B.* 6.
***Huna Mar, Sohn des R. Nechemja** (Git. 14a) *B.* 6.
***Huna Mar, Enkel des R. Nechemja** (Chul. 51b; viell. fehlerhaft für: Huna Mar, Sohn des R. Nechemja).
***Huna Mar, Sohn des Raba aus Parsika** (Ket. 10a) *B.* 6.
***Huna, Sohn des Mar Sutra** (B. Bat. 86a) *B.* 6.
Huna Mari, Sohn des Mar Sutra (Scherirabrief) *B.* 7.
Huna bar Minjome (Ab. Sar. 39a) *B.* 3.
Huna, Sohn des R. Nachman (Ab. Sar. 57b) *B.* 4.
***Huna bar Nathan (der Exilarch)** (Git. 59a) *B.* 6.
Huna, Sohn des R. Nathan (Pes. 86b) viell. id. m. Huna b. Nathan *B.* 5.
Huna bar Pappa (Gen. r. 68, 1) (*P.* 3).
Huna, Sohn des R. Pinchas (Mo. Kat. 15b; ibid. 15a: Acha b. Pinchas) *B.* (4).
Huna (Chona) Rabba (= der Große) **aus Sepphoris** (j. Ber. IV, 6c; j. Schek. I, 46a) viell. id. m. Huna aus Sephoris *P.* 3.
Huna, Sohn des Raba (B. Kam. 72a; and. Vers. ibid. 72b: Acha, Sohn des Raba) *B.* 6.
Huna (Chona), Safra-de Sidra (= der Schreiber des Lehrhauses) (j. Kil. III, 28c; j. Sab. IX, 12a).
Huna, Sohn des R. Samuel bar Nachmani (Jalkut Prov. 961, dafür Gen. r. 75, 2 nur: *Samuel bar Nachman).
Huna de-Schab (Tanch. Buber, Mezora 7; in Mss.: Mana de-Schab; and. Edd. 2 nur: Huna).
Huna bar Sechora (Bech. 60a) *B.* 4.

Huna (Chona) aus Sepphoris (Chul. 51a) s. Huna Rabba aus Sepphoris *P.* 3.
Huna aus Sura (Ker. 10a) *B.* (5).
Huna bar Tachlifa (Erub. 8b, nach DS; für: Kahana b. Tachlifa).
Huna bar Tachlifa (Jeb. 8b) *B.* 5.
Huna bar Ukba (Jalk. Thr. 1005; in Thr. r. 1,3: Chama bar Ukba).

Idi
1. (Chag. 5b) *P.* 2;
2. (j. Jeb. XI, 12a) *B.-P.* 3;
3. (Ned. 5b) viell. id. m. 2; *B.* 4;
4. (Chul. 141b) *B.* 6.

Idi bar Abin
1. (Sab. 23b) *B.* 3-4;
2. (Chul. 131a) *B.* 6-7.

Idi de-Chutraja (j. Schebi. III, 34c) *P.* 4.
Idi bar Gerschom (Ker. 9a) *B.* 3.
Idi bar Idi bar Gerschom (Chul. 58a) s. Adda b. Gerschon.
Idi, Sohn des R. Ika (Jeb. 43a; viell. anst. Acha, Sohn des R. Ika) *B.* 4-5.
Idi bar Schescha (Pes. 106a; DS: Schescha, Sohn des R. Idi).
Idi, Jünger des R. Scheschet (Bech. 31b) *B.* 3.
Idi bar Schime s. Adda b. Schime.
Idi be-R. Simeon s. Adda be-R. Simeon.
Idit (Sanh. 38b; in Jalk. Ex. 359: Idi) *B.* 2-3.
Ika (B. Kam. 22a) *B.* 4.
Ika bar Abin (Meg. 3a) *B.* 3.
Ika, Sohn des R. Ammi (B. Kam. 12a; B. Bat. 149a) *B.* 4.
Ika, Sohn des R. Chananja, Chanina, Chinena (Sab. 39b; Chul. 90b) *B.* 5-6.
Ika, Sohn des R. Idi (B. Kam. 12a; Randnote: Ika, Sohn des R. Ammi).
Ika aus Paschronja (Erub. 104a; Ju: Ika b. Chanina) *B.* 4.
Ila s. a. u. Ilai.
Ila (Men. 81a; DS: Ulla [= Ulla 2]; Schitta Mekubbezet: Ila b. Abba) *B.* 4.
Ila, Ilai, jerus.: Hila, Hilai, Jila, La, Leja (Ber. 9b) *P.* 3.
Ila bar Abba s. Ila.
Ila ben Jeberechja (Sota 49a) s. Ilai b. Berechja.
Ila, Sohn des R. Samuel bar Marta (Ber. 13b) *B.* (2).
Ilai s. a. u. Ila.
Ilai (Ab. Sar. 13b) id. m. Ila.
Ilai bar Berechja (Taan. 10b) wahrsch. id. m. Ila b. Jeberechja (*P.* 3).
Ilai ben Eleasar (Sab. 60a) *B.* (2).
Ilai ha-Joresch (j. Git. VIII, 49b) (*P.* 2).
Ilai bar Menachem (Lev. r. 1, 13).
Ilai bar Schemaja (Lev. r. 10, 5; in Gen. r. 22, 28: Eleasar be-R. Simeon).
Ilem s. Hillel b. Helene.
***Ilfa,** jerus: Chilfai (Taan. 21a, 24a) *P.* 1-2.
Ilfai, jerus.: Chilfai
1. (Taan. 24a) viell. id. m. Ilfai *P.* 1;
2. (j. B. Bat. II, 13b) *P.* 4.

Ilfai bar Keruja (Midr. Tehil. 137, 3; in Pessik. r. 26: Tachlifa b. Keruja).
Ilisch s. Elisch.
Ilopossa s. Elopossa.
Immi jerus. für Ammi.
Immi, Vater des R. Abdime aus Sepphoris (j. Beza I, 60d) *P.* (2).
Immi Bablaa (= der Babylonier) (j. Ter. VII, 44c) (*B.-P.* 4).
Immi bar Chinena (j. Meg. I, 71c) *P.* (3).
Immi bar Pappe (j. Ket. IV, 28b) id. m. Abime bar Pappe.
Immi, Vater d. Samuel bar Immi (j. Jeb. X, 11a) (*P.*) 2-3.
Inja (j. Git. I, 43d) viell. id. m. Unja *P.* 3.
Inja bar Pasi (j. Erub. V, 23a) 3.
Inja bar Sissai (j. Maas. Sch. IV, 55a) s. Injane b. Sissai.
Injane, Injone (Anjane, Anjone, Inja, Aninja) b. Sissai, Sussai (j. Sab. VI, 7d; j. Joma III, 40c) *P.* 4-5.
Isaak
1. (Pes. 114a) nach Raschi id. m. Isaak b. Acha (*P.* 2-3);
2. (Pes. 114a) nach Raschi id. m. Isaak b. Pinchas *B.-P.* 2-3.

Isaak bar Abba (Seb. 5a) *B.* 4.
***Isaak bar Abba bar Machseja** (j. Ber. VI, 10d) *B.* 2.
Isaak bar Abdime, Abudime
1. (Ber. 30b, 33b; Chul. 110a) id. m. Isaak b. Rabba, Roba *P.* 1;
2. (Jeb. 3a) *B.* 4.

Isaak bar Abin (R. H. 17a) *B.* 3-4.
Isaak bar Acha (Pes. 114a) s. Isaak 1.
Isaak bar (Sohn des R.) Adda (Ber. 4a; Sanh. 16b) *B.* 2.
Isaak bar Ammi (Sab. 128a) *B.* 3.
Isaak, Sohn des R. Ammi (Ber. 60a; in Nid. 25b: Isaak b. Ammi; ibid. 28a nur: Isaak; ibid. 31a: Isaak im Namen des R. Ammi).
Isaak de-Be R. Ammi (Sab. 62b; Sota 9b).
Isaak bar Aschi (Pes. 45b; DS: Isaak b. Aschjan) *B.* 2.
Isaak bar Aschjan (Ber. 14a) *B.* 2-3.
Isaak Atuschaja (j. Pea VIII, 20d) *P.* 3-4.
Isaak, der Babylonier (Gen. r. 43, 7).
Isaak Beribbi (Ned. 29b) *P.* 4.
Isaak bar Bisna (ביזנא) (j. Schek. VIII, 51b; in ed. Venedig: בימנא; in b. Chul. 90b: Isaak b. Nachmani; in Tamid 29a: Jannai b. Nachmani) *B.* 2.
Isaak bar Bisna (בימנא)
1. (Sab. 110a) viell. id. m. Isaak b. Bisna (ביזנא) *B.* 2;
2. (Joma 5a) *P.* 3.

Isaak ben Chakla, Chakula, Chakule (Pes. 113b; j. Pea. I, 16c) id. m. Isaak b. Ila *P.* 2-3.
Isaak bar Chakura (Gen. r. 54, 7; viell. anst. Isaak bar Chakla).
Isaak bar Chalob (Chul. 99b) *P.* 3.
Isaak bar Chaluka s. Isaak be-R. Chilkija.
Isaak bar Chama (Midr. Tehil. 2, 6; in j. Ber. IX, 13a nur: Isaak) viell. id. m. Isaak ha-Kohen b. Chama.
Isaak bar R. Chana (Joma 77b, nach DS; uns. Ed.: Isaak bar bar Chana) *B.* 3.
Isaak bar bar Chana (B. Kam. 52a) *B.* 3.
Isaak bar Chanina, Chananja (Ket. 4b, 61a) *B.* 3
Isaak bar Chanina bar Pappa (bar Isaak) (Pessik. r. ויקח אליחו 23) (*P.* 3-4).
Isaak be R. Chija (j. Meg. I, 70c) (*P.* 3-4).
Isaak, Sohn des R. Chija Baroba (j. Ter. VIII, 46b; in ed. Venedig: Isaak, Sohn des R. Chija Ketora; in j. Pes. I, 28b: Isaak, Sohn des R. Chija Katoba).
Isaak, Sohn des R. Chija Kahana s. Isaak, Sohn des R. Chija Meti-ba.
Isaak, Sohn des R. Chija Katoba (j. Pes. I, 28b; j. Meg. I, 71c) *P.* 4.
Isaak, Sohn des R. Chija Meti-ba (j. Jeb. XII, 12d; ibid. XIII, 14a: Isaak, Sohn des R. Chija Katoba; in j. Sota IV, 19c: Isaak, Sohn des R. Chija Roba; nach Tossaf. Bech. 19b: Isaak, Sohn des R. Chija Kahana).
Isaak, Sohn des R. Chija Roba s. Isaak, Sohn des R. Chija Meti-ba.
Isaak be-R. Chilkija (Lev. r. 30, 3; in Pessik. R. K. 162a: Isaak b. Chakula) vgl. Isaak b. Chakla.
Isaak bar Chinena s. Isaak b. Chanina.
Isaak Chippuschaja (Gen. r. 53, 11; nach Buber, Jeschurun-Kobak, II, S. 28 Korruptel).
Isaak Dahaban (j. Git. IV, 46a) viell. id. m. Isaak Dihaba.
Isaak Dihaba (j. Beza I, 60d) *P.* 3.
Isaak ben Eleasar
1. (Mo. Kat. 20a, 25b) s. a. Isaak b. Ila *P.* 2-3;
2. (j. Dem. II, 23b) viell. id. m. 1; *P.* 3-4.

Isaak ben Eleasar aus Cäsarea (Tanch., Buber, Behaalotecha 16; in j. Sab. I, 3c nur: Isaak b. Eleasar).
Isaak bar Eljaschib (Taan. 23b) *P.* 4.
Isaak bar Gijore (Taan. 29b) viell. id. m. Isaak b. Jakob b. Gijore *P.* (3).
Isaak bar Gufta (j. Mass. I, 49b) *P.* 5.
Isaak, Sohn des R. Idi (Ber. 4a) (*B.* 2).
Isaak ben Ila (Pes. 113b; and. LA: Isaak b. Eleasar) id. m. Isaak b. Chakla, Chakula *P.* 2-3.
Isaak b. Isteja (j. Jeb. I. 2c) *P.* (3).
Isaak bar Jakob bar Gijore (Erub. 62a) *P.* (3).
***Isaak de-Be R. Jannai** (Joma 86a; DS: Isaak, Sohn des R. Ammi).
Isaak, Sohn des R. Jehuda
1. (Sab. 21a) *B.* 3;
2. (Kid. 32b; nach Scheeltot, 101: Isaak, Sohn des R. Mescharscheja) *B.* 5.

Isaak bar Jonathan (j. Nid. II, 50b) (*B.* 2).
Isaak bar Josef (Ber. 9a) *P.-B.* 4.
Isaak bar Kahana (j. Sab. VIII, 11a; in j. Schek. III, 47c u. VIII, 51a: Isaak b. Bisna).
Isaak bar Kappara (Koh. r. 9, 6; wohl Korruptel).
Isaak aus Kartignin (= Karthago?) (Ber. 29a).
Isaak Kaskessaa (Ber. 51a; in j. Ber. VI, 10b: Isaak b. Mari) *P.* 4.
Isaak Katriki (Pessik. R. K. 35a).
Isaak aus Kefar Akko (Ab. Sar. 7b) *P.* 3.
Isaak ben Kezarta (Kazzata?) (Midr. Sam. 26, 5; in j. R. H. I. 56b: Isaak b. Kezazta) vgl. Jochanan b. Kezarta (Kazrata?) *P.* 5.
Isaak ben Kezazta s. Isaak b. Kezarta.
Isaak ha-Kohen b. Chama (Pessik. r. אנכי מנחמכם 63) *P.* 5.
Isaak bar Mari s. Isaak Kaskessaa.
Isaak bar Marjon (j. Sab. II, 5b) *P.* 3.
Isaak bar Matna, Matnai (j. Ab. Sar. III, 43b) *P.* 3.
Isaak bar Menachem (Midr. Tehil. 34, 2).
Isaak bar Mescharscheja (j. Sab. XII, 13d).
Isaak, Sohn des R. Mescharscheja (Erub. 32b) *B.* 5.
Isaak Migdelaa (= aus Migdal) (Sab. 139a) *P.* 1.
Isaak bar Nachmani, Nachman (Ber. 34b; R. H. 13b; j. Ber. I, 3c) *B.-P.* 2-3.
Isaak bar Naftali (Ket. 96a; Alfassi u. andere: Jakob b. Naftali) *B.* 6.
Isaak Nappacha (Ber. 41a; Sab. 126b) s. a. Isaak b. Tabla *P.-B.* 3.
Isaak bar Orjan (Urjan?) (j. Sab. X, 12d) *P.* (4).
Isaak ben Parnach (Kalla rab. III) viell. Tannaite.
Isaak Pesaka (Thr. r. 1, 39) *P.* 2.
Isaak ben Pinchas
1. (Chul. 27b) (*B.* 2);
2. (Pes. 114a) s. a. Isaak 2; viell. beide id.

Isaak, Sohn des Rab
1. (Mo. Kat. 17b, nach Alfassi; uns. Ed.: Isaak, Sohn des R. Jehuda);
2. (j. Ber. III, 6a; Askari liest: Isaak, Sohn des Rabbi; wohl fehlerh. für: Isaak, Sohn des R. Chija Katoba).

Isaak Rabba, Roba (= der Große) (j. Ber. V, 9b; VI, 10b) id. m. Isaak b. Abdime 1.
Isaak, Sohn des Rabba bar bar Chana (Suk. 43b) *B.* 4.
***Isaak Rabja** (Gen. r. 20, 29; in Tanch. Buber, Bereschit 24: R. Isaak) viell. anst.: Isaak Roba.
Isaak bar Redifa (Sab. 23b) *B.-P.* 3-4.
Isaak Roba s. Isaak Rabba.
Isaak bar Sabrun (Seb. 9a) (5).
Isaak bar Samuel (Ber. 3a; DS: Isaak b. Samuel b. Marta).
Isaak bar Samuel bar Marta (Ber. 46a) *P.-B.* 2.
Isaak bar Schila (Kid. 32a) *B.* (4).
Isaak Sechora (j. Ber. IV, 7c) *P.* 3.
Isaak bar Seera (Sab. 20b).
Isaak be-R. Simon (Thr. r. 1, 31) (*P.*).
Isaak ben Tablai, Tabla
1. (Joma 39b; Ned. 8b) nach Pes. 113b id. m. Isaak b. Ilai; Ju. liest dort: Isaak Nappacha = Isaak b. Tabla *P.* 2-3;
2. (j. Nid. II, 50a) viell. id. m. 1; *P.* 3.

Isaak ben Teradjon (Midr. Tehil. 31,6; ibid. 78, 19: Isaak b. Marion).
Ismael bar Abba (Chul. 122a; DS: Simeon b. Abba) *P.* 3.
Ismael bar Ammi (Lev. r. 1, 3).
Ismael bar Bibe (Lev. r. 11, 8) (*P.* 3-4).
Ismael ben Gamliel (SD aus j. Ber. IX; fehlt in uns. Ed.).

Ismael bar Jakob bar Acha (j. Sab. IV, 7a, offenbar korrump.; in ed. Venedig nur: Jakob b. Acha) *P.* (2–)3.
Ismael ben Jakob aus Tyrus (Ket. 7a) *P.* 3.
Ismael ben Jehozadak (B. Mez. 22b; DS: Simeon b. Jehozadak) *P.* 1.
Ismael ben Jeschua (j. Jeb. VII, 8b) vgl. Ismael be-R. Josua (*P.* 4–5).
Ismael be-R. Jona (j. Pes. II. 29b; offenbar korrump.; in ed. Venedig Chal. I, 57a: כן anst. בן).
Ismael be-R. Josua (Lev. r. 11, 8).
Ismael, Vater des R. Judan (j. Git. I, 43c) *P.* (3).
Ismael ben Katriel aus Arkat Lebana s. Ismael b. Satriel aus Arkat Lebana.
*Ismael aus Kefar Jamma (Ned. 57b) *P.* 3.
*Ismael aus Kefar de-Jamma (Ned. 57b) *P.* 3.
Ismael be-R. Nachman (Lev. r. 18, 1; viell. korrump. aus Samuel b. Nachman) *P.* 3.
Ismael Saba (= der Alte), Eidam des R. Chanina (Ber. 62b, nach DS; uns. Ed.: Samuel Saba, Eidam des R. Chanina; Jalk. Sam. 139) *P.* (2 od. 4).
Ismael ben Satriel (and. LA.: Katriel) aus Arkat Lebana (Bech. 57b) viell. Tannaite.
Ismael ben Serud (Ab. Sar. 30a) *P.* (3).
Ismael be-R. Tanchum (Tanchuma) (Lev. r. 22, 1; Jalk. Koh. 971) vgl. Samuel b. Tanchum *P.* 5.
Issa s. Issai.
Issachar aus Kefar Mandi (j. R. H. I, 57a: *P.* (2).
*Issai s. a. u. Assi; Jessa; Josef; Josse.
Issai (Erub. 39b) (*B.* 2–3).
Issai aus Cäsarea (Koh. r. 7, 47) *P.*
*Issai (Assi) bar Hine (Chul. 137b; Sab. 147a) *B.*-*P.* 2.
*Issai, Sohn des R. Isaak, des Sohnes des R. Jehuda (Jeb. 64b) *B.* 4.
*Issai bar Nathan (Ber. 62a; DS: Assi b. Nathan) *B.* 3.
*Issai, Vater des R. Sera (Mo. Kat. 20b) (*B.*) 2–3.
*Issai, Bruder des R. Sera (Mo. Kat. 20b; and. Version für: Issai, Vater des R. Sera) (*B.*) 3.
*Issur Gijora (= der Proselyt) (Ab. Sar. 70a) viell. kein Amoräer *B.* 3.
Ittai (Erub. 64b, nach DS; uns. Ed.: Assi) id. m. Assi 3; *B.* 6.
Iwja (Ber. 28b) *B.* 4.
Iwja Saba (= der Alte)
1. (Beza 21a; DS: Jeba Saba) *B.* 2;
2. (Mo. Kat. 24b) *B.* 5.

Jabez (j. Chag. II, 77a) *P.* (2, 4).
Jakim (Ex. r. 42, 9) viell. Tannaite.
Jakob
1. (Ber. 29b; Sab. 81a) *B.*-*P.* 3;
2. (Sab. 134b) *B.*-*P.* 3.
Jakob bar Abba
1. (B. Mez. 41a) *B.* 2;
2. (Erub. 12b) *B.* 4–5.
Jakob bar Abbaje (j. Ber. II, 4d) viell. id. m. Jakob b. Abbaje de-Bardalja *P.* 4–5.
Jakob bar Abbaje de-Bardalja (j. Schebi. II, 33d) s. Jakob b. Abbaje.
Jakob bar Abdime (Ruth r. 1,2; viell. anst.: Isaak b. Abdime).
Jakob bar Abija (j. Meg. I, 71c; viell. anst.: Jakob b. Abbaje).
Jakob bar Abin (Bun) (j. Pea III, 17c) *P.* 3–4.
Jakob bar Abina (j. Schebu. VI, 37a) *P.* 3–4.
Jakob bar Abuh (Kid. 31b) *B.* 4–5.
Jakob bar Acha
1. (Sab. 31b; Mo. Kat. 22b) *P.* scheint noch Tannaite;
2. (Mo. Kat. 16b) *P.* 3.
Jakob bar Acha bar Idi (j. Demai I, 22b) *P.* 3.
Jakob, Sohn des R. Acha bar Jakob (Kid. 29b) *B.* 4–5.
Jakob, Bruder des R. Acha bar Jakob (Sanh. 76a) *B.* 3–4.
Jakob, Sohn der Tochter des R. Acha bar Jakob (Sota 49a) *B.* 4–5.
Jakob bar Achai (SD aus Midr. Jelamdenu, Tissa) vgl. Jakob b. Acha (*P.* 2–3).
Jakob bar Adda (Sanh. 66b; DS: Jakob b. Abba).
Jakob bar Adda bar Atlai, Atalja (j. Git. I, 43c) *P.* 3.
Jakob bar Aibo s. Jakob b. Ibi.
Jakob bar Ammi (Sanh. 20b; in Ned. 56b: Jakob b. Acha) *P.* (3).
Jakob Armanja (j. Git. VI, 48a) 3.
Jakob b. R. Assi (Tanch. Pekude 2.)
Jakob bar Bun s. Jakob b. Abin.
Jakob aus Cäsarea (Gen. r. 53,4) *P.* (4).
Jakob Deromaa (= aus dem Süden) (j. Ter. III, 42a) viell. id. m. Jakob Deromana *P.* 3–4.
Jakob Deromana (j. Ber. I, 2b) s. Jakob Deromaa *P.* 4.
Jakob bar Desja (j. Mak. I, 31b) s. Jakob b. Dostai.
Jakob bar Dessai (j. Sanh. II, 31b) s. Jakob d. Dostai.
Jakob ben Dossa, Dossai (j. Sab. VII, 9b) s. Jakob b. Dostai.
Jakob ben Dostai, Dossa, Dossai, Dessai, Desja (Ket. 111a; SD auch hier: Jakob b. Dossa) *P.*
*Jakob aus Efratajim (j. Sab. XIV, 14c) (*P.* 3).
Jakob be-R. Eleasar (Midr. Tehil. 19, 2; in j. Ber. VII, 11c u. j. Meg. III, 74c: Isaak b. Eleasar; in Joma 69b nur: Eleasar).
Jakob Gablaja, Gebilja, Gebulai (j. Chal. III, 59a; j. Jeb. VIII, 9b; Koh. r. 1, 6) *P.*
Jakob Garossa (j. Ber. I, 2d) *P.* 2–3.
Jakob Hadaiba (= aus Adiabene) (B. Bat. 26b) *B.* 3(–4).
Jakob bar Ibi (Aibo) (Num. r. 2, 22; in Tanch. Achare, 7: Jakob b. Abin, in ed. Buber 9: Jakob b. Abbaje; in Pessik. R. K. 156a: Jakob b. Assi).
Jakob bar Idi
1. (Ber. 5b; 29a; Jeb. 96b) *P.* 2–3;
2. (Men. 17a; DS: Jakob b. Abba) *B.* 4–5.
Jakob Imsonaja (= aus Emmaus) (j. B. Mez. IV, 9d) *P.*
Jakob bar R. Isaak (j. Chal. II, 58c).
Jakob bar Jafleti (j. Suk. II, 53a, nach ed. Venedig; and. ed.: Jakob b. Pelite) *P.* 4–5.
Jakob bar Jakob (Jalk. Ps. 630; in Sab. 149b: Jakob, Sohn der Tochter des Jakob) vgl. Jakob, Bruder des R. Acha b. Jakob.
Jakob, Sohn der Tochter des Jakob (Erub. 80b) *B.*-*P.* 3.
Jakob bar Jannai (Soferim XVI, 3) *P.* (4).
Jakob, Sohn des R. Jehuda bar Ezechiel (Num. r. 14, 10, in Koh. r. 1, 5: *Isaak, Sohn des R. Jehuda b. Ezechiel) (B. 3).
Jakob be-R. Josse (Num. r. 15, 7 (*P.*).
*Jakob Karchinaa (Erub. 86a; DS: Jakob Korcha) *B.* (3)4.
Jakob aus Kefar Chanan, Chanin (j. Ber. V, 9b) *P.* 3.
Jakob aus Kefar Chitja (Chag. 5b) noch z. Z. der Tannaiten.
Jakob aus Kefar Neborja, Geborja (j. Ber. IX, 12d; j. Sab. XIX, 17b) *P.* 3.
*Jakob Korcha (Sab. 139b) vgl. Jakob Karchinaa.
*Jakob Mazaa (Meg. 23a, nach Tossaf.; uns. LA: Jakob Minaa, also kein Amoräer).
(Jakob, Vater des R. Nachman) (Beza 26b; B. Mez. 16b) *B.* 2.
Jakob bar Nachmani (Chul. 50b) *B.* 2.
Jakob bar Naftali (Ket. 96a, nach Alfassi; uns. LA: Isaak b. Naftali).
Jakob aus Nehar-Pekod (Ket. 33b, 93a) *B.* 6.
Jakob bar Pelite s. Jakob b. Jafleti.
Jakob bar Sabde
1. (Kid. 33b; in j. Bik. III, 65d: Jakob b. Idi) *P.* 3;
2. (j. Ber. II, 6d; j. Kil. I, 26d) *P.* 4; viell. beide id.
Jakob, Sohn der Tochter des Samuel (Ber. 25b) *B.* 2–3.
Jakob bar Sissai, Sissin (j. Ber. IV, 7d; j. Pes. IV, 31b) *P.* 3–4.
Jannai
1. (Ber. 30b, 44b) viell. id. m. Jannai Rabba *P.* 1;
2. (Sota 22a) *P.* 2;
3. (Suk. 50a) *P.* 3–4;
4. (B. Kam. 37a; DS: Rabina) *B.* 6.
*Jannai, Sohn des R. Ammi (Chul. 111a) *P.* 4.
Jannai, Schwiegervater des R. Ammi (Cant. r. 1, 10; in Jalk. Kön. 179: Chunja, Schwiegervater des R. Ammi) viell. id. m. Jannai 1 oder 2; vgl. Jona, Schwiegervater des R. Ammi *P.* 3.
Jannai, Bruder des R. Chija bar Abba (Sanh. 74b) id. m. Rabnai, R. Benaa, Bruder des R. Chija b. Abba.
Jannai bar Ismael (Ab. Sar. 30a) *P.* 3.
Jannai, Sohn des R. Jannai Saba (= des Alten) (Meg. 32a) *P.* (3).
Jannai aus Kappadozien (j. B. Bat. VIII, 16a) *P.* 4.
Jannai ha-Kohen (Num. r. 23, 7) (*P.*).
Jannai bar Nachmani (Tamid. 29a; in Chul. 90b: Isaak b. Nachmani) *B.* 2.
Jannai Rabba (= der Große) (Meg. 32a) viell. id. m. Jannai 1.
Jannai Saba (= der Alte) (Ned. 22a) *P.* (2).
Jannai, Sohn des R. Samuel bar R. Jannai (Midr. Sam. 21, 3, dafür Lev. r. 21, 2: Jannai im Namen des R. Samuel b. R. Jannai; in Jalk. Ps. 706: Jannai im Namen des R. Abba; in Jalk. Sam. 126: Jannai im Namen des R. Simeon b. Jochai).
Jannai de-Schab (Pessik. r., Para 10; viell. korrump. aus Mana de-Schab) viell. id. m. Janni, Sohn des R. Simeon *P.* 3–4.
Jannai Seera (j. Ber. III, 6a) *P.* 4.
Jannai, Sohn des R. Simeon (Koh. r. 2, 7) *P.* 3.
Jannai, Sohn des R. Simeon be-R. Jannai (Pessik. r. עשרת הדברות 1) *P.* 3.
*Jeba, Schwiegervater des Aschjan bar Nidbach (B. Bat. 22b) *B.* 2.
Jeba bar Josse (Arach. 5b) *B.* 2.
Jeba Saba (= der Alte) (Pes. 103b) *B.* 2–3.
Jechiel (Erub. 12a; 28b) *B.* 2–3.
Jehoschaja and. Form für Oschaja, Hoschaja.
Jehoschaja, Sohn des R. Schammai, Schime (j. Ket. II, 26c; in j. Mo. Kat. II, 81b: Hoschaja) *P.* (4).
Jehuda s. a. u. Judan.
Jehuda
1. (Ber. 8b; 17b; Kid. 72b) id. m. Jehuda b. Ezechiel *B.* 2;
2. (Sab. 57b; wohl Korruptel) *B.* 5;
3. (j. Bik. I, 64a) *P.* 3–5.
Jehuda bar Abba (Men. 31b; DS: Jeremia b. Abba; Alfassi: Jehuda b. Adda).
Jehuda bar Abbaje s. Jehuda b. Aschi.
Jehuda be R. Abin (j. R. H. I, 57c; in ed. Venedig: Josse be R. Bun) *P.* (4).
Jehuda bar Acha (Jalk. Hiob, 922; in Midr. Tehil. 119, 1: Jehuda b. Abin im Namen des R. Acha) *P.*
Jehuda bar Achitai (Ker. 13b).
Jehuda bar Adda s. Jehuda b. Abba.
Jehuda bar Ammi (Erub. 28b) *B.*(-*P.*) 3.
Jehuda bar Aschi (Ber. 19b; DS Erub. 30b u. a. St.: Jehuda b. Ammi; Pes. 92a: Jehuda b. Abbaje; Chag. 24b: Chija b. Abba).
Jehuda Beribbi (j. Bik. III, 65c) id. m. Jehuda b. R. Chija.
Jehuda bar Bisna (Ned. 32a).
Jehuda ben Buni (Boni) (j. Ter. XI, 57d; in uns. Ed. Jehuda b. Kini) *P.* 3–4.
Jehuda bar Chabiba (Ber. 12b, 42a) *B.* 2.
*Jehuda Chajjata (= der Schneider) (B. Bat. 164b) *P.* 1.
Jehuda bar Chama (Tanch. Buber, Noach 8; and. LA: Jehuda b. R. Chija; in Tanch. Emor, 5: Jehuda b. Ammi; in Gen. r. 33, 1 u. Lev. r. 27, 1: Jehuda b. Rabbi; in Pessik R. K. 65b u. Jalk. Ps. 726: Jehuda Beribbi).
Jehuda bar Chanina (Erub. 11a) *P.* 1.
Jehuda bar Chanina, Chinena (Men. 46a; B. Kam. 14b) *B.* 5.
*Jehuda be-R. Chija (Erub. 54a) id. m. Jehuda Beribbi *P.* 2.

Jehuda bar Chinena s. Jehuda b. Chanina, Chinena.
Jehuda aus Difte (Ber. 25a; DS: Jeremia aus Difte) *B.* 5.
Jehuda aus Diskarta (Sab. 93a) *B.* 5.
Jehuda be-R. Eleasar (Lev. r. 21, 6; vgl. Seb. 88b dasselbe von dem Tannaiten R. Dossa im Namen des R. Jehuda).
Jehuda bar Ezechiel (Kid. 70a) id. m. Jehuda 1; *B.* 2.
Jehuda (Judan) ben Gadja (j. Maas. Sch. IV, 54d) *P.* 4.
Jehuda Gelostra (Ju: Kelostraa, DS: Kelastraa) (Ber. 22a) nach Ju. Amoräer *P.* 3.
Jehuda (bar) Gerogerot (Joma 78a; j. Schek. IV, 48a) *P.* (2, 3).
Jehuda bar Gidon s. Jehuda b. Giron.
Jehuda ben Giron (Midr. Sam. 19, 1; and. LAA: b. Gidon, b. Niron; in Jalk. Ps. 844: Jehuda b. Gurjon. *P.* 4.
Jehuda ha-Goser (Sab. 130b) viell. Tannaite.
Jehuda Goseraja (j. R. H. III, 9) viell. id. m. Judan Gesore *P.* 4.
Jehuda b. Gurjon (Duran, Respons. 249 aus Tanch.; in Tunch. Buber, Zaw. 9: Jehuda b. Gadja; and. ed. nur: Jehuda; in Scheeltot 1: Chama b. Lakisch) vgl. Jehuda b. Giron.
Jehuda aus Hagronja (Ab. Sar. 39a; R. Gerschom nur: Jehuda) *B.* 2.
Jehuda Hindua (= aus Indien?) (Kid. 22b) *B.* 6.
Jehuda bar Idi (R. H. 31a) *P.* 3.
Jehuda be-R. Isaak (Taan. 6b, dafür DS u. Ber. 59a: Samuel b. R. Isaak); Midr. Tehil. 55, 1).
Jehuda bar Ischteta (Erub. 52a) (*B.*)3–4.
Jehuda bar Ismael (Chul. 118b) vgl. a. Judan be-R. Ismael.
Jehuda, Sohn der Schwester des R. Josse bar Chanina (Ket. 49b) *P.* 3–4.
Jehuda, Sohn des R. Josua (Ab. Sar. 43b; ibid. 42b: Huna, Sohn des R. Josua; R. H. 24b: Huna, Sohn des R. Idi, DS jedoch wie Ab. Sar. 42b).
Jehuda, Bruder des R. Kahana s. Kahana, Bruder des R. Jehuda.
Jehuda bar Kasa (Ket. 104a) (*B.* 4, 5).
Jehuda aus Kefar Nebirja, Neborja oder **Gibbor (Nebor) Chajil** (Meg. 18a; Ket. 65a).
Jehuda Kelasteraa, Kelosteraa s. Jehuda Gelostera.
Jehuda ha-Kohen bar Abin (Midr. Tehil. 106, 2; in ed. Buber: Huna ha-Kohen).
Jehuda ben Lakra (j. Suk. IV, 54d; in Thr. r. 4, 5: Chija Kara) *P.* (4).
Jehuda bar Levai, ben Levi (Sab. 113a; j. Demai V, 24d) *P.* 1–2.
Jehuda ha-Levi bar Schalom (Midr. Tehil. 119, 2) viell. id. m. Jehuda be-R. Schalom *P.* 4–5..
Jehuda bar Maaraba (= der Palästinenser) (Sota 41b).
Jehuda, Mar s. Mar Jehuda.
***Jehuda Mar bar Meremar** Ket. 80b) *B.* 5.
Jehuda Menaschja bar Manasse Jeremia (j. Sab. VI, 8b) scheint Korruptel).
Jehuda bar Menasja, Menaschja (Ber. 10a; Meg. 14a) viell. id. m. Judan b. Manasse.
***Jehuda bar Meremar** (Ber. 45b) vgl. Jehuda Mar b. Meremar *B.* 7.
Jehuda Migdala s. Judan Migdala.
Jehuda (Judan) bar Misparta (Sanh. 44a; Gen. r. 53, 14) *P.* 2.
***Jehuda (Judan) bar Nachman, Nachmani** (j. Suk. V, 55a; Num. r. 11, 5) wahrsch. id m. Jehuda b. Nachmani, Erklärer des Simeon b. Lakisch *P.* 3.
***Jehuda b. Nachmani, Erklärer des R. Simeon ben Lakisch** (Chag. 16a; Sanh. 7b) viell. id. m. Jehuda b. Nachmani *P.* 2-4.
Jehuda Naschawa (Pessik. R. K. 146b, dafür Jalk. Hos. 532: Juda Nessia).
Jehuda ha-Nassi (Ab. Sar. 38b) id. m. Jehuda (Judan) Nessia (I); Halbtannaite.
***Jehuda bar Nathan** (Ber. 60a) *B.* 3(–4) nach DS: *P.*
Jehuda (Judan) bar Nechemja (Tanch Buber, Tissa 20; Thr. r. 30) s. Jehuda (Judan) b. Nachman, Nachmani.
Jehuda (Judan) Nessia (= der Patriarch) 1. Ab. Sar. 37a; j. Ber. III, 6a; j. Ab. Sar. II, 41d) Halbtannaite.
2. (R. H. 20a; j. Ber. III, 6a) *P.* 2–3.
3. (j. Meg. III, 74a) *P.* 3–4.
Jehuda ben Niron s. Jehuda b. Giron.
Jehuda bar Oschaja (Erub. 80a) *B.* 3.
Jehuda ben Palja s. Jehuda b. Palma; vgl. Jehuda b. Piloja.
Jehuda bar Palma (Tanch. Buber Wajjera 45, and. LAA: Jehuda b. Palja, Panja, Pedaja.
Jehuda ben Panja s. Jehuda b. Palma.
Jehuda bar Pappe (j. Taan. IV, 67c; in j. Ber. IV, 7c: Jehuda b. Pasi).
Jehuda ben Pasi (Joma 77b, DS nur: Jehuda; j. Ber. IV, 7c) nach Ju. id. m. Jehuda, Sohn des R. Simeon b. Pasi *P.* 3–4.
Jehuda ben Pasi de-Bardelaja (j. Pea III, 17d).
Jehuda bar Pasi de-Barsila (j. Meg. I, 71a) wohl Korruptel für Jehuda b. Pasi de-Bardalja.
Jehuda ben Pedaja (Gen. r. 21, 9) id. m. Bar Padda, Bar Pedaja *P.* 1.
Jehuda ben Piloja (Ex. r. 42, 9) viell. Tannaite; viell. aber id. m. Judan b. Palja; vgl. Jehuda b. Palja.
Jehuda be-R. Pinchas (Jalk. Sam. 77) *P.* (4–5).
***Jehuda be-R.** (Thr. r. 1, 30, dafür Num. r. 12, 3: *Jehuda be-R. Samuel).
Jehuda be-Rabbi (Cant. r. 7, 9).
Jehuda bar Sabde (Jeb. 83b) wahrsch. id. m. Jehuda b. Sebida *B.* 3.
Jehuda ben Safra (Pes. 70b) *P.* 2.
Jehuda, Bruder des R. Salla Chassida (Ber. 5b) *B.* 3.
Jehuda bar Samuel (Sab. 38a, DS: Samuel b. Jehuda (*B.* 3).
Jehuda, Sohn des R. Samuel bar Schilat (Ber. 47a) *B.* 2–3.
Jehuda (Juda, Judan) be-R. Schalom (B. Bat. 10a; j. Erub. VII, 24e; j. Schebu. VII, 38a) wohl id. m. Jehuda ha-Levi b. Schalem *P.* 4–5.
Jehuda bar Schila, Schilat (Sab. 44a; 126a–b) *P.-B.* 4.
Jehuda bar Sebida, Sebuda (Ber. 12b, 63b; j. Ber. I, 3c) wohl id. m. Jehuda b. Sabde *P.* 2–3.
Jehuda bar Sebina (Chul. 99b) *P.* 3.
Jehuda bar Secharja (Jalk. Deut. 938; in j. Sota VII, 21d: Juda b. Sebida).
Jehuda aus Sepphoris (Num. r. 16, 15; in Thr. r. 2, 2: Huna aus Sepphoris).
Jehuda aus Sichnin (Tanch. Ekeb, 4, viell. anst.: Josua aus Sichnin; in Deut. r. 4, 4 jedoch: Abba b. Seera; in Midr. Tehil. 17, 8 u. 55, 3: Judan; in Tanch. Mischpatim: Jehuda b. Schalom).
Jehuda bar Signa (Thr. r. 1. 41) *P.* 4 (5).
Jehuda bar Sima (Deut. r. 4, 4) vgl. Jehuda be-R. Simon.
Jehuda be-R. Simeon (B. Bat. 114b; Chul 48a) vgl. Judan be-R. Simeon *P.* 1–2.
Jehuda, Sohn des R. Simeon ben Pasi (Ber. 9b) vgl. Jehuda b. Pasi *P.* 3.
Jehuda be-R. Simon (B. Kam. 47b, Sanh. 100a) *P.* 3–4.
Jehuda bar Sissin (j. Kid. III. 64a) *P.* 4.
Jehuda bar Sotes (j. Schebi. V, 36a; in ed. Venedig: Jehuda b. Tites) *P.* 4.
Jehuda aus Sura (B. Bat. 89a) *B.* 3-4.
Jehuda ben Tammusa (Temusa) (j. Meg. IV, 75b) *P.* 3–4.
Jehuda bar Tites (j. Ber. III, 6c) *P.* 4.
Jehuda bar Zeradja (j. Ned. VII, 40b; Ju.: Jehuda b. Zeruja).
Jehuda ben Zeruja s. Jehuda b. Zeradja.
Jelai and. Form für Ila, Ilai.
Jemar (Sab. 145b) *B.* 6–7.
Jemar aus Difte (Sab. 146b) *B.* 6.
Jemar, Sohn des R. Hillel (Seb. 9a) *B.* 4
Jemar Saba (= der Alte) (Ket. 53a *B.* 3–4.
Jemar bar Schelemja (Ber. 53b) *B.* 5.
Jemar bar Schesebi (Ber. 53b) *B.* 6.
Jeremia (Ber. 13b; Ket. 75a) *B.-P.* 3–4.
Jeremia bar Abba
1. (Ber. 27a) *B.* 2.
2. (Taan. 11b; Kid. 45b) *B.-P.* 3.
Jeremia bar Acha (Chul. 51b dafür DS: Jeremia b. Abba).
Jeremia bar Ammi (Mo. Kat. 9b; in Pes. 43a: Jeremia b. Abba).
Jeremia Beraa (= aus Bere) (Erub. 25a) *B.* 3.
Jeremia bar Chanina (j. Sab. IV, 6d, dafür ibid. oben: Josse b. Chanina).
Jeremia, Sohn des R. Chija bar Abba (Lev. r. 23, 8) *P.* 3–4.
Jeremia aus Difte (Sab. 74a) *B.* 5.
Jeremia ben Eleasar (Ber. 58a) *P.* (4).
Jeremia be-R. Ilai (Lev. r. 11, 1).
Jeremia bar Isaak (Tanch. Buber, Tissa 18, Samuel in seinem Namen; in Ex. r. 47, 4: Jeremia im Namen des R. Samuel b. R. Isaak).
Jeremia Kahana (Gen. r. 7, 4; in j. Kil. I, 27a: Jeremia im Namen von Kahana; Ms. Rom: Jeremia b. Kahana; in B. Kam. 55a nur: Jeremia).
Jeremia Rabba (= der Große) (Sab. 29b) (*P.* 3).
Jeremia Safra (= der Schreiber) (j. Taan. IV, 67c) *P.* 4.
Jeremia bar Schalom (Midr. Prov. 1).
Jeremia bar Schemaja (Gen. r. 93, 6).
Jeremia Schibschab, de-Schibschab, de-Schibeschta (j. Sota IX, 24c; Thr. r. 5, 19; Koh. r. 10, 7) *B.* 2.
Jeremia be R. Simeon (j. Sab. III, 5d, ed. Venedig).
Jeremia bar Tachlifa (Joma 75a) (*P.*) 4.
Jesaja (Nid. 73a, nach Jalkut Lev. 569; uns. Text: Schemaja) (*P.* 3).
Jeschebab (Midrasch, nach R. Serachja ha-Levi zu R. H. Ende; in Lev. r. 30, 7: Mane de-Schab).
Jeschua, Joschia, Joschua bar Gesira, Gesora, Gisora s. Josua b. Gesora.
Jessa s. a. u. Assi; Issai; Josef, Josse.
Jessa bar Acha (j. Erub. V, 22b, viell. korrump. aus Jakob b. Acha) *P.* 4.
***Jessa Arki** (j. Kil. VIII, 31c).
Jessa, Sohn der Tochter des R. Jessa (j. Nas. VI, 54d) *P.* 4–5.
Jessa Kozira (Eidam des R. Josse) (j. B. Bat. X, 17c) *P.* 4–5.
Jessa be R. Sabbatai (j. Git. IX, 50c; in b. Git. 26b: Sabbatai im Namen des Chiskija) (*P.* 3–4).
Jeta jerus. Form für Assi, Ittai, Jessa, Josef.
Jochai bar Judan (Pessik. R. K. 34a; in Lev. r. 11, 6: Josse b. Jehuda, womit wohl d. Tannaite gemeint ist).
Jochana, Mar s. Mar Jochana.
Jochanan manchmal verwechselt mit Jonathan.
Jochanan (Ber. 4b, 5a, b; Chul. 137b) *P.* 2.
Jochanan Antanjuta (j. Ber. V, 9a) *P.*
Jochanan ben Arsa (Ab. Sar. 58a) *P.* 1.
Jochanan aus Bet Gubrin (Tanch. Buber, Toledot 23; wohl anst.: Jonathan aus Bet Gubrin).
Jochanan Chakoka s. Jochanan Chikoka.
Jochanan be-R. Chanina (Sanh. 38b; DS: Chama b. Chanina, and. LA: Acha b. Chanina).
***Jochanan Chikoka, Chikokaa** (Pes. 3b, 13a; j. Pes. I, 27c) *P.* 1.
Jochanan ben Eleasar (Pes. 51a) viell. anst.: Jonathan b. Eleasar) *P.* 1–2.
Jochanan ben Eljakim (Ju. aus B. Kam. 117b; uns. LA: Simeon b. Eljakim) *P.* 2–3.
Jochanan aus Jaffa (Num. r. 2, 22; in Lev. r. 20, 7: Judan aus Jaffa). *P.* (4).
Jochanan ben Jeschua (j. Jeb. VII, 8b) *P.* 4.
Jochanan, Sohn des R. Josse (Midr. Tehil. 110; ed. Buber: Jochanan, Sohn des R. Josse b. Kisma [also Tannaite]).
Jochanan be-R. Judan aus Galiläa (Tanch. Achare 3; in Lev. r. 20, 4: Judan aus Galja).
Jochanan de-Karzejan (j. Ber. VIII, 12b; in j. Beza V, 63b: Jochanan de-Kazjan) *P.* (1).
Jochanan aus Kazjan s. Jochanan de Karzejan.
Jochanan ben Kezarta (Kazzata?) (Cant. r. 2, 22; in Ruth r. 5, 6: Isaak b. Kazrata) *P.* 4–5.

Jochanan ben Levi (Gen. r. 13, 18) viell. anst. Josua b. Levi.
Jochanan bar Madja s. Jochanan b. Marja.
Jochanan, Bruder des Mar, des Sohnes Rabbanas (Sab. 94b) *B.* 6.
Jochanan bar Marja (Madja) (j. Pea I, 15c; j. Pes. V, 32c; VII, 12) viell. gab es zwei dieses Namens *P.* (3 od. 5).
Jochanan ha-Mechoti (Suk. 45b) viell. Tannaite *P.* 1.
Jochanan ha-Mechossi (Ju. für Jochanan ha-Mechoti).
Jochanan bar Nachman (Tanch. Buber, Wajjera 8; and. Ed.: Jehuda b. Simon) *P.* (4).
Jochanan bar Pappa (Gen. r. 45, 5) viell. anst. Chanina b. Pappa.
Jochanan ben Pasi (Pessik. r., Para 66).
Jochanan ben Pedaja (Jalk. Tehil. 790; in Gen. r. 13, 4: Jochanan b. Marja).
Jochanan Safra (= der Schreiber) **de-Gufta** (j. Suk. II, 53a; j. Meg. III, 74b; in Soferim XII, 4: Jonathan Safra de-Guftera) *B.-P.* (2).
Jochanan, Bruder des R. Safra (j. Chag. I, 76c) *P.* 4.
Jochanan Sar ha-Bira (Midr. Tehil. 3, 3; ed. Buber: Jonathan isch ha-Bira).
Jochanan ben Saul (Sab. 125b; Sota 46a) viell. id. m. Jonathan b. Saul; Halbtannaite.
Jochanan bar Schaula (Scheila) (Gen. r. 91, 9) s. Jochanan b. Scheona.
Jochanan bar Schechina s. Jochanan b. Scheona.
Jochanan bar Scheona (Lev. r. 5, 2; Aruch s. v. בר הריא; Jochanan b. Schechina) wohl id. m. Jochanan b. Schaula (Scheila); vgl. Chana (bar) Scheina *P.* 2–3.
Jochanan bar Schila (j. Sab. IV, 6d).
Jochanan aus Sepphoris (Cant. r. 5, 8).
Jochanan be-R. Simon (Jalk. Cant. 982; in Cant. r. 1, 7: Jehuda be-R. Simon).
Jochanan aus Sitna (Pessik. R. K. 168b) *P.* 2.
Jochane, Mar s. Mar Jochane.
Jona
1. (Ber. 14a) *P.* 4;
*2. (Chul. 43b; nach Raschi z. St. Name eines Amoräers, nach and. kein Eigenname) nach DS id. m. 1.

Jona bar Abba (Lev. r. 35, 9; in j. Taan. III, 66d: Jona im Namen des R. Simeon b. Ba.).
Jona, Schwiegervater des R. Ammi (j. Git. II, 44a) wohl id. m. Jona 1; vgl. Jannai, Schwiegervater des R. Ammi.
Jona Bozraja (= aus Bozra) (j. Kil. VIII, 31c; IX, 31d) s. a. Jona b. Zadja, Zeruja *P.* 5.
Jona Bozerim s. Jona b. Zadja.
Jona aus Kefar Immi s. Judan aus Kefar Immi.
Jona, Vater des R. Mane (Taan. 23b) id. m. Jona 1.
Jona bar Pappa (nach Alfassi zu Meg. I; anst.: Chanina b. Pappa).
Jona bar Tachlifa (Chul. 30b) *B.* (3–)4.
Jona bar Zadja (Pessik. R. K. 10b; in Lev. r. 5, 1: Jona Bozerim; in Jalk. Ps. 812: Jona b. Zeruja; in Tanch., Tissa 5: Jona Bozraja.
Jona ben Zeruja (j. Sab. V, 7b) s. Jona b. Zadja.
Jonathan s. a. u. Nathan; manchmal verwechselt m. Jochanan.
Jonathan
1. (B. Mez. 90b) viell. der Tannaite;
2. (Ber. 18a) viell. id. m. Jonathan b. Eleasar *P.* 2;
3. (Git. 6b) *P.* 3;
4. (Gen. r. 9, 6) *P.* 5.

Jonathan ben Achinai (Sab. 49a) *P.* 1.
Jonathan ben Achmai (Sanh. 14a) *P.* 3.
Jonathan ben Amram (Chag. 20a; B. Bat. 8a) *P.* 1.
Jonathan ben Arje (Jalk. Ps. 859; in j. Pea I, 15c: Jochanan b. Marja) *P.* 3.
Jonathan (Nathan) aus Bet-Gubrin (j. Joma VII, 44b; Koh. r. 3, 2) *P.* 2–3.
Jonathan ben Chaggai (Gen. r. 42, 11) *P.* 4–5.
Jonathan ben Chali (j. Sanh. VI, 23c) *P.* (3).
Jonathan ben-R. Eleasar (Sab. 49b) viell. id. m. Jonathan 2; s. a. Jonathan isch ha-Bira *P.* 1–2.
Jonathan isch ha-Bira (Midr. Tehil. ed. Buber 3,3; Agadat Bereschit 8,4) wohl id. m. Jonathan b. Eleasar u. m. Jonathan Sar ha-Bira *P.* 1–2.
Jonathan, Sohn des R. Isaak bar Acha (j. Pea V, 18d; R. Simson aus Sens zu Pea V, 1 liest: Jochanan b. Isaak b. Acha).
Jonathan ben Josse ben Lakunja (Schebu. 18b, wahrsch. Korruptel; vgl. j. Hor. II, 5) *P.* 1.
Jonathan Safra (= der Schreiber) **aus Guftera** (Soferim XII, 4; in j. Meg. III, 74b: Jochanan Safra de-Gufta).
Jonathan Sar ha-Bira (Gen. r. 95, 2) s. a. Jochanan Sar ha-Bira; Jonathan isch ha-Bira.
Jonathan ben Saul (Sab. 125b, nach DS; uns. Ed.: Jochanan b. Saul) wahrsch. der in Sanh. 57a erwähnte Tannaite.
Joschaa, Sohn des R. Chananel (j. Meg. I, 71c; in ed. Venedig: Scheschaa, Sohn des R. Chananel; in Ex. r. 24, 1: Schescha, Sohn des R. Abba) (*B.* 3).
Joschia, Joschua bar Gisora s. Josua b. Gesora.
Joschija
1. (Suk. 2b) *B.* 2;
2. (Sota 19a; Chul. 128a) viell. id. m. 1. *P.* 2–3;
3. (B. Bat. 22a) *B.* 5.

Joschija be R. Jannai (j. Ter. II, 41b; in j. Chal. II, 58d: Joschija im Namen des R. Jannai).
Joschija ben Levi (Gen. r. 92, 3, dafür in Jalk. Gen. 149: Josua; beides viell. anst.: Josua b. Levi).
Joschija aus Uscha (Git. 33b) viell. id. m. Joschija 2 *B.-P.* 3.
Josef s. a. u. Assi; Issai; Jessa; Josse.
Josef (Ber. 7a) id. m. Josef b. Chija *B.* 3.
Josef, Josse (Erub. 11a, Taan. 18a) Saboräer.
Josef (Josse) bar Abba (Sab. 108b) *B.* 3.
Josef bar Abdime (Erub. 8a) *B.* (3).
Josef bar Ammi (Kid. 63b) *B.* (4).
Josef bar Chabisch Majja s. Josef b. Chabu.
Josef bar Chabu (Joma 87a; Ju.: Josef b. Chabisch Majja) *P.* 3–4.
Josef bar Chama (Vater des Raba) (Sab. 63a) *B.* 3.
(*)Josef bar Chanin (Sab. 116a) *B.* 3–4.
Josef bar Chija (Chul. 18b) id. m. Josef.
***Josef Chofnim** (j. Kil. IX, 32a, dafür Ket. 103a: Josef aus Haifa).
Josef bar Dossai (Chul. 49a; Alfassi: Abba Josse b. Bissa; DS: Abba Josse b. Dostai) viell. Tannaite.
***Josef (Josse) Efrati** (j. Ket. XII, 35a; j. Kil. IX, 32a; in b. Ket. 103a: Simeon Efrati) *P.* 1.
***Josef (Josse) aus Haifa** (Ket. 103a) s. a. Josse ha-Aroch *P.* 1.
Josef, Sohn des R. Ilai (Suk. 26a) *P.* 5.
Josef ben Israel (j. Kil. IX, 32b; viell. ist der biblische Josef gemeint).
***Josef (Josse), Sohn des R. Josua b. Levi** (Pes. 50a; j. Taan. I, 64c) *P.* 3.
Josef Mafschaa (Ned. 10b, nach Komm. d. R. Ascher; uns. Text nur: *Maf-schaa).
Josef, Sohn des R. Menaschja aus Dewil (Kid. 79b) *B.* 2.
Josef bar Minjome (Ber. 23a) *B.* 3.
Josef, Sohn des R. Nechunja (Ber. 23b) *B* 3.
Josef bar Petros (Gen. r. 94, 5) s. Josse b. Petros.
Josef, Sohn des Raba (Beza 25b) *B.* 5.
Josef, Sohn des Rabba (Ber. 13b) *B.* 4.
Josef, Sohn des Rabba bar bar Chana (Ju. aus Kid. 58a, scheint aber ein Mißverständnis).
Josef, Sohn des R. Salla Chassida (= des Frommen) (Pes. 73b) *B.* 5.
Josef, Sohn des R. Samuel (Seb. 6b; and. LA: Josef, Sohn des R. Schemaja) *B.* 5–6.
Josef be- R. Schemaja (Sab. 33b; Erub. 41b) *B.* 5–6.
Josef aus Sidon (Ket. 46a) s. a. Josse aus Sidon *B* (5).
Josna (Ab. Sar. 33b) *P.* 3.
Josse s. a. u. Assi; Issai; Jessa; Josef.
Josse (Sab. 32b; B. Bat. 25b) nach Frankel id. m. Josse b. Sebida *P.* 4.
Josse (Sohn des R. Eleasar be-R. Simeon) (B. Mez. 85a) *P.* 1.
Josse (Taan. 18a) s. Josef, Josse.
Josse bar Abahu (B. Kam. 112b) viell. id. m. Josef b. Abba.
Josse bar Abba
1. (Seb. 25b) viell. id. m. Abba Josse b. Abba *P.* 1;
2. (Ber. 11b) s. Josef b. Abba *B.* 3.

***Josse, Abba, ben Abba** (Seb. 97a) viell. id. m. Josse b. Abba 1, viell. Tannaite.
Josse, Abba ben Bissa s. Josef b. Dossai.
Josse, Abba ha-Torati s. Abba Josse ha-Torati.
Josse bar Abbaje (j. Taan. IV, 68d) viell. id. m. Josse bar Abba 1 *P.* 1.
Josse be-R. Abin (Bun)
1. (Ber. 22a) *P.-B.* 4;
2. (j. Schebi VI, 36d) wahrsch. id. m. 1. *P.* 5;
3. (Taan. 24a) *B.* 6, nach DS: *P.* 4, id. m. 1.

Josse bar Aibo (Gen. r. 34, 18) *P.* 3.
Josse Aroch (= der Lange) (Gen. r. 97, 4) viell. id. m. *Josef aus Haifa *P.* 1.
Josse bar Aschjan (j. Suk. IV, 54c) vgl. Josse b. Asjan *P.* (3).
Josse ben Asi de-Bardila (j. Schek. VII, 5, Ed. des bab.; and. Ed. 50d: Jehuda b. Pasi de-Bar-Delaja).
Josse bar Asjan, Jassinja (Erub. 53b) viell. id. m. Josse b. Aschjan *P.* 3–4.
Josse ben Biba, Bibe, Bibin (Gen. r. 52, 7; j. Schek. III, 47c; j. Meg. II, 75c) *P.* (4).
Josse bar Bissa (Jalk. Hiob 897; in Gen. r. 52, 7 nur: Josse).
Josse aus Cäsarea (Sanh. 108a) s. Assi aus Cäsarea *P.* 2.
Josse bar Chama (Beza 8b; anst.: Josef b. Chama).
Josse bar Chanamel (Jalk. Nechem. 1071; ibid. weiter unten: Josse b. Chama; in j. Schebi. VI, 36b: Josse b. Chanina).
Josse bar Chanina (Ber. 6a; Sanh. 30b) *P.* 3.
Josse bar Choni (Sanh. 105b) s. a. Josse b. Huna.
Josse aus Dejukart s. Josse aus Jukart.
Josse Deromaja (aus dem Süden) (j. Schebu. I, 33b) vgl. Josua Deromaja *P.* 4–5.
Josse be-R. Dossa (Gen. r. 60, 9) vgl. Josef b. Dossai.
Josse be-R. Eleasar be-R. Simeon (B. Mez. 85a) zählt viell. noch zu den Tannaiten.
Josse bar Eljakim (Ber. 9b) *P.* (2–3).
Josse der Galiläer (Sab. 46a) *P.* 3.
Josse ben Gesira (j. Ber. IX, 14d; in Midr. Sam. 1, 1: Josua b. Gesora).
***Josse aus Haifa** (j. Ket. XII, 35a) s. Josef aus Haifa.
Josse bar Huna (Sanh. 105b, dafür DS. u. Sota 47a: Josse b. Choni; in Nas. 23b u. Hor. 10b: Josse be-R. Chanina).
Josse bar Ika (Cant. r. 1, 27).
Josse be-R. Isaak (Gen. r. 41, 5; ibid. 50, 16: Tobija be-R. Isaak).
Josse ben Jakob (j. Ber. IX, 14a) *P.* (4).
Josse, Sohn des R. Jakob bar Idi (Gen. r. 98, 22) *P.* (45).
Josse be-R. Jakob bar Sabde (j. Pea I, 16c; in ed. Venedig nur: Josse) *P.* 4.
Josse bar Jasjan s. Josse b. Jassinja.
Josse bar Jassinia (Beza 8b; DS: Josse b. Jasjan) s. Josse b. Asjan *P.* (3–4).
Josse bar Jeremia (Cant. r. 6, 16) *P.* (2).
Josse ben Josse (j. Ber. III, 6c) *P.* 3(–4).
Josse ben Josua (Chul. 56b) viell. Tannaite.
Josse aus Jukart (Taan. 23b; Raschi: aus Dejukart) *B.* 6, nach DS: *P.* 3.
Josse bar bar Kahana (j. Ber. VIII, 12a) (*B.* 2).
Josse aus Kefar Dan (j. Demai II, 22c) *P.*
Josse bar Kezarta (Kazrata?) (Sab. 151b) *P.* 1.

Josse bar Kisrai (Cant. r. 6, 10; in Num. r. 13, 15 nur: Josse; in Esth. r. 4, 1: Josse b. Kizrat) viell. id. m. Josse aus Cäsarea *P.* 4–5.

Josse ben Kisrai, Abba (Gen. r. 22, 14) vgl. Josse b. Kisrai.

Josse ben Kizrat s. Josse b. Kisrai; vgl. Josse b. Kezarta.

Josse ha-Kohen (R. H. 15b) *P.* (3).

Josse Madaa (= aus Medien) (Chul. 51a) *P.* 3, nach Raschi: 1.

Josse bar Memel (j. Kid. I, 61c; in j. Sota III, 19b: Dossa mi-Milcheja).

Josse bar Menaschja (j. Suk. III, 53c) s. a. Josef, Sohn des R. Menaschja aus Dewil *B.*2.

Josse Meoni (j. Sanh. II, 20c) *P.* 2.

Josse mi-Milcheja
1. (j. Kid. I, 60c; Thr. r. 1, 39) *P.* 2;
2. (Lev. r. 26, 2) *P.* 4.

Josse bar Nathan (B. Bat. 121a; in Ned. 78a: Assi b. Nathan) *B.* 3.

Josse bar Nechemja (Pessik. R. K. 128b; im Cant. r. 7, 10: Josse be-R. Jeremia *P.* (3–4).

Josse aus Neharbel s. Assi aus Neharbel.

Josse ben Nehorai (B. Mez. 41a) nach Tossaf. ibid. 41b: Tannaite.

Josse ben Parta s. Josse b. Pinchas.

Josse ben Pasi (j. Sab. IV, 6d), dafür ibid. weiter unten: Jehuda b. Pasi).

Josse ben Patron s. Josse b. Pinchas.

Josse ben Petra s. Josse b. Pinchas.

Josse (Josef) ben Petros, Petras (Schwiegervater des R. Josua b. Levi) (j. Mo. Kat. III, 82d; j. Ab. Sar. III, 42c) *P.* 1–2.

Josse ben Pinchas (Midr. Tehil. 5, 11, dafür Gen. r. 62, 4: Josse b. Parta; ibid. 92, 2: Josse b. Patron; in Jalk. Gen. 110: Josse b. Petra; in Tanch. Buber, Pekude 7: Levi b. Paitam; in j. Ab. Sar. III, 42c richtig: Josse b. Petros).

Josse be-R(abbi) (j. Ber. VIII, 11d; Tossaf. Pes. 106b: Josse be-R. Bun).

Josse ben Saul (Sab. 125b; Ab. Sar. 52b) *P.* 1.

Josse be-R. Schalom (Midr. Tehil. 72, 1; in ed. Buber: Jehuda ha-Levi b. Schalom).

Josse bar Sebida (Ber. 13a, 22a) s. a. Josse *P.* 4.

Josse bar Seera (j. Ket. V, 29d) *P.* (3).

Josse bar Semina (j. Kil. V, 29d) *P.* (3).

Josse aus Sidon
1. (j. Ber. IV, 8a) *P.* (3);
2. (j. Ket. XI, 34c) vgl. a. Josef aus Sidon; viell. beide id. *P.* 4–5.

Josse be-R. Simon (j. Maas. Sch. IV, 54d; viell. anst.: Jehuda b. Simon) *P.* 3.

Josse ben Simra (Ber. 10b; Ket. 62b) *P.* 1.

Josse bar Tachlifa (Pessik R. K. 141a, dafür j. Mak. II, 31d: Josse b. Chalafta, wohl der Tannaite).

Josse, Sohn des R. Tanchum aus Kefar Agin (j. Sab. II, 5b; in Gen. r. 6, 5: Josua, Sohn des R. Tanchuma be-R. Chija aus Kefar Chanun; in Jalk. Jes. 455: Josua, Sohn des R. Tanchum b. Chija).

Josse ben Tartas (Lev. r. 7, 2; Tartas korrump. aus Petros).

Josse ha-Torati, Abba s. Abba Josse ha-Torati.

Josse isch Zaitor (Tanch. Kedoschim 9; in Midr. Tehil. 20, 7: (R.) Abba Josse b. Dossai; Lev. r. 24, 3 *Abba Josse isch Zaitor) viell. Tannaite.

Josua
1. (Ab. Sar. 43b; in R. H. 24b: *Abbaje) *B.* (3–)4;
2. (Pes. 53b, fehlt in DS) viell. id. m. 1. *B.* 4–5;
3. (Sab. 151b; in j. Mo. Kat. III, 82b: Josua de-Sichnin).

Josua bar Abba (Sab. 126a) (*B.*) 3.

Josua bar Abin (Abjon, Abjun) (j. Joma III, 40c; Gen. r. 6, 11) *P.* 4.

Josua ben Abirim s. Josua, Sohn des R. Bere.

Josua ben Baitos (Gen. r. 84, 17) *P.* 4–5.

Josua be-R. Benjamin bar Levi (Cant. r. 4, 31) *P.* (3).

Josua, Sohn des R. Bere (Midr. Sam., ed. Buber 13, 6, ebenso Jalk. Sam. 107; and. ed.: Josua, Sohn des R. Bodi, SD: Josua, Sohn des R. Kenegdai; in Esth. r. 5 Ende: Josua b. Abirim).

Josua be-R. Chanina (Lev. r. 15, 1; viell. für: Josse b. Chanina) *P.*

Josua Chilfai (Pessik. R. K. 112a; in Thr. r. 2, 22; Cholfai).

Josua Deromai, Deromaja (= aus dem Süden)
1. (Ab. Sar. 30b) *P.* 3;
2. (j. Ber. V, 9c; j. Chal. I, 57b) *P.* 4 viell. beide id.

Josua ben Gadja (Jalk. Ps. 741; ibid. 840: Jehuda b. Misparta; in Tanch. Buber, Zaw 9: Jehuda b. Gadja; Scheeltot 1: Chama b. Lakisch).

Josua ben Gesora od. Joschia, Jeschua b. Gisora, Gesira (Midr. Sam. 1, 1, dafür j. Ber. IX, 14d: Josse b. Gesira; j. Sab. III, 5c; j. Taan. IV. 67b) *P.* 3.

Josua, Sohn des R. Idi (Ber. 4a; Sab. 11a) *B.* 6.

Josua ben Jair (j. Taan. III, 66c) *P.* 1–2.

Josua, Sohn des R. Kenegdai s. Josua, Sohn des R. Bere.

Josua ha-Kohen (Midr. Tehil. 78, 21) *P.*

Josua ha-Kohen bar Nachmani (Nachman) (Tanch. Buber, Tissa 5 u. Jalk. Ex. 386; dafür Pessik. R. K. 15b: Josua, b. Nechemja ha-Kohen) wahrsch. id. m. Josua b. Nechemja.

Josua ha-Kohen bar R. Nechemja (Midr. Tehil. 80, 1) id. m. Josua b. Nechemja.

Josua ben Levi (Ber. 3b; Ket. 77b) *P.* 1–2.

Josua ben Levi bar R. Schalom (Num. r. 15, 12; wahrsch. korrump. aus Jehuda ha-Levi b. Schalom.

Josua ben Menachma (Gen. r. 53, 14) *P.*

Josua bar Nachman (Lev. r. 2, 3) wahrsch. id. m. Josua b. Nechemja.

Josua Nappacha (Soferim XX, 12, dafür j. Ber. IV, 7c: Isaak) *P.* 3.

Josua bar (be-R.) Nechemja (j. Schek. II, 46d) id. m. Josua b. Nachman u. Josua ha-Kohen b. Nechemja.

Josua bar Nechemja ha-Kohen s. Josua ha-Kohen b. R. Nechemja; Josua ha-Kohen b. Nachmani.

Josua ben Pedaja (Midr. Prov. 6; korrump. aus Jehuda b. Pedaja).

Josua aus Sichnin (Sichne) (B. Bat. 75b; j. Ber. IV, 7b) *P.* 4.

Josua bar Sidal (Saidal) (j. Ter. VIII, 45c) *P.* 3.

Josua bar Simon (Lev. r. 34, 9) *P.* 3–4.

Josua, Sohn des R. Tanchuma bar (R.) Chija (aus Kefar Chanun) s. Josse, Sohn des R. Tanchum aus Kefar Agin.

Josua, Sohn des R. Timi (Koh. r. 9, 7) *P.* 3.

Josua Unja (j. Orla I, 61a) *P.* (3).

Josua (ben) Usaa (Joma 47b) viell. Tannaite.

Jud Keret (Kid. 16b, nach Aruch; nach Raschi kein Eigenname) (*B.* 2).

Juda s. u. Jehuda; Judan.

Judan s. a. u. Jehuda.

Judan (j. Ber. I, 3b; j. Beza I, 60a) *P.* 3–4.

Judan, Abba s. Abba Judan; Abdan.

Judan, Sohn des R. Aibo (j. Ber. V, 8a; viell. korrump. aus Judan im Namen des R. Aibo.

Judan Antadraja (j. Sab. IX, 12a) s. Judan (Juda) Antordaja.

Judan (Juda) Antodraja (j. Schek. VIII, 51b; j. Ab. Sar. I, 39c) s. Judan Antordaja.

Judan Antonderaja (j. Taan. II, 65c) s. Judan Antordaja.

Judan (Juda) Antordaja, Antodraja, Antadraja, Antonderaja, Antore (j. Ber. IV, 7c) *P.* 4.

Judan Antore (j. Ber. IV, 3) s. Judan Antordaja.

Judan Beribbi (Lev. r. 36, 5; in j. Sanh. X, 27d: Judan b. Chanan) vgl. Jehuda Beribbi *P.* 4–5.

Judan, Sohn des R. Chama aus Kefar Techumin, Tachmin (j. Taan. I, 64d; j. Ket. II, 26d) *P.* (3).

Judan bar (be-R.) Chanin, Chanan (j. Orla I, 61b; j. Kid. II, 62d; j. Sanh. X, 27) *P.* 4–5.

Judan bar Chilfai (Lev. r. 7, 3; jedoch erscheinen Judan und Bar Chilfai als zwei Namen).

Judan bar Dorte (j. Pea I, 15d) s. Judan, Sohn der Tochter des R. Simeon b. Jochai.

Judan (aus) Galja (Lev. r. 20, 4; Gen. r. 51, 12) *P.* 3.

Judan Gidja s. Judan Girja.

Judan Girja (j. Taan. III, 66d; SD: Judan Marja, Gidja) vgl. Judan b. Gurja; Jehuda bar Giron.

Judan Gesori (j. Meg. I, 71à) s. Jehuda Goseraja *P.* (3).

Judan bar Gurja (j. Schebi. II, 33d; in ed. Venedig: Judan b. Girja) vgl. Judan Girja *P.*

Judan bar R. Isaak (Midr. Sam. 17, 2, dafür Lev. r. 25, 8: Chaggai in Namen des R. Isaak; in Num. r. 10, 4: Huna in Namen des R. Isaak) vgl. a. Jehuda be-R. Isaak.

Judan be-R. Ismael (j. Ber. IV, 7d) vgl. a. Jehuda b. Ismael *P.* (3–4).

Judan aus Jaffa s. Jochanan aus Jaffa.

Judan be-R. Josse (Lev. r. 9, 9; in Der. Er. suta, Ende: Josua [der Tannaite]).

Judan, Sohn des R. Judan (Midr. Tehil. 106, 7).

Judan bar Judan bar Schalom (j. Meg. I, 71b; in ed. Venedig: Judan b. Schalom) s. Jehuda b. R. Schalom; vgl. Judan Sohn des R. Judan.

Judan aus Kappadozien (j. Ber. IV, 17c) *P.* 4–5.

Judan aus Kefar Immi (j. Sab. XVI, 15d; in j. Ned. IV, 38d: Jona aus Kefar Immi).

Judan bar Manasse (j. Kil. I, 27a) wahrsch. id. m. Judan be-R. Manasse, vgl. à. Jehuda b. Menasja, Menaschja *P.*

Judan be-R. Manasse (j. Taan. II, 65à) wahrsch. id. m. Judan b. Manasse, vgl. a. Jehuda b. Menasa, Menasja *P.* 3.

Judan Marja s. Judan Girja.

Judan, Vater des R. Mattalja (j. Kil. III, 28c) Mattalja wahrsch. anst. Mattanja.

Judan, Vater des R. Matna (Mattanja) (j. Taan. I, 64b).

Judan, Vater des R. Matnita (j. Jeb. I, 2d; Matnita wahrsch. Korruptel aus Mattanja).

Judan, Vater des R. Mattanja (j. Demai V, 24c) *P.* 4.

Judan (Jehuda) Migdalaa, Migdalaja (j. Ber. IX, 14a; Gen. r. 13, 17) *P.* 3-4.

Judan bar Nechemja s. Jehuda b. Nachman.

Judan bar Padja (Pedaja) (j. Schebi. V, 35d; and. LA: Judan b. Palja [Pelaja]) *P.* 4.

Judan ben Palja (Pelaja) Pilja (j. Ber. IX, 14b; Lev. r. 24, 2) viell. id. m. Jehuda b. Piloja *P.* (4).

Judan bar Pelaja s. Judan b. Palja.

Judan, Sohn des Rab (Rabbi) (j. Ab. Sar. II, 40c).

Judan bar Pila, Pilja s. Judan b. Palja.

Judan be-R. Samuel (Lev. r. 15, 1) *P.*

Judan bar Schiklai (j. Ket. IX, 33c) *P.* 4.

Judan be-R. Simeon (Gen. r. 4, 1) s. Jehuda be-R. Simeon *P.* 3–4.

Judan, Sohn der Tochter des R. Simeon ben Jochai (?) (j. Kid. I, 61b; in j. Pea I, 15d: Judan b. Dorte) *P.* 3.

Judan bar Tarfon, Terifon (j. Schebi. I, 33c, nach Seride ha-Jeruschalmi u. Kommentar Pene Mosche).

Julimna bar Abde (Pessik. r. 7; and. LA: Luljane b. Tebari).

Justa, Juste (j. B. Mez. X, 12c; in b. Mez. 117a: Westina, nach DS: Justina) *P.* 3.

Justa, Juste Chabra (Gen. r. 6, 1) *P.* 5.

Justa bar Schuna (j. Erub. I 19c; in Midr. Sam. 23, 9: Justa b. Schunem).

Justa bar Schunem (j.Ber.VIII, 12c) *P.* 5.
Justa be-R. Simon (j. Erub. VI, 23c) *P.*
Justai bar Matun (Seb. 99a; in Joma 30b: Dostai bar Mattun) *P.* 3.
Justina (j. B. Bat. VIII, 16b) viell. id. m. Justa; s. a. Westina.

Kahana
1. (Ber. 62a; Sab. 146b; Men. 23b) *B.-P.* 1;
2. (B. Kam. 117a) viell. id. m. 1. *B.-P.* 2;
3. (Jeb. 101b; Ned. 22b; Sanh. 41b) viell. id. m. 2, *B.-P.* 3;
4. (Ber. 39a u. b; Mo. Kat. 27b) *B.* 5;
5. (Ber. 24a; Sab. 89a) *B.* 6.

Kahana bar Bisna (Jalk. Ez. 347; in Joma 77a: Chana b. Bisna).
Kahana, Sohn des R. Chija bar Abba (j. Sab. I, 3d) *P.* 3–4.
Kahana, Sohn des R. Chinena s. Kahana, Sohn des R. Chinena Saba.
Kahana, Sohn des R. Chinena Saba (Pes. 76b; DS: Kahana, Sohn des R. Chinena) (*B.* 4).
Kahana, Bruder des R. Jehuda (Chul. 111b; R. Ascher liest dort jedoch אחורית anst. אחות uns. Ed., also: Kahana saß hinter R. Jehuda).
Kahana bar Jeremia (j. Orla III, 83a) (2).
Kahana bar Malkejo (Erub. 8b) nach einer Version id. m. Kahana Rabba *B.* 1.
Kahana bar Malkija (j. Ber. VI, 10b) viell. id. m. Kahana b. Malkejo *B.* (2).
Kahana bar Mattitja (Men. 66b) s. a. Kahana bar Minjome *B.* 2.
Kahana, Schwiegervater des R. Mescharscheja (B. Bat. 97b) *B.* 4.
Kahana bar Minjome (Erub. 8b; alte Drucke: Kahana b. Mattitja; ed. Saloniki: Kahana b. Tobija) *B.* 2.
Kahana, Sohn des R. Nathan (Jeb. 60b) *B.* 6.
Kahana, Sohn des R. Nechemja (Jeb. 71b) *B.* 4 (5).
Kahana, Sohn des R. Nechunja (Taan. 24b) *B.* 3.
Kahana, Lehrer des Rab (Erub. 8b, nach LA des Alfassi; DS u. andere: Kahana Rabba) nach einer Version id. m. Kahana b. Malkejo *B.* 1.
Kahana Rabba (= der Große) s. Kahana, Lehrer des Rab.
Kahana bar Tachlifa (Erub. 8b; Men. 66b) *B.* 2.
Kahana bar Tobija (Erub. 8b, nach ed. Saloniki, anst.: Kahana b. Minjome).
***Kailil, Kejalil (Vater Abbajes)** (Seb. 118b) viell. kein Amoräer *B.* 3.
***Kala** (Nid. 59b) nach Raschi u. Tossaf. Amoräer.
***Karna** (Sab. 108a; Kid. 44b) *B.* 1.
Karzifa (Lev. r. 4, 2) vgl. Kerispa.
Kaschischa s. Mar Kaschischa.
Kazra (Tanch. Buber, Wajechi 6; in and. Ed. u. Gen. r. 96, 8: Rabbi; in j. Kil IX, 32d: Bar Kirja; in j. Kit. XII, 35b: Rabba b. Kirja; in Pessik. r. Sabbat Rosch Chodesch: Berokeja) *P.* (2).
***Kedi** (Joma 44a; Git. 85b) nach Raschi Name eines Amoräers, nach Scherira kein Eigenname.
Kejalil s. Kailil.
Kerispa, Kerispe auch: **Keruspa, Keruspe, Kerizpe, Keruzpe** (j. Ber. III, 6a; j. Maas. Sch. I, 53a) wahrsch. id. m. Karzifa u. m. Keruspedai *P.* 3.
Kerizpe s. Kerispa.
Keruspe (j. Mo. Kat. III, 83d) s. Kerispa *P.* 3.
Keruspedai (R. H. 16b) vgl. Kerispa *P.* 3.
Keruspedai, Sohn des R. Sabbatai (Nid. 46a; vgl. a. Sanh. 69a: „Keruspedai im Namen des R. Sabbatai").
Keruzpe (Koh. r. 4, 18) s. Kerispa.
Ketina (B. Mez. 79a; Bech. 44b) *P.-B.* 3.
Kiris aus Irma, Jidma (j. Beza II, 61d; j. Sab. V, 7c) (*P.*).
Kohen (B. Kam. 115a) wahrsch. id. m. Nathan Kohen (*B.*-)*P.* 3.
Kohen b. Abin (SD aus Midr. Tehil. 110; uns. Ed.: Jehuda ha-Kohen b. Abin).
Kurjas (Korjas) (j. Orla II, 62a).

La jerus. Form für Ila.
La aus Kafra s. Hillel de-Kifra.
Leja and. Form für Ila.
Lel be R. Ales (j. Bez. V, 63a) viell. id. m. Hillel, Sohn des R. Wales *P.*
Lele bar Mane s. Lele b. Memel.
Lele bar Memel (Jeb. 12a; Ju.: Lele bar Mane) *B.* 2.
Leser jerus. Form für Eleasar oder Elieser.
Levai (Seb. 115a) 2.
Levante (j. Demai VII, 26c) *P.* 5.
Levi
*1. (Ber. 18b, Sab. 156a) id. m. Levi bar Sissai *P.-B.* 1;
2. (Ber. 10b) *P.* 3.

Levi ben Berai (j. B. Bat. V, 15a) *P.* 3.
Levi bar Berechja (Tanch. Buber, Bechukkotai 7; and. Edd.: Levi b. Sabda, Secharja) 7.
Levi bar Bute (Meg. 31b; in j. Meg. III, 74b: Levi b. Paste, in ed. Venedig ebenso in Soferim XII, 2: Levi b. Pate) (*P.* 2).
Levi bar Chaita (Mo. Kat. 29a) viell. id. m. Levi b. Chija *P.* 4.
Levi bar Chama (Ber. 5a; DS überall: Levi b. Lachma) *P.* 3.
Levi bar Chasuta (j. Sota VII, nach Aruch s. v. אלנסתין; uns. Ed.: Levi b. Chaita).
Levi bar Chawjat (Gen. r. 39, 15, in manchen Edd. : Levi b. Chaita).
Levi bar Chewta (j. Sab. VI, 8d) viell. id. m. Levi b. Chaita u. Levi b. Chija.
Levi bar Chija (Ber. 64a, dafür Mo. Kat. 29a nur: Levi; in DS jedoch: Levi b. Chaita (*P.*).
Levi bar China (j. Ter. IV, 42d; Ju.: Levi b. Hine) *P.*
Levi bar Hine s. Levi b. China.
***Levi, Sohn des R. Huna bar Chija** (Sab. 51a; 156a) *B.* 3.
Levi ha-Kohen bar Chalafta (Tanch. Buber, Wajjera 25).
Levi bar Lachma (R. H. 29b) s. a. Levi b. Chama *P.* 3.
Levi bar Nesira (j. Ber. II, 4b; in b. Jeb. 97a: Simeon Nesira).
***Levi bar Paitam** s. Josse b. Pinchas.
Levi bar Palta s. Levi b. Parta, Palta.
Levi bar Pante s. Levi b. Bute.
***Levi bar Parta, Palta** (Chul. 98a; j. Ter. X, 47b) (*P.* 2).
Levi bar Paste s. Levi b. Bute.
Levi bar Pate s. Levi b. Bute.
***Levi Perissa** (j. Git. VI, 48a) vgl. Levi Sarissa (1).
Levi bar Rabbi (Num. r. 15, 7) wahrsch. Korruptel.
***Levi Saba** (= der Alte) (Erub. 97b) viell. id. m. Levi Sichaja, Sohaja *P.* 1.
Levi bar Sabda (Tanch. Bechukkotai, ed. Venedig; ed. Mantua: Secharja; ed. Buber: Levi b. Berechja).
***Levi bar Samuel** (Sab. 47a) *B.* 3.
Levi, Sohn des Samuel bar Nachmani (Ber. 28b, fehlerhaft).
***Levi Sarissa** (j. Sab. III, 6a) vgl. Levi Perissa *B.* 1.
Levi bar Schalom (Tanch. Buber, Chajje 7).
Levi bar Secharja (Gen. r. 73, 4) vgl. Levi b. Sabda.
Levi, Eidam des R. Secharja (Pessik. r. ויהי בחצי הלילה 8) viell. anst.: Secharja, Eidam des R. Levi.
Levi, Sohn des R. Seera (Koh. r. 7, 13) *P.*
***Levi Sichaja, Sochaja, Sobja** (j. Erub. X, 26a u. c.) viell. id. m. Levi Saba.
Levi bar Simon (Chul. 141b) viell. kein Amoräer *B.* 2.
(*)**Levi bar Sissai** (j. Ber. I, 3c) jerus. für Levi 1.
***Levi Sobja** (j. Erub. X, 26c, in ed. Venedig; and Ed.: Levi Sichaja).
***Levi Sochaja** s. Levi Sichaja, Sochaja.
Levi bar Tarfon (Thr. r. 1, 35) viell. für: Levi b. Parta *P.* 3.
Levi Zenebraja (j. Schebi. VI, 36d) *P.* 3.
Lexa s. Alexa.

Lieser jer. Form für Elieser.
Luda (Loda)
*1. (Sab. 96b) (2);
2. (j. Taan. III, 67a); viell. beide id.

Luljane (Midr. Tehil. 18, 29; in Tanch. Buber, Bereschit: Luljane b. Tebarini; in Jalk. Sam. 162: *Luljane b. Tebari) *P.* (3).
Luljane bar Bobdis s. Luljane b. Schewarja.
Luljane bar Kobarja, Kobdis s. Luljane b. Schewarja.
Luljane bar Schewarja (Pessik. R. K. 5a; in Pessik. r. Para: Luljane b. Kobarja, and. Drucke dort: Luljane b. Kobdis, Bobdis) *P.* 3–4.
Luljane bar Tebarai, Tebarin, (Gen. r. 1, 4; 3, 11) s. Luljane *P.* 3.
Luljane bar Tebari s. Luljane.
Luljane bar Tebarin s. Luljane b. Tebarai, Tebarin.
Luljane bar Torin (Gen. r. 98, 24) wahrsch. id. m. Luljane b. Tebarai, Tebarin.
Luljanos Deromaja (= aus dem Süden) (Pessik. R. K. 89a) *P.* 4.

***Mabog** (Seb. 9b) (*B.*) 1.
Machseja bar Idi (Joma 2a) *P.* 3.
***Mafschaa** (Ned. 10b, nach Raschi Name eines Amoräers; nach Kommentar des R. Ascher: R. Josef Mafschaa).
***Magbila, Bruder des R. Abba bar Kohen** (j. Ber. III, 6c; in j. Nas. VII, 56a: Gebila) *P.* 4.
Malkejo (Beza 28b) *B.* 3.
Malkija (Beza 28b) *B.* 3.
Malluch (Chul. 49a) *P.* 3.
Mana s. u. Mane.
Manasse s. a. u. Menaschja.
Manasse
*1. (j. Meg. II, 73a) *P.* 3;
2. (Erub. 104a) viell. id. m. 1. *B.* 3.
3. (Chul. 31a) *B.* 6.

Menasse bar Asa, Asat s. Manasse b. Awwat.
***Manasse bar Awwat** (Sanh. 19a; DS: Manasse b. Elat [Ilat]; and. LA: Manasse b. Asa; Ju.: Manasse b. Asat) *B.* 1.
Manasse bar Elat (Ilat) s. Manasse b. Awwat.
***Manasse bar Jeremia** (Pes. 68a) *B.* 2..
Menasse bar Sebid (Jeb. 19b) *B.* 2–3.
Mane, Mana
1. (Kid. 13a) *P.* 2–3.
2. (Taan. 23b; Ned. 9b) *P.* 4.

Mane aus Cäsarea (Lev. r. 16, 1) *P.* (2).
Mane, Sohn des R. Jona (Taan. 23b) id. m. Mane, Mana 2.
Mane bar Pattisch (Chul. 48b) *P.* 2.
Mane, Mana de-Schab (Lev. r. 9, 9) *P.* 3–4.
Mane bar Tanchum (j. Ter. V, 46a) 2–3.
Mane aus Tyrus (Sanh. 5b) wohl id. m. Mane 2 *P.* 4.
***Mar, Sohn des R. Acha, des Sohnes Rabas** (Mo. Kat. 11b) *B.* 6.
***Mar bar R. Adda** (Sab. 140a) *B.* 2.
***Mar bar Ammemar** (Sab. 45b) *B.* 6.
***Mar bar R. Aschi** (Ber. 45b; B. Bat 12b) *B.* 7.
***Mar bar Chija** (B. Bat. 165b) *B.* (5).
***Mar bar Hamdure** (Sab. 107b; DS nur: Bar Hamdure) *B.* 2.
***Mar Huna, Sohn des R. Nachman** (B. Mez. 47a; DS: Huna Mar, Sohn des R. Nechemja).
***Mar bar R. Idai** (Chul. 63a; DS: Mar b. Idi) *B.*
***Mar bar Idi** s. Mar b. R. Idai.
***Mar bar Ismael** (nach Ju. aus Ber. IV).
***Mar Jehuda** (Erub. 24a) *B.* 3.
***Mar Jenoka** (= der Jüngere), **Sohn des R. Chisda** (Pes. 107a) *B.* 6.
***Mar Jochana, Sohn des R. Chana b. Adda** (Chul. 133a) wahrsch. Amoräer *B.* 3–4.
***Mar Jochana, Sohn des R. Chana bar Bisna** (Chul. 133a) wahrsch. Amoräer *B.* 3—4.
***Mar Jochane** (Ab. Sar. 16b; (Mo. Kat. 24a, nach Alfassi) B 2.
***Mar, Sohn des R. Josef** (Sab. 45b) *B.* 5.
***Mar Kaschischa** (= der Ältere), **Sohn des R. Chisda** (Sab. 114b; Pes. 107a) *B.* 6.

***Mar Kaschischa, Sohn des Raba, Rabba** (Sab. 95a, 96a) *B.* 6.
***Mar mi-Maschke** (Men. 43a, nach Raschi: Mar aus Maschke) viell. kein Amoräer *B.* 7.
***Mar Nathan Asja** s. Nathan b. Asja.
***Mar bar Puppideta aus Pumbedita** (Erub. 0a) viell. kein Amoräer *B.* 4.
Mar, Sohn des Rabina (Rabana) (Ber. 58b) *B.* 3–4.
***Mar, Sohn des R. Samma bar R. Aschi** (Ju.).
***Mar Samuel** (Beza 14b) *B.* 5.
***Mar Seere aus Dihabut** s. Seera aus Dihabut.
***Mar Sutra**
1. (j. Maas. Sch. V, 56d);
2. (Erub. 41b) viell. id. m. 1; B 3;
3. (Ber. 44b) *B.* 6.

***Mar Sutra bar Abdime** (Ju.) *B.*
***Mar Sutra Chassida** (= der Fromme) (Mo. Kat. 17a) *B.*
***Mar Sutra, Sohn des R. Huna, des Sohnes des R. Pappe** (Chul. 48a) *B.* 6.
***Mar Sutra, Sohn des R. Mari (bar Issur)** (Pes. 62a) *B.* 6.
***Mar Sutra, Sohn des R. Nachman** (Sab. 88b) *B.* 3–4.
***Mar Sutra Rabba** (= der Große) (Sab. 50a) *B.* (5).
***Mar Sutra mi-de-Rischba** (B. Bat. 126b; DS: Mar Sutra Roschba) viell. kein Amoräer.
***Mar Sutra Suta** (= der Jüngere) (Ju., nach Sab. 50a).
***Mar Sutra, Sohn des R. Tabe** (Seb. 48b) *B.* 5—6.
***Mar Sutra bar Trobija** (Taan. 16b; Ket. 67b, dafür Ber. 43b: R. Sutra b. Tobija) *B.* 2.
***Mar Ukba**
1. (Ber. 10a; Sab. 55a) *B.* 1–2;
2. (Ber. 10a) *P.* 2—3;
3. s. Akabja; Akiba.

***Mar Ukba bar Chama** (Ber. 44a) *B.* 4.
***Mar Ukba bar Chija** (Jeb. 63b) *B.* 2.
***Mar Ukban** (j. Erub. VI, 24a) wahrsch. id. m. Mar Ukba 2; zweite Generation.
Mari
1. (Git. 34b) (*B.*-)*P.* 3;
2. (Ber. 24a) *B.* 5.

Mari bar Abuh (Pes. 83a) 3.
Mari, Sohn des R. Aschi (B. Mez. 103a; nach R. Ascher nur: Aschi).
Mari, Sohn des R. Bisna (Beza 28b) *B.* 3.
Mari bar Chama (Arach. 21a) *B.* 4.
Mari, Sohn des R. Chisda (Ket. 61a) *B.* 5.
Mari bar R. Huna (Erub. 64a; in Ber. 31a: Mari, Enkel des R. Huna, des Sohnes des R. Jeremia b. Abba; wohl anstatt: Mari, Sohn des R. Huna, des Sohnes des R. Jeremia b. Abba).
Mari, Sohn des R. Huna des Sohnes des R. Jeremia bar Abba (Erub. 21a) vgl. Mari, Sohn des R. Huna (*B.*) 3.
Mari bar Issur Gijora (B. Bat. 149a) id. m. Mari bar Rahel.
Mari bar Jakob (Tanch. Buber, Chukkat 22) (*P.* 3).
Mari, Sohn des R. Kahana (Beza 7a) *B.* 4.
***Mari bar Mar** (Erub. 21a) *B.* 3.
Mari (Marja), Sohn des R. Pinchas, des Sohnes des R. Chisda (B. Kam. 117a; nach Tossaf. zu B. Bat. 141a: Mari, Sohn des R. Chisda) *B.* 6.
Mari bar Rahel (Jeb. 45b; Sab. 154a) nach einer Version gab es zwei dieses Namens; nach Raschi id. m. Mari b. Issur Gijora u. m. Mari, Sohn der Tochter des Samuel. *B.* 4.
Mari, Sohn der Tochter des Samuel (Ber. 16a) nach Raschi id. m. Mari b. Rahel *B.* 4.
Mari, Sohn der Tochter des Samuel bar Schilat (B. Bat. 61b; in DS fehlt: bar Schilat) *B.* 4.
***Mari bar Mar Ukba** (Chul. 43b; DS: Mari b. Mar).
Marjon (Erub. 19a) *P.* 3.
***Marjon, Sohn des Rabin** (Mo. Kat. 11b) viell. kein Amoräer *B.* 6.
***Marta** (Pes. 103a; DS: Merona) *P.* 3.

Maschin (Maschjan) bar Nagre (and. LA: b. Nagde) (Gen. r. 82, 6) vgl. Aschjan Naggara *P.* (3, 4).
Matja min Dibterat (?) (j. Orla I, 60d) *P.* 4.
Matna (Mattana?)
1. (Ber. 36a) *B.* 2;
2. (Ket. 35b) *B.* 4.

Matna (Sohn des R. Jochanan) (Scholem, Note zu Ju. s. v. Jochanan, nach Mar Nissim Gaon) viell. id. m. Matna 1; *P.*-*B.* 2–3.
Mattanja (j. Schebi. VIII, 37d) *P.* 5.
***Mattitja bar Jehuda** (Chul. 67a).
Matun (Mattun?) (B. Kam. 96a) *P.* 3.
Mejascha (Sab. 99b; B. Bat. 142b) *P.* 3.
Mejascha bar Jeremia (j. Nas. IX, 52d) *P.* (3, 4).
Mejascha, Sohn des R. Josua b. Levi (Ber. 23a; fehlerh. für Mejascha, Enkel des R. Josua b. Levi).
Mejascha, Enkel des R. Josua ben Levi (Ber. 24b) *P.* 3.
Mejassa (Jalk. Jes. 399, dafür Lev. r. 16,1 u. a. Quellen: Jose; in Thr. r. 4, 19: Issai.
Melai (Sab. 139a) wird verwechselt mit Simlai *P.* 2.
Menaa (Ber. 55b, nach DS; uns. Ed.: Benaa) *P.* 1.
Menachem, manchmal verwechselt mit Nachum; Tanchum.
Menachem (Ber. 8a) *P.* 3.
Menachem bar Abin (Ruth r. 2, 3).
Menachem aus Bet Schearim s. Menachem aus Kefar Schearim.
Menachem, Eidam des R. Eleasar bar Abuna (Lev. r. 35, 1) vgl. Tanchum, Eidam des R. Eleasar b. Abina *P.* 3 (4).
Menachem aus Galiläa (Tanch. Emor 14, ebenso Midr. Tehil. 56,4, dafür ibid. 100,4 sowie Lev. r. 9,3 u. 27,12: Menachem aus Galja).
Menachem aus Galja (j. Ber. IV, 8b); viell. id. m. dem gleichnamigen Tannaiten.
Menachem, Bruder des R. Gurjon (j. B. Mez. IX, 12a) *P.* 3.
Menachem bar Jakob (Pessik. r. Tissa 69).
***Menachem be-R. Jehuda ben Levi** (j. Dem. V, 24d) *P.* 3.
Menachem Judfaa, Judafa, Jutfaja (Seb. 110b; Meila 13b; j. Suk. IV, 54c) *P.* 1.
Menachem aus Kefar Schearim andere Version: aus Bet Schearim (Nid. 27a) *P.* 2.
***Menachem bar Mabsima, Bruder des (R.) Jonathan Kefa** (j. Mass. V, 52a) *P.* (4).
Menachem ben Simai (Pes. 104a) id. m. Nachum b. Simai; wahrsch. Tannaite.
***Menachem Talmi, Talmaja** (j. Sanh. II, 20c) *P.* 2.
Menachma (j. Sab. XIV, 14c) *P.* 4.
Menachma bar Seera (Gen. r. 34, 10) *P.* 4.
Menachman (Cant. r. 2, 11; in Ex. r. 24, 4 : Abin).
Menaschja s. a. u. Manasse.
Menaschja (Sab. 139a) *B.* 1–2.
Menaschja bar Adda (Jalk. Sam. 124, dafür Hor. 12a: Menaschja b. Gada).
Menaschja bar Gada (Suk. 13b; B. Mez. 69a) *B.* 3–4.
Menaschja bar Jakob (B. Mez. 26a) *B.* 3.
Menaschja be-R. Jeremia aus Difte (Gifte) (Erub. 64a) *B.* (2, 5).
Menaschja bar Manasse Jeremia (j. Sab. VI, 8b; Stelle korrump.).
Menaschja, Sohn des Raba (Beza 30b, Sirkes nur: Menaschja) *B.*
Menaschja bar Scheguble (Erub. 29a) *B.* 2.
Menaschja bar Tachlife (Ber. 47b) *B.* 3.
Menasja s. u. Musja.
***Meremar**
1. (Git. 88a; in Sanh. 38a: Mari b. Mar) *B.* 3;
2. (Ber. 30a) *B.* 6–7.

***Meremar bar Chanina** (B. Mez. 97a) viell. kein Amoräer *B.* 4.
Merinos (Gen. r. 91, 12) viell. der Tannaite. *P.* 1.
Merinos, Sohn des R. Hoschaja (j. Git. IV, 46a) *P.* 1.
***Merona** s. Marta.

Mescharscheja
1. (j. R. H. IV, 69c) *P.* 3;
2. (Sab. 154b) *B.* 5.

Mescharscheja (Enkel des R. Acha bar Rab) (Sanh. 77a) *B* 7.
Mescharscheja (Sohn des Raba) (Chul. 50b) *B.* 5.
Mescharscheja, Sohn des R. Acha (Chul. 67a; viell. anstatt: Mescharscheja [Enkel des R. Acha b. Rab]) *B.* 7.
Mescharscheja, Sohn des R. Ammi (Kid. 60a) *P.* 3.
Mescharscheja, Sohn des R. Chija (B. Bat. 82a) *B.* (6).
Mescharscheja bar Chilkai (Ket. 100b) *B.*
Mescharscheja bar R. Dime (Git. 78a; in B. Bat. 85b: Mescharscheja, Sohn des R. Ammi).
Mescharscheja, Sohn des R. Idi (Git. 30b) *B.* (4).
Mescharscheja, Sohn des R. Nathan (Pes. 115a) *B.* 6.
Mescharscheja bar Pekod (Scherirabrief) *B.* 7.
Mescharscheja bar Rab (Erub. 24a, nach DS; uns. Ed. korrump.) *B.* (5).
Mescharscheja aus Tussenja (Jeb. 21b) *B.* (5).
Mina (j. Sab. VI, 7d) viell. id. m. Mane.
***Minjamin bar Ihi** (Meg. 28a) *B.* 1.
***Minjamin Saksanaa** (Nid. 65a; Ju.: Benjamin Genubja; in j. Ber. II 5b: Benjamin Ginsachaja) *B.* 1.
***Minjome** (B. Mez. 66a) wahrsch. id. m. Minjome b. Chilkija *B.* 2–3.
Minjome bar Chilkija (Joma 2a) *B.* 2–3.
Minjome, Sohn des R. Nichume
1. (Ket. 81b) *B.* 3;
2. (Ket. 69a) *B.* 6.

Mischa s. u. Mejascha.
Mona andere Form für Mana, Mane.
Mordechai
1. (Sab. 50b; 99b) *B.* 4;
2. (Sab. 50b; Git. 59a) *B.* 6–7; viell. beide id.

Musja, Enkel des R. Masja (Joma 4b; (Scheeltot 28: Menasja, Enkel des R. Menasja) viell. Tannaite.
Musja Rabba (= der Große) (Joma 4b; nach Scheeltot 28: Menasja).

Nachman manchmal verwechselt mit Nechemja.
Nachman
1. (Ber. 21a) id. m. Nachman b. Jakob);
2. (j. Kil. II, 27c) *P.* 5;
3. (Kid. 6b) viell. id. m. Nachman b. R. Huna *B.* 6.

Nachman bar Abba (Ab. Sar. 39a; Alfassi: Chanan b. Raba) *B.* 2.
Nachman (Nichume) bar Adda (Erub. 34b) *B.* 2.
Nachman bar Ammi (Erub. 67a; DS: Chanin b. Ammi) (*B.* 3).
Nachman bar Baruch (Sab. 66b) *B.* 3.
Nachman bar Chanin (Gen. r. 41, 9).
Nachman bar R. Chisda (Taan. 21b) *B.* 4.
Nachman bar Gurja (Sab. 95a; DS: Chama b. Gurja).
Nachman bar R. Huna (Ber. 61a, nach DS; Scherirabrief) *B.* 7.
Nachman, Sohn des R. Ika (Mak. 21a; in Beza 28b: Chanina, Sohn des R. Ika).
Nachman bar Isaak (Erub. 43b) *B.* 4–5.
Nachman aus Jaffa (Gen. r. 53, 4) *P.*
Nachman bar Jakob (Ket. 104b) id. m. Nachman 1 *B.* 2–3.
Nachman bar Jehuda (j. Erub. VI, 24a) 3.
Nachman bar Kohen (Ket. 105b) *P.* 4.
Nachman bar Nathan (B. Bat. 8b, nach R. Ascher; uns. Ed. nur: Nachman).
Nachman aus Nehardaa (Chul. 95b; nach Adret z. St.: Chanan aus Nehardaa) *B.* (5).
Nachman bar Oschaja
I. (Sab. 65a) *P.* 3;
2. (Taan. 24b, nach LA von En Jakob; uns. Ed.: Nachman b. Uschpaste; s. d.) *B.* 5.

Nachman bar Pappa (B. Mez. 80b) *B.* (4, 5).

Nachman aus Parhatja (Kid. 81a; Ju.: Nachman b. Parta) *B.* 6.
Nachman bar Parta s. Nachman aus Parhatja.
Nachman bar Raba (Sab. 25b; DS: Chanin b. Raba) wahrsch. id. m. Nachman b. Abba *B.* 2.
***Nachman Saba** (= der Alte) (j. Ber. II, 4d) (*P.* 3).
Nachman bar R. Sabda (Sab. 25b; DS: Chanin b. R. Chisda) *B.* (2).
Nachman, Sohn des R. Samuel bar Nachman (Nachmani) (j. Sab. I, 3d) *P.* 3.
Nachman bar Uschpaste (Taan. 24b; En Jakob: Nachman b. Oschaja; Aruch s. v. בר liest b. Uschparte und hält es nicht für einen Namenszusatz) *B.* 5.
Nachmani
1. (j. Schek. IV, 2) (*P.* 3);
*2. id. m. Abbaje.
Nachschon (Jalkut Ps. 752).
Nachum manchmal verwechselt mit Menachem; Tanchum).
Nachum (Ber. 55b) (*P.*) 2.
Nachum, Jünger des R. Abahu (Jeb. 42b) *P.* 3.
Nachum, Bruder des R. Ila (j. BezaV, 63b) *P.* 3.
Nachum bar Jeremia s. Tanchum, Sohn des R. Ammi.
Nachum isch Kodesch ha-Kodaschim (= der hochheilige Mann) (j. Meg. I, 72b) id. m. Menachem b. Simai.
Nachum bar Pappa (Joma 67a; DS: Nachum b. Parnach) *P.* (1).
Nachum bar Parnach s. Nachum b. Pappa.
Nachum be-R. Simai (j. Ber. VIII, 12b) id. m. Menachem b. Simai *P.* 1.
Naftali (j. Taan IV, 67b) *P.* 5.
***Naggada** (Lev. r. 25, 6) (*P.* 3).
***Nanai, Sohn des R. Josef, des Sohnes des Raba** (Jeb. 66b) *B.* 6.
Nathan manchmal verwechselt mit Jonathan.
Nathan
1. (j. Ter. VII, 44c) *P.* (4);
2. (Joma 78a) *B.* 5–6.
Nathan bar Abba
1. (Beza 32b) *B.* 2;
2. (j. Mo. Kat. III, 82a) *P.* 3; viell. beide id.
Nathan bar Abbaje (Chul. 95b) *B.* 3–4.
Nathan bar Abin (Chul. 45b; DS: Nathan b. Abba) *B.* 2.
Nathan bar Ammi (Sab. 150b) *B.* 5.
Nathan ben Amram (Ab. Sar. 36b) id. m. Jonathan b. Amram *P.* 1.
Nathan Asja, Mar s. Nathan b. Asja.
Nathan bar Asja (Pes. 52a; Alfassi: Mar Nathan Asja [= der Arzt?]) *B.* 3.
Nathan Beraa (Ket. 75a) (*B.*).
Nathan, Sohn des R. Berechja (Jalkut Koh. 971; in Koh. r. 5, 6: Chanin; in Lev. r. 22, 1: Chanin, Sohn des Rabbi; viell. anstatt: Chanan, Sohn des R. Berechja [Bozraja]) *P.* 5.
Nathan aus Bet Gubrin (Lev. r. 17, 5) vgl. Jonathan aus Bet-Gubrin.
***Nathan he-Chaber** (Tanch. Buber, Toledot 22) *P.* (4, 5)
Nathan Daroma (= aus dem Süden) (j. Erub. VI, 4) *P.* 1.
Nathan ben Eleasar (Tanch. Buber, Bereschit 10; in Gen. r. 3, 4: Simeon b. Jehozadak) vgl. Jonathan b. Eleasar (*P.* 3).
Nathan, Vater des R. Huna, des Sohnes des R. Nathan (Pes. 43b) *B.* 5.
Nathan bar Isaak bar Acha s. Jonathan Sohn des R. Isaak b. Acha.
Nathan Kohen, Bruder des R. Chija b. Abba (Gen. r. 6, 8: in j. Sab. II, 5b nur: Kohen, Bruder des R. Chija b. Ba) wahrsch. id. m. Kohen *P.* 3.
***Nathan bar Mar Sutra** (Sanh. 29a) viell. kein Amoräer *B.* 6.
Nathan bar Mar Ukba (Ber. 13b) *B.* 3.
Nathan bar Minjome (Sab. 21b) 3.
Nathan bar Oschaja, Hoschaja (Sab. 81b, 102b; j. Ter. VII, 44c) *B.*-*P.* 2–3.
Nathan bar Tobi (Ber. 28a) *P.* 3.
***Nathan de-Zozita** (Sab. 56b) id. m. Ukban bar Nechemja, dem Exilarchen *B.* 3.
Nechemja manchmal verwechselt m. Nachman; Nechunja; Nichume.
Nechemja
1. (Gen. r. 43, 4) *P.* 4;
2. (Jeb. 102a) *B* 3—4;
3. (Sab. 23a; dafür Scheeltot, 26: Nachman b. Isaak) *B.* 4—5.
***Nechemja bar Baruch** (Mo. Kat. 16a) *B.* 4.
***Nechemja, Sohn des R. Chanilai** (Erub. 43b; 44b; Alfassi z. St.: Nechemja, Sohn des R. Huna b. Chanilai) *B.* 4.
Nechemja bar Chanina (Midr. Tehil. 75, 4; in ed. Buber: Chama) *P.* 4.
Nechemja (Nichume), Sohn des R. Chija bar Abba (j. Ber. III, 6a) *P.* 3—4.
Nechemja ben Eleasar (Thr. r. 2, 4) (*P.* 4).
***Nechemja, Eidam des Exilarchenhauses** (Joma 78a) viell. kein Amoräer *B.* 3.
Nechemja, Sohn des Rab Huna bar Chanilai s. Nechemja, Sohn des R. Chanilai.
Nechemja aus Jaffa (Pessik. R. K. 155b; in Lev. r. 20, 7: Judan aus Jaffa).
Nechemja, Sohn des R. Josef (Beza 28a) *B.* 5.
Nechemja, Sohn des R. Josua (Mo. Kat. 19b; DS: Nechemja, Sohn des R. Josef) *B.* 5.
Nechemja aus Kefar Sichin (Gen. r. 12, 4) *P.* (5).
Nechemja bar Mar Ukban, Sohn des R. Josse (j. Jeb. XIV, 14b; nach Tossaf. Jeb. 113b: Nechemja im Namen des R. Jehuda).
Nechemja, Rabbana (Sab. 20b; B. Bat. 51b) *B.* 3–4.
Nechemja bar Ukban (j. Pea I, 16c) *P.* (4).
Nechunja manchmal verwechselt mit Chunja; Nechemja.
Nechunja (Chul. 55b) *P.*-*B.* 5.
Nechunja aus der Ebene von Bet Chawartan (Suk. 44a) s. Chunja aus (Berat) Chawran.
Nehilai (Nehulai) bar Idi (Joma 22a) *B.* 2.
Nehorai (Chul. 55b) (*B.*-)*P.* 2 od. 3.
***Nehorai, Abba** (Gen. r. 91, 12) *P.* (1).
Nejule (Chul. 45b) *B.* 3.
Nesira (Gen. r. 12, 5 u. 82, 17, dafür ibid. 11, 2; Seera; in j. Ber. VIII, 12b: Besira) *P.* 2–3.
Nicha bar Saba (j. Kil. IX, 31d) *P.* 4.
Nichume manchmal verwechselt mit Nechemja.
Nichume
1. (Erub. 71b, DS: Rechume) *B.* 3;
2. (B. Bat. 131a) *B.* 4; viell. beide id.
Nichume bar Adda (Erub. 102a) wahrsch. id. m. Nachman b. Adda (*B.* 2).
Nichume, Sohn des R. Chija bar Abba (j. Dem. I, 21d) *P.* 3–4.
Nichume bar Secharja (Sab. 127a; 136a) *B.* (4–)5.
***Nikomache** (j. Pes. VIII, 36b) *P.* (3).
Nissa (j. Ber. III, 6a) *P.* 4.
Nissa aus Cäsarea (Esth. r. 2) *P.*
Nissim (Ex. r. 15, 19) (*P.*)
Nittai (B. Bat. 111a) *B.* 1.

Obadja (Ber. 15b) *B.* 5.
***Ober Gelilai** (= der Galiläer) (Sanh. 70a, viell. kein Eigenname) *P.* (3).
***On bar Ammi** (nach SD aus j. Sab. VI, 8b; uns. Ed.: Anan b. Immi; Or Sarua II, 4: Chanan b. Immi) *B.* 3.
Onja s. Unja.
Oschaja s. a. u. Hoschaja.
Oschaja, Hoschaja
1. (Ket. 62b; Taan. 9a) id. m. Oschaja Rabba, Oschaja Beribbi *P.* 1;
2. (Sab. 19b; Bech. 17a) *B.*-*P.* 3.
Oschaja bar Abba (j. Git. IV, 45c; viell. anst.: Oschaja Rabba) *P.* 1.
Oschaja Beribbi (Erub. 53a) id. m. Oschaja, Hoschaja 1.
Oschaja be-R. Chija (Jeb. 46b) nach Raschi *P.* 1.
Oschaja (Hoschaja) Rabba (= der Große) (j. Jeb. VIII, 9b) id. m. Oschaja, Hoschaja 1.
Oschaja, Sohn des R. Idi (Jeb. 36b; nach Raschi, ibid. 37a: Josua, Sohn des R. Idi) *B.* 6.
***Oschaja bar Sabda** (Taan. 26b) (*P.* 3).
***Oschaja Seera de-min Chabrajja** (nach Tossaf. Chul. 12b: aus dem Ort Chabrajja, nach Raschi: vom Kollegium) (Taan. 24a) (*B.* 3).

Pabna s. Panda.
Padda (Kid. 17b) (*P.* 3).
Panda (Ber. 55b; DS: Pabna, Parna) *P.*
Pappa (Ber. 57a; Taan. 9b) *B.* 5.
Pappa bar Abba (Sab. 119a) *B.* 5–6.
Pappa bar Abba Rischba (Chul. 54a; nach DS kein Gelehrter).
Pappa, Sohn des R. Acha bar Adda (Ber. 29b) *B.* 4.
Pappa, Sohn des R. Chanan (B. Bat. 153a) *B.* 4.
Pappa, Sohn des R. Chanan aus Be-Kelochit (Ket. 40b) *B.* 5.
Pappa, Sohn des R. Chanin (Men. 28a *B.* 3–4.
Pappa bar Jakob (Chag. 14a; in En Jakob: Acha b. Jakob).
Pappa, Sohn des R. Josef (B. Mez. 113b) *B.* 3–4.
Pappa, Sohn des R. Nachman (B. Mez. 113a; DS: Pappa, Sohn d. R. Chanin) *B.* 3–4.
Pappa Saba (= der Alte) (Kid. 71b) *B.* 2.
Pappa bar Samuel (Sab. 54b; Sanh. 17b) *B.* 4.
Pappe
1. (Sab. 151b) *P.* 3;
2. (Mo. Kat. 19b) *B.* 5.
Parna s. Panda.
Parnach (Sab. 14a) *P.* 3.
Pas jerus. für Afes, Efes.
Pasi (j. Sanh. II, 20a; fehlt in ed. Venedig) *P.* 3.
***Pischpascha** (j. Schebi. VI, 36c, nach „Pene Mosche"; nach and. kein Eigenname) (*P.* 4).
Pedat (Sohn des R. Eleasar) (Ber. 11b; 55b) *P.* 3.
Pelatja de-Nawe (Koh. r. 1, 9) *P.* 3.
Perachja (Jalk. Ruth 999) (*P.*).
Pereda
1. (Meg. 27b) *P.* 1;
2. (Men. 52b, 53a) *P.* 3 viell. beide id. (vgl. Erub. 54b).
Perere (j. Pea VII, 20b, nach ed. Venedig u. and. Ed.: Pereda) *P.* 1.
Perigore aus Cäsarea (j. Ter. XI, 47d) *P.*
Perosdak (Perosdike) bar Nechascha (Num. r. 12, 3; Jalk. Ps. 842). *P.* 4.
Petroki, Bruder des R. Derossa (j. Joma IV, 41d) *P.* 3.
Philippa (Philippai) bar (R.) Perit, Perita, Peruta (j. Meg. I, 70b; Soferim XXI, 7; in manchen Ed.: Polita b. R. Perit) *P.* 4.
Philippai (Gen. r. 71, 12) (*P.* 3).
Pila (Ex. r. 24, 1) *P.* 2.
Pinchas
*1. (Bruder des Samuel) (Mo. Kat. 18a) *B.* 1;
2. (Gen. r. 75, 1 u. Midr. Tehil. 3, 7; in Pessik. r. 31: Pinchas ha-Kohen) *P.* 3—4;
3. (j. Pea VI, 19c) *P.* 4;
4. (Sab. 46b) *B.* 5.
Pinchas be-R. Abin (Bun) (j. Sota IX. 23c) *P.*
Pinchas, Sohn des R. Ammi (Ket. 85a) *B.* 5.
Pinchas be-R. Bun s. Pinchas be-R. Abin.
Pinchas he-Chaber (Ex. r. 1, 18) *P.* 4.
Pinchas bar Chama (Taan. 25a) scheint id. m. Pinchas 2. u. Pinchas ha-Kohen) *P.* 3–4.
Pinchas be R. Chananja (j. Sab. IV, 6d) *P.* 5.
Pinchas bar Chija ha-Kohen (Tanch. Buber, Noach 5, ibid. 18 richtig: Pinchas ha-Kohen b. Chama).
Pinchas, Sohn des R. Chisda (Kid. 32b) *B.* 4.
Pinchas bar Idi (Num. r. 1, 9).
Pinchas aus Jaffa (j. Pes. I, 27c) *P.*

Pinchas ha-Kohen (Num. r. 12, 3; in Midr. Tehil. 91,3: Pinchas [ha-Kohen] b. Chama) s. Pinchas 2.
***Pinchas ha-Kohen bar Chama** (Ex. r. 9,1) id. m. Pinchas b. Chama.
Pinchas ben Levi (j. Schek. II, 3, nach dem Text der bab. Talmud Ed.; and. Ed. 46d: Pinchas im Namen d. R. Levi).
Pinchas, Sohn des R. Mari (Seb. 4b; DS: Pinchas, Sohn d. R. Ammi, ebenso Seb. 7b u. Pes. 61a).
Pinchas be-R. Sakkai (j. Mo. Kat. II, 81a).
Pinchas aus Sepphoris (Joma 77b, nach Ju. u. DS; uns. Ed.: Huna aus Sepphoris) *P.* 3.
Pinchas, Sohn des R. Simeon (Jalk. Ruth 605; in Ruth r. 5,15: Pinchas b. Chama).
***Platjon (Platon) aus Rom** (Cant. r. 8, 2; Midr. Tehil. 28, 2) viell. zur Zeit der 3. Tannaitengeneration.
Polita bar R. Perit s. Philippa, Philippai b. (R.) Perit, Perita, Peruta.
***Puga (Jünger des R. Josse b. Chanina)** (B. Bat. 90b; DS: Suga) *P.* 3.

***Rab** (Sanh. 5a) eigentlicher Name: Abba (b. Aibo); wurde auch Abba Aricha genannt *P.-B.* 1.
***Rab bar Hamdure** s. Bar Hamdure.
***Rab, Vater des R. Mescharecheja, des Sohnes des Rab** (Erub. 24a, nach DS u. Ju.; uns. Ed. korrump.).
***Rab, Sohn des Samuel** (Midr. Tehil. 9,1; in Gen. r. 9,9: R. Nachman b. Samuel b. Nachman; in Koh. r. 3, 15: *Nechemja Sohn des R. Samuel b. Nachman; SD liest: *Rabba b. Samuel).
***Rab bar Schabba** (Ber. 19b; Chul. 111a) vgl. Raba bar Schabba *B.* 4–5.
***Raba** s. a. unter Abba; Rabba.
***Raba** (Kid. 72b) eigentlicher Name: Abba b. Josef *B.* 4.
***Raba bar Abba** (Pes. 30b) *B.* 3.
***Raba bar Abin** (Pes. 40a) wahrsch. id. m. Rabba b. Abin *B.* 2–3.
***Raba, Sohn des R. Acha bar Huna** (Nid. 31b) *B.* 3.
***Raba bar R. Adda** (Joma 53b) wahrsch. id. m. Rabba b. R. Adda *B.* 3.
***Raba bar Afiton, Appiton** (Jalk. Esth. 1056; in Meg. 15b: Rabba b. Ofran) (P. 1,2)
***Raba bar Ahilai** (Pes. 30a) *B.* 5.
***Raba bar Ahina** (Men. 37b) vgl. Bar Ahina *B.* 3.
***Raba bar Appiton** s. Raba bar Afiton.
***Raba bar R. Asa** (Tem. 21a) *P.* 4.
***Raba mi-Barnesch**
1. (Nas. 31a) *B.* 4;
2. (Sab. 28a) *B.* 6;
viell. beide id.
***Raba bar Chalkai** (Erub. 67b; DS: Rabba b. Chakula) *B.* 3.
***Raba (Rabba) bar R. Chanan** (Ber. 45a; Erub. 92a) *B.* 4.
***Raba bar R. Chisda** (Gen. r. 85,14; in Kid. 73b nur: Chisda).
***Raba, Sohn des R. Idi bar Abin** (Sab. 136a, nach R. Ascher; uns. LA nur: Sohn des R. Idi b. Abin) *B.* 5.
***Raba, Sohn des R. Ilai** (Sab. 62b; DS nur: R. Ulla; and. LA: *Ulla, Sohn des R. Ilai) vgl. Abba b. Ilai; Raba, Sohn des R. Ulla.
***Raba bar Chija Ketosfaa** (= aus Ktesiphon) (B. Bat. 93b; in Beza 32b nur: Chija Ketosfaa; in j. Kil. II, 27c: Abba bar Chija) s. Rabba b. Chija Ketosfaa.
***Raba bar Isaak**
1. s. Rabba (Raba) b. Isaak;
2. (Sota 46b; nach Tossaf. zu Deut. 21: Nachman b. Isaak) *B.* 5.
***Raba bar (R.) Ismael** (Mo. Kat. 6b; Ket. 10b) (*B.*).
***Raba (Rabba) bar Ittai** (Schebu. 37a; Ker. 24a) *B.* 3.
***Raba, Sohn des R. Iwja** (Or Sarua, Terefot 411 aus Chul. 47a; uns. LA: Huna Mar b. Iwja; Ju. liest: Rabba, Sohn des R. Iwja Saba) *B.* 6.
***Raba bar Josef** (Suk. 34a; in Sab. 36a: Aschi) viell. id. m. Raba *B.*
***Raba b. Kesse (Kisse)** (Chul. 20b, nach R. Salomo Lurja; uns. LA: Rabin b. Kesse) viell. id. m. Rabja b. Kesse *B.* 5.
***Raba bar Kisna** (B. Bat. 12a).
***Raba bar Kisse** s. Raba b. Kesse.
***Raba (Rabba) bar Machseja** (Sab. 10b; Taan. 12b) *B.* 3.
***Raba, Vater (Bruder) des R. Mari bar Rahel** (Sab. 154a) *B.* (4).
***Raba bar Mescharscheja** (Nas. 40b; wahrsch. Korruptel) *B.*
***Raba bar Pappa** (Sab. 66b; Alfassi: Rafram b. Pappa; Ju.: Raba, Sohn des R. Pappa).
***Raba, Enkel des R. Pappe** (j. Sab. I, 2c, viell. anstatt: Abba [= Ba], Sohn des R. Pappe).
***Raba aus Parsika** (Erub. 3a) *B.* 6.
***Raba mi-Pirkin** (Jeb. 59b, für: Raba mi-Parsika).
***Raba, Sohn des Rabba** (Sab. 123a) wahrsch. id. m. Rabba, Sohn des Raba 1; *B.* 3–4.
***Raba, Sohn des Rabba bar R. Huna** (Erub. 55b) *B.* 3–4.
***Raba (Beribbi) bar Samuel** (Ber. 22b) *B.* 5.
***Raba bar Schabba** (Sab. 40a) vgl. Rabin b. Schabba *B.* 6.
***Raba bar Scharschom** (B. Bat. 32b) *B.* 4.
***Raba bar Scheelta** (Git. 39b; Sirkes: Rabba b. Schilat) *B.* 5.
***Raba bar Schira** (Sab. 66a; DS: Rabba b. Schija, Schaja) *B.* (4).
***Raba Seera** (Arach. 16b) (3).
***Raba bar Simona** (Sab. 112b) id. m. Abba b. Semina, Sebina.
***Raba bar Sutra** s. Rabba b. Sutra.
***Raba bar Tachlifa** (Erub. 40a; in DS: Acha b. Tachlifa) vgl. Rabba b. Tachlifa.
***Raba, Sohn des R. Ulla** (B. Kam. 87b; DS u. Ket. 43a: Raba b. Ulla) vgl. Rabba (Raba) b. Ulla.
***Rabba** s. a. u. Abba; Raba.
***Rabba** (Hor. 14a) id. m. Rabba b. Nachmani *B.* 3.
***Rabba bar Abin** (Ket. 23a) wahrsch. id. m. Raba b. Abin *B.* 3.
***Rabba bar Abuh** (Ber. 21a) *B.* 2.
***Rabba bar R. Adda** (Suk. 3a; Kid. 70a) wahrsch. id. m. Raba b. R. Adda *B.* 3.
***Rabba bar Ahilai** (Seb. 16b, nach DS; uns. Ed.: Raba b. Ahilai).
***Rabba bar Aibo** (Git. 32a; in Ker. 24a: Rabba b. Abuh) vgl. Abba b. Aibo 2. *B.* 3.
***Rabba bar Berona** (Sab. 110a) (*B.* 3).
***Rabba bar Chakula** s. Raba b. Chalkai.
***Ralba bar Chalifta** (Chul. 45b; fehlerh. für Rabba b. Tachlifa wie ibid. 49a).
***Rabba bar Chama** (Suk. 29a; viell. anst.: Rami b. Chama) *B.* 4.
***Rabba bar Chana** (Sanh. 5a) *P.-B.* 2.
***Rabba bar bar Chana** (Ber. 13b) *P.-B.* 3.
***Rabba bar Chanina** (B. Bat. 113b) *B.* 3.
***Rabba bar Chanina Saba** s. Rabba b. Chinena (Chanina) Saba.
***Rabba (Raba) bar Chija Ketosfaa** (Jeb. 104a) s. Abba b. Chija *B.* 2.
***Rabba bar Chinena (Chanina) Saba** (= der Alte) (Ber. 12a–b) *B.* (2).
***Rabba bar Esbe (Eschbe)** (Mo. Kat. 11a) *B.* 2.
***Rabba bar R. Huna** (Ber. 25a; Erub. 77a) vgl. Abba b. R. Huna *B.* 3.
***Rabba (Raba) bar R. Huna Suta (Sute)** (= der Jüngere) (Ket. 69a; Beza 29b) *B.* 5.
***Rabba (Raba) bar (R.) Isaak** (Jeb. 71b; Ab. Sar. 55a) *B.* 2–3.
***Rabba ben Issai** (Sota 30a) *B.* 2.
***Rabba, Sohn des R. Iwja Saba** s. Raba, Sohn des R. Iwja.
***Rabba bar Jakob** (Aruch s. v. הל nach j. Schebi. I, 33c; uns. LA: R. Abba b. Jakob.
***Rabba (Raba, Abba) bar Jeremia** (Pes. 36a–b; Ber. 43a; Nid. 11b) *B.* 2–3.
***Rabba bar Jonathan** (Joma 47a) *B.* 4.
***Rabba bar Josef** (Arach. 5b) *B.* 2.
***Rabba bar Josef bar Chama** (B. Mez. 70a; viell. „Rabba bar" überflüssig) viell. id. m. Raba u. Raba b. Josef *B.* 3.
***Rabba bar Kahana** (Thr. r. Proömium, Ende) wahrsch. id. m. Abba b. Kahana.
***Rabba bar R. Kahana** (Nas. 42b, nach Tossaf. z. St.; uns. Ed.: Rabba im Namen des R. Huna) *B.* 3.
***Rabba bar Kirja** (j. Ket. XII, 35b; in ed. Venedig ibid. und in Kil. IX, 32c nur: Bar Kirja) *P.* 3.
***Rabba aus Kobe (Kube?)** (Kid. 8a) viell. kein Amoräer *B.* 7.
***Rabba bar Lema (Lima)** (R. H. 4a; Ju.: Abba b. Lema) *B.* 2.
***Rabba (Raba) bar Levai** (Pes. 40b; 110a) *B.* 5.
***Rabba (Raba) bar Mari** (Ber. 42b; Erub. 86a) *P.* 3.
***Rabba bar Marjon** (Erub. 19a; in Suk. 32b: Rabba b. Mari) id. m. Rabba (Raba) b. Mari.
***Rabba (Raba) bar Matna** (Sab. 29a; Hor. 14a; Pes. 34a) *B.* 4.
Rabba bar Memel (B. Mez. 56b) id. m. Abba b. Memel.
***Rabba, Raba (Abba) bar R. Nachman** (Sab. 119a; Men. 41a).
***Rabba bar Nachmani** (B. Mez. 86a) id. m. Rabba.
***Rabba (Raba) bar Nathan** (B. Bat. 176a; Erub. 32b) s. Abba b. Nathan *B.-P.* 2–3.
***Rabba bar Ofran (Ufran)** (Meg. 10b) (*P.* 3).
***Rabba, Sohn des Raba**
1. (Ket. 98a) wohl id. m. Raba, Sohn des Rabba *B.* 3–4;
2. (B. Bat. 3a; DS: Acha, Sohn des R. Iwja) *B.* 6.
***Rabba bar Samuel** (Ber. 29a; Erub. 11b) id. m. Abba b. Samuel *B.* 3.
***Rabba bar Schaja** s. Rabba b. Schira.
***Rabba bar Schamne** s. Abba b. Schumne.
***Rabba bar Schija, Schaja** s. Raba b. Schira.
***Rabba (Raba) bar (R.) Schila** (Ber. 2b; Sab. 7a; B. Bat. 155b) *B.* 3.
***Rabba bar Schilat** s. Raba b. Scheelta.
***Rabba bar Schime**
1. (Chul. 29b) *B.* 4;
2. (Pes. 6b) *B.* 6;
nach DS beide id.
***Rabba bar Schimne** s. Abba b. Schumne.
***Rabba (Raba) Sute** (Beza 32b; Bech. 36a) id. m. Abba Sute *B.* 6.
***Rabba (Raba) bar Sutra** (Ab. Sar. 28b; j. Sab. XIV, 14b) *P.* 2.
***Rabba bar Tachlifa** (Sab. 120b) *B.* 2–3.
***Rabba bar Tobija bar Isaak** (Erub. 28b; DS: Rabba b. Isaak) *B.* 2–3.
***Rabba (Raba) Tossefaa** (Ber. 50a; Sab. 95a) vgl. Raba, Sohn des R. Ilai *B.* 6–7.
***Rabba bar Ufran** s. Rabba b. Ofran.
***Rabba (Raba) bar Ulla** (Erub. 3a; Jeb. 77a) *B.* 3–4.
Rabbai de-min Rob (Scherirabrief u. LA des R. Chananel in Sanh. 43a) Saboräer.
***Rabebahu** (B. Kam. 117a, nach DS; uns. Ed.: R. Abahu) s. Abahu 3.
***Rabin** s. a. u. Abin.
***Rabin** (Ber. 47a; Sab. 5a, 108b; Erub. 9b) *P.-B.* 3–4.
***Rabin bar Abba** (Chul. 86a; DS: Abin b. Abba) s. a. Rabin b. Schabba (*P.-B.* 4).
***Rabin bar R. Adda** (Beza 33b) id. m. Abin b. Adda *B.* 3.
***Rabin Chassida** (= der Fromme) (Kid. 59a; Sefer Chassidim 1116 liest: Amram Chassida).

*Rabin bar Chinena, Chanina
1. (Men. 30b; Ket. 53a) *B.* 3;
2. (Pes. 109b) *B.* 5–6.
*Rabin bar R. Chisda (Git. 5b) viell. id. m. Abin b. (R.) Chisda, Chisdai *P.* 3.
*Rabin bar Kesse (Kisse?) (Chul. 20b; nach R. Salomo Lurja: Raba b. Kesse) *B.* 5.
*Rabin Abin) bar (Sohn des) R. Nachman (B. Mez. 107a) *B.* 3.
*Rabin aus Neresch (Git. 69b) viell. kein Amoräer *B.* 6.
*Rabin Saba (= der Alte)
1. (Pes. 74b; DS: Jeba Saba *B.* 2;
2. (B. Bat. 146b) *B.* 6.
*Rabin bar Samuel (B. Bat. 43a) *B.* 2.
*Rabin bar Schabba (Chul. 48a) vgl. Rab b. Schabba; Rabin b. Abba (*P.*-)*B.* 4
*Rabin bar Ulla (Erub. 8a, nach DS; uns. Ed.: Rabba b. Ulla)
Rabina s. a. Abina.
*Rabina
1. (Chul. 44a) id. m. Abina *B.* 3;
2. (Ber. 15a) *B.* 5-6;
3. (Ber. 36a; Ned. 8b) id. m. Rabina, Sohn des R. Huna *B.* 7.
*Rabina bar Abina (Lev. r. 4, 3, dafür Jalk. Prov. 959: R. Biba b. Rabina).
*Rabina, Sohn des R. Huna (Scherirabrief) id. m. Rabina 3.
*Rabina bar Jeremia (Ab. Sar. 50b; DS nur: Rabina; Randnote: Rabba b. Jeremia) *B.* 6–7.
*Rabina bar Kesse (Kisse) (B. Bat. 63a) vgl. Rabin b. Kesse; Rabja b. Kesse.
*Rabina aus Parsika (Nas. 38b; viell. anst.: Raba aus Parsika) *B.* 6.
*Rabina bar Schila (Suk. 13a) wahrsch. id. m. Buna b. Schila *B.* 3.
*Rabina bar Sissai s. Abba b. Sissai.
*Rabina, Sohn des R. Ulla (Beza 3b) (*B.*).
*Rabinai, Bruder des R. Chija bar Abba s. Rabnai, Bruder des R. Chija b. Abba.
*Rabja bar Kesse (Kisse) (Joma 42a) viell. kein Amoräer; vgl. Raba b. Kesse (*B.* 6).
*Rabmi (j. Ab. Sar. V, 45a) kontrahiert aus Rabbi Ammi.
*Rabnai
1. (Chul. 76b) wahrsch. id. m. Rabnai, Bruder des R. Chija b. Abba *B.* 2–3;
2. (Ber. 38b; DS: Raba) *B.* 5.
*Rabnai (Rabinai), Bruder des R. Chija bar Abba (Ber. 21b) id. m. Rabnai 1, mit Benaa, Bruder des R. Chija b. Abba u. m. Jannai, Bruder des R. Chija b. Abba *B.* 3.
*Rabsi (j. Ab. Sar. V, 45a, kontrahiert aus Rabbi Assi).
*Rachba (aus Pumbedita) (Ber. 18a; 33b) *B.* 3.
*Rachisch bar Pappa (Chul. 42b) *B.* (2).
*Rafram
1. (Ket. 86a) viell. id. m. Rafram b. Pappa 2; *B.* 5-6;
2. (Joma 78a) *B.* 7.
*Rafram bar Pappa
1. (Ber. 26a; Taan. 20b) *B.* 3–4;
2. (Ber. 50a) *B.* 5;
viell. beide id.
*Rafram bar Pappa mi-Sichra (Pes. 31b; in B. Mez. 42a: Rafram mi-Sichra; DS nur: Rafram) *B.* 6.
*Rami s. a. u. Ammi.
*Rami bar Abba
1. (Ber. 59b; Erub. 10a) *B.*(-*P.*) 3;
2. (Meg. 26b) *B.* 5.
*Rami bar Abin (Sab. 20b) wahrsch. id. m. Ammi b. Abin.
*Rami bar Beribbi (Sanh. 17b; Raschi zu Beza 8b: Rami b. Beruche).
*Rami bar Beruche s. Rami b. Beribbi.
*Rami bar Chama (Ber. 47a; B. Bat. 12b) *B.* 3–4.
*Rami bar Dikule (Chul. 110a) id. m. Rami b. Tamre *B.* 3.
*Rami bar Ezechiel (Bruder des R. Jehuda) (Sab. 138a; Erub. 102a; Kid. 32a) *B.* 3.
*Rami, Sohn des R. Jeba (Sab. 83a) *B.* (4–5).
*Rami bar R. Jud (Taan. 22b) wahrsch. id. m. Rami bar R. Juda.
*Rami bar R. Juda (Pes. 62b) wahrsch. id. m. Rami b. R. Jud *B.* 2.
*Rami bar Pappa (Joma 77b) *B.* 3.
*Rami bar Rab (Sab. 32b) *B.* (2).
*Rami bar Samuel (Ket. 97a) *B.* 3.
*Rami bar Tamre (Chul. 110a) id. m. Rami b. Dikule *B.* 3.
Rechume
1. (Ket. 62b) *B.* 4;
2. (Seb. 77a) *B.* 6;
3. (Erub. 11a; Scherirabrief) Saboräer; s. a. Nichume.
Rechume aus Birta di-Schechore (Or sarua aus Meg. 21b).
Redifa (j. Pea IV, 18b) *P.* 5.
*Resch Lakisch s. Simeon b. Lakisch.
Reuben (j. Ket. XI, 34c) *P.* 3.
Romanus (Sab. 47a) *P.* 1.
*Ronja (Runja)
1. (B. Mez. 93b) *B.* 3;
2. (B. Mez. 109a) *B.* 5;
viell. beide id.

*Saba (= ein Alter, so Raschi) (Kid. 71a) viell. id. m. Sabja *B.* 1.
*Saba Keruja (nach Raschi = ein Alter aus Keru) (Sab. 45b) (*P.*) 3.
*Saba Seruja (nach Raschi = ein Alter aus Seru) (Sab. 45b) (*P.*) 3.
Sabbatai, auch: Schobtai (Nid. 27b; j. B. Bat. IX, 16c; X, 17c) *P.* 2.
*Sabbatai, Sohn des R. Merinos (Beza 32b) viell. kein Amoräer *P.* 1.
Sabda, Sabde s. a. u; Sebadja; Secharja.
Sabde (Arach. 13b) *B.* 3.
Sabde, Sohn des R. Jakob bar Sabde (Sebadja) (j. Ber. I, 3b; III, 6c) *P.* 5.
*Sabde (Sabda, Sabdai) ben Levi (Lewai) (Seb. 28b; Ker. 5a; j. Ab. Sar. III, 42c) *P.* 1.
Sabde, Sebadja, Eidam des R. Levi (j. Kil. I, 27b, in manch. Ed.; Midr. Sam. 2, 3; Ruth r. 2, 10, dafür Lev. r. 17, 4: Secharja, Eidam des R. Levi) *P.* 3.
*Sabja (Jeb. 16a–b) s. Samja *P.* 2.
Safra (Ber. 63a) *P.*-*B.* 3–4.
Safra, Sohn des R. Jeba (B. Bat. 5a; viell. anstatt: Samma, Sohn des R. Jeba) *B.* 6.
Sakkai (Erub. 9a; 49a) viell. gab es zwei dieses Namens *B.*, *P.* 2.
Sakkai aus Alexandrien (j. Ket. IV, 28d) *P.* 4–5.
Sakkai aus Kabul (j. Meg. IV, 75b) *P.*
Sakkai Rabba (= der Große) (Gen. r. 97, 5).
Sakkai de-Schab (Num. r. 17, 5) *P.* 3.
*Sakkai Tabbacha (= der Fleischer) (j. Meg. IV, 74d, dafür Pessik. r. מני אפרים: R. Secharja Tabbacha) *P.* (3).
Salla (Beza 31a) (4).
Salmoni s. Schalmoni.
Samja (Jeb. 74a) vgl. Simai; vgl. Sabja *P.* 1.
Samma (B. Mez. 10b.) *B.* 6(–7).
Samma, Sohn des R. Aschi (Ket. 33b; andere Versionen: Samma, Sohn des R. Assi vgl. Sima, Sohn des R. Aschi) *B.* 6.
Samma, Sohn des R. Assi (Ket. 33b) s. Samma, Sohn des R. Aschi *B.* 6.
Samma bar Chilkai (Chul. 38a) *B.* 6.
Samma, Sohn des R. Jeba (B. Bat. 9a) *B.* 5–6.
Samma, Sohn des R. Jeremia (Ket. 33a) *B.* 4.
Samma, Sohn des R. Mari (Ber. 62b) (*B.* 2–3).
Samma, Sohn des R. Mescharscheja (Chul. 17b) *B.* 6.
Samma, Sohn des Raba (B. Mez. 42b) *B.* 6–7.
Samma bar Rakta (Kid. 9a) s. a. Sima bar Katba *B.* 6.
Samuel
*1. (Ber. 18b) *B.* 1–2;
2. (Nid. 15b) (*P.*) 3;
3. (j. Kil. II, 28d) viell. id. m. 2. *P.* 3–4;
4. (Nid. 66a) viell. id. m. Mar Samuel *B.* 4;
5. (Nid. 33b) *B.* 5.
Samuel be-R. Abahu (Midr. Sam. 7, 5; in j. Mo. Kat. III, 81d: Samuel im Namen des R. Abahu; in Jalk. Sam. 89: Samuel b. Nachmani).
Samuel, Sohn des R. Abahu (Chul. 49a) Saboräer.
Samuel bar Abba
*1. (Raschi zu B. Mez. 85b) id. m. Samuel 1;
2. (Meg. 23b) *P.* 2–3;
3. (Erub. 7b) viell. id. m. 2. *P.*-*B.* 3.
Samuel bar Abba aus Akronja (B. Kam. 7b) wohl id. m. Samuel b. Abba aus Hagronja *B.* 3.
Samuel bar Abba aus Hagronja (B. Kam. 88a) s. Samuel b. Abba aus Akronja B. 3.
Samuel bar Abduma, Abudma (j. Sab. XIX, 16d; j. Pea IV, 18a) *P.* (3, 5).
Samuel bar Abin (j. Kil. III, 28d). (B. 3–4).
Samuel bar Acha (Nas. 51b) *B.* 5.
Samuel bar Achitai (Git. 39b) *B.* 3.
Samuel bar Ammi (Immi) (Pes. 16b) *P.* 3.
Samuel bar Berechja (j. Ter. VIII, 46b) viell. für: Samuel, Bruder des R. Berechja).
Samuel, Bruder des R. Berechja (j. Sab. XV, 15b) *P.* 4.
Samuel Beribbi (Koh. r. 6, 7) *P.* (2).
Samuel bar Bidre (Men. 35b; DS: Samuel b. Mordechai; R. Ascher: Samuel b. Mari) *B.* 2.
Samuel bar Bisna (Ket. 100a) *B.* 3–4.
Samuel bar Buna, Bina (j. Sanh. X, 28c; in Deut. r. 2, 13: Samuel b. Unja; in Lev. r. 30, 3: Samuel b. Jona; in Pessik. R. K. 146a: Samuel b. Nachmani) vgl. a. Samuel b. Ibja u. Samuel b. Inja *P.* 4.
Samuel ben Chalaf, Chalafta (j. Meg. III, 73d; j. Ber. III, 6d) 3.
Samuel bar Chana s. Samuel bar Ibja.
Samuel bar bar Chana (Sab. 29a) viell. id. m. Samuel, Sohn des Rabba b. bar Chana *B.* 3.
Samuel bar Chananja (Chanina) (j. Joma V, 42c; j. Ber. II, 4d) *P.* 3–4.
Samuel, Eidam des R. Chanina, des Gefährten des Kollegium (Gen. r. 14, 13) *P.* 3–4.
Samuel bar Chija (B. Mez. 72b) *P.* 3.
Samuel bar Chija bar Jehuda (j. Maas. Sch. III, 54a) *P.* (2, 4).
Samuel bar Chittai (Suk. 42a; DS: Samuel b. Achitai) *B.* 3.
Samuel bar Choba s. Samuel b. Ibja.
Samuel aus Difte (Sab. 22a; DS u. Scheeltot 26: Jeremia aus Difte) *B.* 5.
Samuel ben Eleasar (j. Sab. XIV, 14c; in j. Ber. I, 3a: Simeon b. Eleasar, also der Tannaite).
Samuel bar R. Gedalja (Deut. r. 1, 17).
Samuel bar Gurja (Tanch. Behar 1; in ed. Buber 2: Samuel b. Gedalja).
*Samuel, Bruder des R. Hoschaja (j. Chag. II, 28c) *P.* 4.
Samuel bar Ibja (Lev. r. 10, 9; in Gen. r. 5, 6: Samuel b. R. Chana; in Koh. r. 1, 20: Samuel b. Choba) viell. anstatt: Samuel bar Inja *P.* 4.
Samuel bar Idi
1. (Lev. r. 14, 2; in Jalkut Hiob 920: Samuel b. Unja) *P.* 4;
2. (Taan. 9a) *B.* 5.
Samuel, Sohn des R. Ika (Ab. Sar. 69a; DS: Samuel, Sohn des R. Abahu).
Samuel bar Immi (j. Jeb. X, 11a) s. Samuel bar Ammi.
Samuel bar Ina (j. Jeb. IV, 6b) s. Samuel b. Inja.
Samuel bar Ine (Ket. 17a) s. Samuel b. Inja.
Samuel bar Inja (Ina, Ine, Jannai, Jina, Unja, Unjai) (Erub. 63a) *P.* vgl. a. Samuel b. Buna u. Samuel b. Ibja *P* 4.
Samuel bar R. Isaak (Ber. 14b) *B.*-*P.* 2-3.
Samuel bar Jakob (Men. 32a) (3).
Samuel bar Jannai (j. Taan. II, 66a) s. Samuel b. Inja; vgl. Jannai, Sohn des R. Samuel b. R. Jannai.
*Samuel Jarchinaa (B. Mez. 85b) nach Raschi id. m. Samuel 1.
Samuel bar Jeba (Nid. 15b) (3).
Samuel bar Jehuda (Ket. 12b) *B.* (*P.*) 2–3.
Samuel bar Jina (j. Taan. II, 65a; in Joma 21b: Samuel b. Inja).
Samuel bar R. Jona (Pessik. R. K. 49a) wahrsch. id. m. Samuel b. Inja.

Samuel bar R. Josse (Kid. 33a; wahrsch. korrump. aus Ismael be-R. Josse, also der Tannaite).
Samuel be-R. Josse be-R. Bun (Abun) (j. Demai IV, 24a) *P.* 5.
Samuel bar Jozadak (j. Ber. III, 6b; in j. Nas. VII, 56a: Simeon ben Jozadak, also der Tannaite).
Samuel bar Kahana (Cant. r. 7, 13) (*P.* 3).
Samuel aus Kappadozien (Chul. 27b) *P.* 3.
Samuel bar R. Ketina (Ber. 47a) *B.* 3.
Samuel Kosit (Gen. r. 23, 7, nach Aruch s. v. כוית, jedoch ist die Stelle in Aruch unklar; in uns. Ed. des Midrasch nur: Samuel).
Samuel bar Manja (Tanch. Ekeb 7, dafür j. Ber. VI, 10a: Samuel b. Immi.
Samuel, Mar s. Mar Samuel.
Samuel bar R. Mari s. Samuel b. Bidre.
Samuel bar Marta (Pes. 113b) *B.* 1–2.
Samuel bar Mina (j. Ber. I, 3d; viell. anstatt: Samuel b. Inja).
Samuel bar Mordechai s. Samuel bar Bidre.
Samuel bar Nachmani, Nachman (Ber. 7a; j. Ber. VI, 10d) *P.* 2–3.
Samuel bar Nachum (B. Kam. 55a) *P.* 3.
Samuel bar Nadab (Arach. 16b) *P.* 2.
Samuel bar Nappacha (Pessik. R. K. 49a; in Jalk. Ex. 191: Samuel b. Nachmani) *P.* 3.
Samuel bar Nathan (Sab. 38a) *P.* 2.
Samuel bar Pappa (Joma 37a; DS: Samuel b. Acha).
Samuel Pergerita (Deut. r. 2, 16) viell. Tannaite; vgl. Samuel Petergerita.
Samuel Petergerita (Pessik. R. K. 147a) vgl. Samuel Pergerita.
Samuel, Bruder des R. Pinchas bar Chama (Gen. r. 6, 12) *P.* 3-4.
Samuel bar Punja (Pessik. R. K. 8b; in Num. r. 12, 23: Samuel b. Nachmani und R. Chunja; in Midr. Tehil. 101, 4: Samuel b. Nachmani u. R. Chanina; in Cant. r. 6, 10: Huna) *P.* (2).
Samuel, Bruder des Rab (j. Joma III, 41a; wahrsch. anstatt: Samuel, Bruder des R. Berechja).
Samuel, Sohn des Rabba bar bar Chana (Kid. 58a) *B.* 3.
Samuel be-Ribbi s. Samuel Beribbi.
***Samuel Saba** (= der Alte), **Eidam des R. Chanina** (Ber. 62b) *P.* 1–2.
***Samuel Saba** (= der Alte), **Schwiegervater des R. Samuel bar Ammi** (Sota 10b) *P.* 3.
Samuel ha-Saken (= der Alte) (j. Sanh. II, 20b) vgl. Samuel Saba, Schwiegervater des R. Samuel bar Ammi *P.* 4.
Samuel bar Schabba (Scheba) (Schebu. 17b) *P.* 3.
Samuel bar Schilat (Schila) (Ber. 47a; Sab. 153a) *B.* 1–2.
Samuel bar Schime (Ker. 27b) *B.* 5.
Samuel bar Seera (Num. r. 3, 7) (*P.* 4).
Samuel aus Serukinja (Chul. 111a) *B.* 6.
Samuel be-R. Simeon (Ruth r. 3, 6; in Jalk. Ruth 601: Samuel b. Nachmani).
Samuel de-Sofefta (j. Sanh. II, 20a; in j. Ber. III, 6b: Simeon de-Tossefta).
Samuel bar Sossarte (Sussarte, Sessarte) (Taan. 14a; B. Kam. 102b) *P.* 3–4.
Samuel bar Sutar (j. Ber. 1, 2c) viell. id. m. Samuel b. Sossarte.
Samuel bar Sutra (B. Mez. 49a) *B.* 5.
Samuel bar Tanchum (Gen. r. 66, 2) *P.* 5.
Samuel bar Unja, Unjai (Sanh. 62b; Meg. 3b) s. Samuel b. Inja.
Samuel bar Zadok (Alfassi zu Sab. IV, Ende; in Sab. 51a: Samuel b. R. Isaak).
Saul (j. Mass. III, 50d) *P.* 3.
Saul, Abba s. Abba Saul.
Saul de-Nawe (Koh. r. 12, 10; viell. anstatt: Schila de-Nawe) *P.*
Schabba (Scheba) (Hor. 5b) *B.* (5).
Schaja (Seb. 34b; in Men. 95b: Adda) *B.* 7.
Schalman (Schalmon) (Ber. 39b) *B.* 5.
Schalman aus Be-Kelochit (Beza 5b) *B.* (3).
Schalman ben Levi (j. Kil. I, 27a) *P.* 3.
Schalmon s. Schalman.
Schalmoni (Gen. r. 68, 17) *P.* (3).
Schalom (Gen. r. 34, 10) *P.* (4).
Schamen (Kid. 24b) viell. id. m. Schamen aus Subra *B.* 5.
Schamen bar Abba (Ber. 33a) id. m. Simeon b. Abba (Ba, Wa) *P.* 2–3.
Schamen bar R. Isaak (Jalk. Jes. 390; in Gen. r. 28, 7: Samuel b. R. Isaak) (*P.* 3).
Schamen aus Sichra s. Schamen aus Subra.
Schamen aus Subra (Chul. 18b; DS: Schamen aus Sichra) *B.* 5.
Schammai (j. Demai V, 24c) *P.* 4.
Schappir (Mo. Kat. 11a; DS: Bar Schappir) *B.* 1.
Scheba s. Schabba.
Schefatja (Meg. 32a) *P.* 3.
Schejan (j. Sab. VII, 9b) viell. id. m. Aschjan *P.* 4.
Schemaja
1. (Kid. 39b) *B.* 3;
2. (Erub. 40a; Pes. 25a) *B.* 4–5.

Schemaja aus Kalnebo (Joma 21a).
Schemaja bar Seera (Sera) (Erub. 93a; Pes. 7a) s. a. Simeon b. Sira *B.* 4.
Scherebja (Sab. 136b) *B.* 5.
Schescha, Sohn des R. Abba (Ex. r. 24, 1; in j. Meg. I, 71c: Joschaa, Sohn des R. Chananel).
Schescha, Sohn des R. Idi (bar Abin) (Ber. 17b) viell. id. m. Scheschet, Sohn des R. Idi *B.* 4.
Scheschaa (j. Sab. XIX, 16d; nach Alfassi: Schischna) *P.* (3, 5).
Scheschaa, Sohn des R. Chananel (j. Meg. I, 71c, ed. Venedig; and. Ed.: Joschaa, Sohn des R. Chananel). (B. 3).
Scheschet (Ber. 8a; Erub. 12a; Jeb. 64b) *B.* 2–3.
Scheschet, Sohn des R. Idi (Sab. 138b) s. Schescha, Sohn des R. Idi (bar Abin) *B.*
Scheschet, Sohn des R. Josua (Pes. 115a; DS: Schescha, Sohn des R. Idi).
Scheschet aus Kartisa (Meg. 21a) *B.* (6, nach Alfassi: 3).
Schesebe
1. (Sab. 23b; B. Bat. 135b) *B.* (*P.*) 3;
2. (B. Mez. 114b; B. Bat. 127a) *B.* 5; viell. beide id.

Schibchat s. Schikchat.
***Schikchat (Schibchat)** (B. Bat. 26a; nach Raschbam zu ibid. 126b: Name des Sohnes des R. Chanina) viell. kein Amoräer.
Schila (Ber. 15b; Joma 20b) *B.* 1.
Schila bar Abime (Ab. Sar. 15a; ibid. 22b: Schila b. Abina).
Schila bar Abina (Nid. 36b; Ab. Sar. 22b) *B.* 2.
Schila, Enkel des R. Acha (Jalkut Ez. 366; in Ket. 111a: Abba Salla Rabba) 3 (4).
Schila bar Isaak (Midr. Tehil. 91, 3, dafür ed. Buber u. Num. r. 12, 3: Samuel b. Isaak; in Thr. r. 1, 30: Samuel b. Nachmani).
Schila aus Kefar Tamrata (Meg. 16a–b) *P.* 2.
***Schila Mari** (Sab. 32b; 43b) *B.* (2).
***Schila bar Mari** (Git. 58a) vgl. Schila Mari.
Schila de-Nawe (j. Sab. II, 5a) *P.* (3–4).
Schila de-Noha (Lev. r. 34, 10; in Ruth r. 5, 9: Schila de-Nawe).
Schila mi-Schelanja (?) (Mo. Kat. 12b) *B.* 6.
Schime (Seb. 71b; DS: Schime aus Nehardaa) *B.* 4–5.
Schime bar Abba (Ned. 36a; Pes. 59b nach DS; uns. Ed.: Schamen bar Abba) *B.* (nach Ju. 5).
Schime bar Abbaje (Ket. 60a) (*B.*)
Schime bar Adda (Nas. 50b) *B.* 5.
Schime bar Aschi (Ber. 31a; Taan. 9b) *B.* 5.
Schime aus Berta di-Schechore (Sota 38b).
Schime bar Chija (bar Rab) (Ber. 47a) *B.* 2.
Schime bar Chiskija (Ket. 6a; in Sab. 111a: Sime b. Chija; Bech. 25a: Chija bar Aschi) *B.* 2.
Schime aus Mechosa (Mak. 16a) *B.* 4.
Schime aus Nehardaa (Ber. 36b) *B.* 4–5.
Schime bar Sire (Sera) (Tem. 24a) *B.* 5.
Schime bar Ukba (Ber. 10a) *P.* 3.
Schinena, Sohn des R. Idi (Git. 89b; nach Alfassi: Schescha, Sohn des R. Idi; nach Jesaja di Trani: Schinena, Sohn des Raba).
Schinena, Sohn des Raba s. Schinena, Sohn des R. Idi.
Schischa s. u. Schescha.
Schischna s. Scheschaa.
Schobtai
1. s. Sabbatai;
2. (j. Ned. V, 39b) *P.* 3.

Schobtai di-Zedoke (j. Schebi II, 34a) *P.* 3.
Schwiegervater des R. Jannai Seera (j. Nas. VII, 56a) *P.* 4.
Sebadja s. a. u. Sabda, Sabde; Secharja.
Sebadja, Eidam des R. Levi (j. Sota I, 16d) s. Sabde, Eidam des R. Levi; Secharja, Eidam des R. Levi.
Sebid
1. (B. Mez. 17a) *B.* 3;
2. (Ber. 25b) *B.* 5.

Sebid aus Nehardaa (Jeb. 18b; Kid. 72b) *B.* 5.
Sebid bar Oschaja (Jeb. 96a; Schebu. 47a; scheint jedoch Korruptel).
Sebid, Bruder (DS: Vater) **des R. Simeon bar R. Sebid** (Ber. 38a) 3.
Sebida (j. Maas. Sch. I, 53a) *P.* 3.
***Sebulun ben Dan** (Kid. 30a) Kundiger, viell. jedoch kein Amoräer (1).
Secharja s. a. u. Sabda, Sabde; Sebadja.
Secharja (Sanh. 67b; j. Sanh. I, 18b) *P.* 3–4.
Secharja, Eidam des R. Levi (j. Pea VIII, 21b; j. Pes. II, 28d) s. a. Sabde, Sebadja, Eidam des R. Levi *P.* 3–4.
Secharja Tabbacha s. Sakkai Tabbacha.
Sechora (Ber. 5a; Ned. 22b) *B.* 3.
Seera s. a. u. Sera.
Seera, Sohn des R. Abahu (j. Ber. VIII, 11b–c) *P.* 4.
Seera bar Abuna (Abina) (j. Sab. I, 3d) *P.* 4.
***Seera bar Chama** (Joma 78a) *P.* 3.
Seera bar Chanina (Nid. 50b) vgl. Seur, Seer b. Chinena.
***Seera bar Chija bar Aschi** (j. Sab. VII, 10a) *P.* 3.
Seera bar Chinena s. Seur (Seer) b. Chinena.
Seera, Sohn des R. Hillel (R. Nissim zu Sabbat III aus j. Sab. III, 6b; in uns. Ed.: Chananja, Sohn des R. Hillel) *P.* 4.
Seera, Tannai, (j. Ber. I, 3a, nach Askeri; scheint aber mit Nachmanides zu Alfassi Ber. I, daß Sera, Seera gemeint ist).
***Seere**
1. (Sab. 156a) *P.-B.* 1–2;
2. (Kid. 71b) *P.-B.* 2–3;
viell. beide id.

***Seere aus Dihabut** (Taan. 7b; nach Raschi: Mar Seere aus Dihabut).
Semina (j. Bik. III, 65d) *P.* 4.
Seoram (Seorim), Bruder des Raba (Mo. Kat. 28a) *B.* 4.
Sera s. a. u. Seera.
Sera, Seera
1. (Ber. 14a; 55b; nach Tossaf. Men. 40b gab es zwei Amoräer dieses Namens) *B.-P.* 3;
2. (Hor. 14a; j. Ber. IV, 10d) *P.-B.* 4.

Sera bar Abba (Jalk. Tehil. 703; in Ber. 15a: Chija b. Abba).
Sera bar Adda (Ker. 27a; Randnote: Chija b. Abba).
Sera aus Cäsarea s. Abba aus Cäsarea.
Sera aus Jamme (Erub. 12a, nach Erklärung des Aruch s. v. ימי; nach Raschi gehört „aus Jamme" nicht zum Namen).
Sera bar Memel (Kid. 9a) *B.* (4).
Serika (Serikan) (Joma 4b; Taan. 23b; j. Bik. I, 64a) viell. gab es zwei Amoräer dieses Namens *B.-P.* 3–4.
Serikan, Sohn des Schwiegervaters des R. Serikan (j. Ber. VII, 11d) *P.* 3.
***Setina** (B. Mez. 117a) s. Westina.
***Seur (Seer) bar Chinena** (j. Ber. V, 8d) viell. id. m. Seera b. Chanina *P.* 2.

Seura s. u. Seera.
Siddur (j. Chal. II, 58c) *P.* (3, 5).
Sima, Simai (Ex. r. 45, 1; 51, 6; and. Drucke, wohl fehlerhaft: Sissa) viell. id. m. Simai, den Tannaiten.
Sima, Sohn des R. Aschi (Men. 25a; and. Version: Sima Sohn des R. Idi) wahrsch. id. m. Samma, Sohn d. R. Aschi.
Sima, Sohn des R. Idi (Men. 25a) s. Sima Sohn des R. Aschi *B.* 6.
***Sima bar Katba (Katpa)** (Num. r. 14, 4; and. LA: Samma b. Rakta) (*P.* 3).
Simai (Sota 11a; Chul. 56b) viell. id. m. Sima; Halbtannaite.
Simai bar Kosse (Pess. R. K. 120a; dafür Cant. r. 8, 5: Simon b. Kosit; in Jalk. Jes. 471: nur Simon; vgl. Taan. 14a: Berechja).
Simeon, Sohn des R. Abahu (Gen. r. 18, 7; in j. Jeb. XI, 12a: Simeon, Sohn des R. Aibo) *P.* 3.
Simeon bar Abba (Ba, Wa) (Git. 5b) s. Schamen b. Abba.
Simeon ben Abischalom (Absalom) (Ber. 7b; Meg. 14a) *P.*
***Simeon ben Abtolmos** (B. Bat. 68a; DS: Simeon b. Abischalom) (*P.*).
Simeon, Sohn des R. Aibo s. Simeon, Sohn des R. Abahu.
Simeon bar Ammi (Gen. r. 22, 11) *P.* (3).
Simeon ben Assine (Tanch. Nasso, 20) viell. id. m. Simon b. Jossina.
Simeon ben Barkena s. Simeon b. Karsena.
Simeon bar Barsena (j. Ab. Sar. I, 39b; in ed. Venedig : Simeon b. Karsena) *P.* 4.
Simeon, Bruder des R. Berechja (j. Ber. VII, 11b; j. Orla II, 61d: Samuel, Bruder des R. Berechja).
Simeon Beribbi s. Simeon bar Rabbi.
Simeon bar Bisna
1. (Sab. 75b, nach Sirkes; uns. LA: Simeon ben Kisma; DS: Simeon b. Jassina) *P.* 3;
2. (Alfassi Erub. I, Ende, aus j. Erub. III, 21a; uns. LA: Simeon b. Karsena) *P.* 4.

Simeon Bolota (Bulwota?) (j. Pes. IV, 30c) *P.* (2).
Simeon bar Chanan (Midr. Tehil. ed. Buber 78, 17; and. Ed. nur: Simeon) vgl. Chanan, Vater des R. Simeon *P.* (3).
Simeon Chassida (= der Fromme) (Ber. 7a) (*P.*) 2.
Simeon bar Chija (j. Erub. V, 22d) (*B.*) 2.
***Simeon bar Chuta** (Gen. r. 26, 4) viell. id. m. Bar Chitja; s. a. Bar Chuta.
Simeon Dajjana s. Simeon Dima.
Simeon Dima (j. Pea VI, 19b; in j. Ned. IV, 38d: Simeon Dajjana) *P.* 3 (4).
***Simeon Efrati** (Ket. 103a) s. Josef Efrati *P.* 1.
Simeon ben Eljakim (Jakim) (Ket. 50b; Ab. Sar. 34b) *P.* 2–3.
Simeon, Sohn des R. Hillel ben Pasi (j. Sanh. VII, 24c) *P.* 4
Simeon bar R. Isaak (j. Sab. II, 4d).
Simeon be-R. Ismael (Ex. r. 51, 3; in Tanch. Buber, Pekude 2 nur: Ismael) viell. Tannaite.
Simeon ben Issai ben Lakunja (B. Mez. 85a), scheint id. m. Simeon be-R. Josse b. Lakunja *P.* 1.
Simeon ben Jakim (j. Git. V, 46d) s. Simeon ben Eljakim.
Simeon ben Jakob aus Tyrus (Ber. 33a) *P.* 2.
Simeon be-R. Jannai (j. Sab. XIII, 14b) *P.* 2.
Simeon Jassina (Jassinja) (Bech. 47b) wahrsch. id. m. Simeon ben Jassina und mit Simeon bar Jossina *P.* 3.
Simeon ben Jassina (Sab. 75b, nach DS; uns. LA: Simeon b. Kisma) wahrsch. id. m. Simeon b. Jossina *P.* 3.
Simeon ben Jehozadak
1. (Jozadak) (Pes. 95b; Joma 43b; j. Nas. VII, 56a) *P* 1; nach Suk. 11b: Tannaite;
2. (Sanh. 26a) *P.* 2–3.

Simeon bar Jona (Gen. r. 75, 1; in Cant. r. 4, 17: Simeon b. Jannai).
Simeon ben Josef (Pessik. R. K., Anfang; in Cant. r. 5, 1: Simeon be-R. Josna; in Num. r. 13, 4: Ismael b. Josse) s. Simeon b. Jossina.
Simeon bar Josna s. Simeon be-R. Josef; Simeon b. Jossina.
Simeon bar Josse (Midr. Tehil. 78, 6; in Pessik. R. K. 135b u. Tanch. Wajjeze 2: Simeon b. Jossina; in Lev. r. 29, 2 fehlerhaft: Simeon b. Jochai).
Simeon be-R. Josse ben Lakunja (Sab. 49b) zählt wohl noch zu den letzten Tannaiten; scheint id. m. Simeon b. Issai b. Lakunja.
Simeon bar Jossina (j. Meg. IV, 75b) viell. id. m. Simeon b. Assine und m. Simeon Jassina; Simeon b. Jassina *P.* (*B.*) 2.
***Simeon Kamteraja** (j. Ber. IX, 13d) *P.* 3.
Simeon Karsena (j. Sab. I, 5d) viell. für Simeon b. Karsena.
Simeon bar Karsena (j. Sab. I, 4a; in ed. Venedig: Simeon b. Barkena) vgl. Simeon b. Bisna *P.* 4.
Simeon ben Kisma (Sab. 75b; DS: Simeon b. Jassina, Sirkes: Simeon b. Bisna) *P.* 3.
Simeon ben Lakisch, auch: Resch Lakisch genannt (B. Mez. 84a) *P.* 2.
Simeon ben Levi (Kid. 30b; Lev. r. 16, 7) *P.* 2.
Simeon Lodaja (= aus Lydda) (Ex. r. 3, 6) *P.* (3, 4).
Simeon ha-Mechosi (Suk. 45b) viell. Tannaite.
Simeon bar Mejascha (j. Meg. I, 72d) *P.* 3.
Simeon ben Menasja (Num. r. 15, 19) *P* (3).
Simeon bar Nachman (Cant. r. 1, 16) viell. für: Samuel b. Nachman.
Simeon (bar) Narscheja (j. Kil. III, 28c) *P.* 3.
Simeon ha-Nassi (Git. 14b) viell. Tannaite.
Simeon bar Nesira (Sab. 33b; Jeb. 97a; j. Schek. II, 47a; in j. Mo. Kat. III, 83c: Bar Tira) wahrsch. id. m. Bar Nesira *P.* (3).
Simeon ben Pasi (Ber. 10a; 34a) *P.* 2–3.
Simeon bar Rabbi (Beribbi) (Joma 87b) Halbtannaite.
Simeon Safra (= der Schreiber) **de-Tarchinas** (Meg. IV, 75b) *P.* 2.
Simeon bar Sane (j. Demai III, 23b; in ed. Venedig; Simeon b. Barsena) wahrsch. anst. Simeon Karsena *P.* 4.
Simeon ben Schakfa (Schikfa?) (Koh. r. 1, 30) *P.* (2, 3).
Simeon ha-Schiloni (Pes. 118a; En Jakob liest: Simeon ha-Zidoni) wahrsch. Tannaite.
Simeon bar (R.) Sebid (Ber. 38a; Ned. 8b) (*P.*) 3.
Simeon bar Secharja (j. Demai II, 22c-d) *P.* 3.
Simeon b. Sera s. Simeon b. Sira.
Simeon ben Serud (Sanh. 14a) *P.* 3.
Simeon ben Serus (Ju. für: Simeon ben Serud).
Simeon bar Sira (Sera?) (Kid. 76b) viell. anst.: Simeon b. Nesira.
Simeon ben Tachlifa (Ket. 111b; in j. Pea VII, 20b: Simeon b. Chalafta, also der Tannaite).
Simeon de-Tossefta (j. Ber. III, 6b) s. Samuel de Sofefta.
Simeon ha-Zidoni s. Simeon ha-Schiloni.
Simlai (Pes. 62b; Ab. Sar. 37a) *P.-B.* 2.
***Siman** (B. Bat. 113a, nach Randnote Eigenname, jedoch unwahrscheinlich).
Simon (Sab. 31b) *P.* 3.
Simon min Daroma (= aus dem Süden) (Esth. r. 4) viell. id. m. Simon *P.* 3.
Simon Detri (j. Sab. III, 5d; nach R. Nissim: Simon b. Taddai) *P.* 2.
Simon, Bruder des R. Jehuda bar Sabde (j. B. Bat. III, 13d; in j. Kid. IV, 65c: nur: Bruder des R. Jehuda bar Sabde; in b. Kid. 73b: Jehuda im Namen des R. Abba im Namen des R. Jehuda b. Sabde).
Simon be-R. Josua (Lev. r. 28, 5; in Pessik. R. K. 63b: Simon im Namen des R. Josua ben Levi).
Simon ben R. Josua ben Levi (j. Meg. I, 70d; ed. Venedig: Simon im Namen des R. Josua b. Levi).
Simon ben Kosit s. Simai b. Kosse; vgl. Samuel Kosit.
Simon bar Marta (Gen. r. 9, 16).
Simon bar Sabda (Sebid) (j. Sab. VII, 9a; j. Ber. II, 5c) viell. id. m. Simon, Bruder des R. Jehuda bar Sabde *P.* 3.
Simon bar Sebid s. Simon b. Sabda.
Simon ben Taddai s. Simon Detri.
Simona (Scherirabrief) Saboräer *B.* 7–8.
Sissa s. Sima, Simai.
Sissai (j. Mass. I, 48d; viell. fehlerhaft für Simai) *P.* 1.
Sobja (j. Pes. VI, 33b; in j. Erub. X, 26c in ed. Venedig: Levi Sobja, and. ed.: Levi Sikkaja) s. a. Sabja *P.* 2.
***Sohn des R. Dime bar Josef** (Sab. 136a) *B.* 3–4.
***Sohn des R. Idi bar Abin** (Sab. 136a) s. Raba, Sohn des R. Idi bar Abin.
***Sohn des Mar Samuel** (Ned. 55a) viell. kein Amoräer B. 3-4.
Söhne des R. Ebjatar de Dama (j. Schebi. VI, 36c) *P.* 3.
***Sorchab bar Pappa** (Ket. 17b) (*P.*) 3.
***Suga**
1. s. Puga;
*2. (j. Nid. III, 50c viell. statt: Suna) id. m. Sunin *P.* 1.

***Suga, Verwandter des R. Abba bar Sabda** (j. Mass. V, 52a) *P.* 4.
***Suga aus Cäsarea** (j. Demai II, 22c) *P.* (2, 4).
***Suga aus Hadjab** (= Adiabene) (Nid. 21b; nach Raschi kein Eigenname; nach Tossaf. u. Aruch: *Susa) *B.* 3.
***Suna** (j. Maas. Sch. V, 55d) vgl. Suga.
***Sunin** (B. Bat. 164b) viell. id. m. Suna, Suga *P.* 1.
***Susa aus Hadjab** s. Suga aus Hadjab.
(*)**Sute de-Be R. Pappa**, Pappe (= aus dem Lehrhause des R. Pappe) (Sab. 157a) *B.* 5–6.
Sutra (Ber. 43b, nach LA des En Jakob) *P.*
Sutra, Mar s. u. Mar Sutra.
Sutra, Sohn des R. Sera, Seera (Sab. 157a; Ned. 77a) (*P.*) 4.
Sutra bar Tobija
(*)1. (Ber. 7a; Mo. Kat. 16b) vgl. Mar Sutra Tobija *B.* 2–3.
2. (B. Bat. 151a) *B.* 5.

Sutrai (Sab. 124b; DS: Mar Sutra; Variante: Sutra) (*B.* 3).

(*)**Tabe** (Ber. 15b; Tem. 34a) *B.-P.* 3.
Tabe bar Kisna (Erub. 104b; wahrsch. anst. Tobe b. Kisna) *B.* 2.
***Tabe, Sohn des Mari Tabe** (R. H. 22a) *B.* 2–3.
***Tabe Rischbba** s. Tabut Rischba.
Tabjome
1. (j. Ber. II, 4b) *P.* 4;
2. (B. Mez. 54b) viell. id. m. 1; *B.* 5;
*3. (Kid. 52a) viell. id. m. 2;
*4. (B. Bat. 12b) id. m. *Mar bar R. Aschi.

Tabjome bar Kisna (Men. 70a, DS: Tobe b. Kisna) *B.* 2.
Tabla (Sab. 101a) *B.* 2.
***Tabut**
1. (Midr. Sam. 25, 3) viell. id. m. Tabut Rischba *B.* 2;
2. (B. Mez. 49a) *B.* 5.

Tabut (Tabbai) Rischba (Sab. 146b; 17b) *B.* 2.
Tachlifa manchmal verwechselt mit Chalafta.
Tachlifa
1. (Ab. Sar. 15a) *B.* 3;
2. (j. Ber. VII, 11b) *P.* 4;
*3. (Mo. Kat. 9a) viell. id. m. 1. od. 2.

Tachlifa (Schwiegervater des R. Abahu) (Koh. r. 10, 23) viell. id. m. Tachlifa aus Cäsarea *P.* 3.
Tachlifa bar Abdime (Pes. 100a; DS: überall: Tachlifa b. Abime) *B.* 2.
Tachlifa bar Abime (Pes. 107a) vgl. Tachlifa b. Abdime *B.* 2.
Tachlifa bar Abina (Chul. 60b) *B.* 3.
Tachlifa, Schwiegervater des R. Acha (j. Ber. I, 2d) nach Frankel id. m. Tachlifa b. Maraba 1. *P.* 3.

Tachlifa Bisraja (Pessik R. K. 139b; in j. R. H. 59c: Tachlifa Kisraja [= aus Cäsarea]).
Tachlifa aus Cäsarea (j. Sota V, 20d) viell. id. m. Tachlifa Kisrai u. m. Tachlifa, Schwiegervater des R. Abahu *P.* 3.
Tachlifa bar bar Chana (Esth. r. 1).
Tachlifa bar R. Chisda (Git. 31b) *B.* (4).
Tachlifa bar Gisa (Ab. Sar. 69a) *B.* 6.
Tachlifa, Vater des R. Huna bar Tachlifa (Joma 6b) *B.* 5.
Tachlifa bar R. Immi (j. Maas. IV, 52b) viell. gab es zwei Amoräer dieses Namens *P.* 3.
Tachlifa bar Jakob (Midr. Tehil. 114, 2; ed. Buber: Chalafta b. Jakob) *P.* 5.
Tachlifa Kisrai (j. R. H. IV, 69c) s. Tachlifa aus Cäsarea *P.* (2).
Tachlifa bar Maaraba (= aus Palästina)
1. (B. Mez. 7a) *P.* 3;
2. (Mo. Kat. 27a) *B.* 4;
viell. beide id. (vgl. Ned. 56b).
Tachlifa, Bruder des Rabnai Chosaa (Beza 15b) (*B.* 3).
Tachlifa bar Samuel (Meg. 23b; DS: Chalafta bar Saul).
Tachlifa bar Saul s. Chalafta b. Saul.
Tachna, Techinna (Pirke de-R. Elieser 46, 53; manche Drucke: Tanchum).
Taddai (Tedai?) (Sab. 38b) *P.* 3.
Tafdai (Gen. r. 8, 11 SD: Tafrai).
Tafrai s. Tafdai.
Tanchum manchmal dafür: Tanchuma; wird an einigen Stellen verwechselt mit Menachem; Nachum.
Tanchum (Ber. 6b) *P.* 3.
Tanchum bar Abba (Tanch. Schelach, 4; in ed. Buber: Tanchuma b. Abba).
Tanchum bar Acha (Cant. r. 1, 18; in j. Ber. I, 3b: Tanchum be-R. Chija) *P.*
Tanchum (Tanchuma) Adraja (j. Taan. I, 63c; j. Ber. V, 9b) *P.*
***Tanchum, Sohn des R. Ammi** (Sanh. 5b; in j. Git. I, 43c: Tanchum b. Jeremia; in j. Schebi VI, 36c: Tanchum b. Chija; in Tanch. Achare 6: Nachum b. Jeremia) *P.* 5.
Tanchum Bazrurja (Lev. r. 15, 4) wahrsch. korrump. aus Tanchum Bozraja.
Tanchum Beribbi (bar R.) Eidam des R. Simlai (Num. r. 11, 8) *P.* 3.
Tanchum Bozraja (j. Kil. III, 28c) *P.* 4.
(*)Tanchum bar Chachinai (Schebu. 36a; in Sota 17a nur: Tanchum).
Tanchum bar Chama (Pessik. R. K. 155b; in Lev. r. 20, 7 u. Num. r. 2, 22: Pinchas b. Chama) *P.*
Tanchum bar Chanilai (B. Kam. 55a) *P.* 3.
Tanchum bar Chanina (j. Ber. IV, 8b) *P.*
Tanchum be-R. Chija (j. Ber. V, 9a) *P.* 3.
Tanchum, Sohn des R. Chija aus Kefar Akko (Mo. Kat. 16b) *P.* 3.
Tanchum, Eidam des R. Eleasar b. Abina (Pessik. R. K. 1a; in Cant. r. 5, 1: Menachem, Eidam des R. Eleasar b. Abuna).
Tanchum bar Eskolastika (= Sohn eines Schulmeisters?) (j. Ber. IV, 7d) *P.* (2 od. 3).
Tanchum bar Ila, Ilai (j. Mass. I, 4d; j. Taan. II, 65a) *P.* 3.
Tanchum aus Jaffa (Pessik. r. בחצי הלילה) *P.* 5.
Tanchum (Tanchuma) bar Jehuda s. Tanchum (Tanchuma) bar Judan, Jehuda.
Tanchum bar Jeremia (j. Ber. IV, 8c) s. Tanchum, Sohn des R. Ammi *P.* 5.
Tanchum be-R. Josse (Tanch. Buber, Wajjeze 22; in Jalk. Cant. 991: Huna be R. Josse).
Tanchum (Tanchuma) bar R Judan (Jehuda) (j. Ber. VI, 11d; IX, 14b; Lev. r. 24, 2) *P.* (3).
Tanchum aus Kefar Gon (Nun) (j. B. Bat. V, 15a) *P.* 5.
Tanchum bar Mari (j. Ket. VIII, 32b) *P.* 4.
Tanchum bar Marjon (j. Mass. I, 48d) *P.* 3.
Tanchum bar Nachmani (Jalk. Jes. 391; in Pessik. R. K. 110a: Tanchum b. Chanilai) *P.*
Tanchum aus Noi (Nawe) (Sab. 30a) (*P.* 3).
Tanchum bar Pappa (j. Kid. III, 64d) *P.* 4.
Tanchum aus Parod (Ab. Sar. 31a) *P.* 2.
Tanchuma s. a. u. Tanchum.
Tanchuma (Chul. 55b; j. Pea I, 15b) viell. id. m. Tanchuma b. Abba. *P.* 4.
Tanchuma bar Abba (Num. r. 3, 5) id. m. Tanchuma u. m. Tanchum b. Abba.
Tanchuma bar Jehuda s. Tanchum (Tanchuma) b. Judan, Jehuda.
Tanchuma be R. Jona mi-Mezozera (mi-Bezozera) (Pessik. r., Tissa 5).
Tanchuma be R. Menachem be-R. Jakob (Pessik. r., Tissa).
Tarja s. Terai.
Techinna s. Tachna.
Tedai s. Taddai.
Tejafe, Tejofe Semoka (j. Demai III, 23c; j. Jeb. VIII, 8c) *P.* 4.
Tema bar Pafjas (j. Sanh. IV, 22b) *P.* (2, 3).
Terai (Tarja) (Cant. r. 1, 65 u. 4, 2, dafür Gen. r. 33, 9: Bibe; in Lev. r. 31, 8: Berechja) 2.
Tobi (j. Nid. I, 48a) *P.* 4.
Tobi bar R. Isaak (Gen. r. 41, 5).
Tobi bar R. Ketina (Nid. 6b; in Men. 76a: Tobi b. Kisna).
Tobi (Tabe) bar Kisna (Jeb. 40b) *B.* 2.
Tobi bar R. Kisna (Kid. 39b) *B.* 4.
Tobi (Tobija) bar (R.) Matna (B. Bat. 23a; B. Kam. 36b) *B.* 3.
Tobi, Sohn des R. Nechemja (Beza 12b; DS: Tobi, Sohn des R. Matna) *B.* 3.
Tobija (Koh. r. 1, 34) viell. id. m. Tobi (*P.* 3).

Ukba (Ket. 72b) viell. id. m. Mar Ukba 2 *P.* 3.
Ukba bar Abba (Erub. 34b) *B* 3.
Ukba bar Acha (j. Kid. III, 74e) *P.* 3.
Ukba bar Chama (B. Bat. 23b; in Beza 11a: Mar Ukba b. Chama).
Ukba bar Chinena aus Perischna (Pes. 91a) *B.* 4.
Ukba, Mar s. Mar Ukba.
Ukba aus Meschan (Sab. 37b) *B.* 6.
Ukba, Rabbana (Sohn der Tochter des Rab) (Pes. 115b; Beza 29a) *B.* 3.
***Ukban der Babylonier** (Sanh. 31b) viell. kein Amoräer *B.* 2–3.
***Ukban, Mar** s. Mar Ukban.
***Ukban bar Nechemja, der Exilarch** (Sab. 56b) id. m. Nathan de-Zozita *B.* 3.
***Ulfana** (Erub. 67a, nach Raschi kein Eigenname; DS: Ilfa) Chulfana.
Ulla
*1. (Ber. 8a) scheint id. m. Ulla b. Ismael s. a. Ulla Rabba; Ulla Nachota *P.-B.* 2.;
2. (Sab. 31b) *P.-B.* 4–5.
Ulla bar Abba (Ket. 74a) *B.* 3.
***Ulla Beraa** (Meg. 4a) (*P.*) 3.
Ulla aus Cäsarea (j. Pes. III, 30b) *P.* 2.
***Ulla bar Chinena (Chanina)** (Suk. 33a, 36a).
Ulla, Sohn des R. Elieser (Jalk. Cant. 981; in Lev. r. 11, 9: Ulla Beraa und R. Eleasar).
Ulla, Sohn des R. Idi (B. Kam. 42a) *B.* (4).
***Ulla, Sohn des R. Ilai (Elai?)** (Schebu. 30a) *B.* 3.
***Ulla bar Ismael** (Sanh. 92a) s. Ulla 1.
***Ulla bar Menaschja** (Git. 79a) *B.* (3).
***Ulla Nachota** (= der Babylonienfahrer) (j. Kil. IX, 32c) id. m. Ulla 1.
***Ulla bar Rab** (Meg. 21b) *B.* 4.
***Ulla Rabba** (= der Große) (Ket. 65b) id. m. Ulla 1.
***Ulla bar R. Sakkai** (Chul. 52a, nach Tossaf. z. St.; uns. LA nur: Ulla).
***Ulla Schichpa** (j. Ab. Sar. II, 42a) *P.* 3–4.
Unja (Onja?) (Cant. r. 2, 18) *P.* (4).
Uri (j. Ber. II, 4a; in Der. Er. r. I, 1: Chanina b. Iri; viell. korrump. aus Idi) 3.
Usiel, Sohn des R. Nechunja aus Berat-Chawran s. Usiel, Enkel des R. Usiel Rabba.
Usiel Rabba (= der Große) (Mo. Kat. 5a).
Usiel, Enkel des R. Usiel Rabba (= des Großen) (Mo. Kat. 5a; in j. Sab. I, 4a: Usiel, Sohn des R. Nechunja aus Berat Chawran) *P.* 1.

***Vater des R. Abin** (Git. 85a) 3.
***Vater des R. Aftorike** (B. Mez. 5a) wahrsch. id. m. Dostai, Vater des R. Aftorike (2).
***Vater des Bar Abubram** (Ju.: Abuchram) (Chul. 38a) s. Abubram *B.* (5).
***Vater des R. Jeremia b. Abba** (Men. 47a) s. Abba, Vater des R. Jeremia b. Abba.
***Vater des R. Josef b. Chama** (Sanh. 81a) s. Chama (Vater des R. Josef b. Chama).
***Vater des R. Oschaja** (Mo. Kat. 24a) id. m. Chama, Vater des R. Hoschaja.
***Vater des R. Safra** (B. Bat. 144a; j. Kil. IX, 32d) *B.-P.* 3.
***Vater des Samuel** (Sab. 65a) s. Abba b. Abba, Vater des Samuel *B.* 1.
***Vater des Samuel bar Abin** (Sanh. 51b; DS: Vater des R. Abin).
***Vater des Samuel bar R. Isaak** (Erub. 97a) *B.* 2.
***Vater des R. Sera** (Taan. 26b; Sanh. 25b) s. a. Issai, Vater des R. Sera *B.* 2.
***Vater des R. Zafra** (nach Ju. aus j. Kil. IX, 32d; in uns. Ed.: Vater des R. Safra).

Wa palästinensische Form für Abba.
***Westina** (B. Mez. 117a nach Raschi [viell. lautet der Name: Setina]; nach Aruch kein Eigenname; DS: Justina) *P.* 3.
***Wittur Meona** (j. Ket. I, 25b; nach Adret zu Ket., Ende, kein Eigenname).

Zadok ben Chaluka (Joma 78a; DS: Isaak ben Chaluka) *P.* 1–2.

Rapoport, Erech, s. v.; *Frankel*, Mebo; *Graetz*, Gesch. II, Kap. XVIII–XXII; *Weiß*, Dor III; *Hamburger*, Realencyclopädie s. v.; *Strack*, Einl. Talm.; *Mielziner*, Introduction to the Talmud, 1925; *Tschernowitz*, ha-Talmud 1912; *Bacher*, Pal. Amor.; *idem*, Bab. Amor.; *idem*, Trad., Register v. *Guttmann*; *Halevy*, Dorot; *Guttmann*, Mafteach s. v.; *Albeck*, Mischpechot Soferim; *Hyman*, Toledot Tannaim we-Amoraim, 1910; *Jisrael Goldberger*, Reschimat ha-Amoraim; *A. Epstein*, Le retour de Rab en Babylonie, REJ 1902, 43ff.; *J. E. Löwy*, Bikkoret ha-Talmud, Wien 1863, 195ff.; *I. Sch. Zuri*, Tarbut ha-Deromim, Warschau 1924; *ha-Zofe le-Chochmat Jisrael*, VII, Budapest 1923, 163ff.; *Schwarz*, Die Hochschulen in Palästina und Babylonien (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit.) 1899; *Krauss*, Die Versammlungsstätten der Talmudgelehrten (Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag) 1911, 17ff.; *Jawitz*, Toledot Israel 1928; *Festschrift Schwarz*, Wien 1917, 437ff.; *REJ* 66, 44ff.; *I. M. Guttmann*, Scheelot akademijot ba-Talmud, Debir I, 38ff.; *ibid.*, II, 100ff.; *Moor*, Judaism 1927, II, 481.

M. G. D. J. B.

AMORITER. Amurru ist die akkadische (s. Akkad) Aussprache eines schon im 3. Jahrtausend gebräuchlich gewesenen sumerischen Ideogramms mar-tu, das in Verbindung mit den Schriftzeichen für Wind oder Gott entweder den Westwind (akkadisch: amurru; vgl. aram. אוריא) oder eine dem Wettergott Adad wesensverwandte Gottheit mar-tu (akkadisch: amurru, in späterer aram. Umschrift אור) bezeichnete (s. auch El Schaddai). Mit dem akkadischen Worte mātu „Land" zu mat Amurri verbunden, heißt A. auch „Westland" und wurde so zu einer geographischen und weiterhin auch zu einer staatsrechtlichen Bezeichnung, mittels derer die semitischen Bewohner des nordbabylonischen Landes Akkad die Gebiete, die sich im Westen Akkads vom rechten Euphratufer über die syrisch-arabische Steppe bis zur Mittelmeerküste erstrecken, von den anderen Nachbarländern Babyloniens im Norden und Nordwesten (Subartu, Assyrien) und im Nordosten und Osten (Elam) unterschieden. Die Bewohner des Westens nannte man entsprechend Amurru „Westliche" oder „Westländer". Es ist nicht sicher, ob diese appellativische Bezeichnung auch in Akkad schon frühzeitig als Volksname empfunden wurde; die Bewohner des „Westens" selbst, die sich ja viele Jahrhunderte lang der akkadischen Schriftsprache bedienten, haben sie jedenfalls bald nur noch als solchen verstanden, und so ist auch das Amurru „Westländer" entsprechende bibl. emori (LXX Ἀμορῥαῖος) durchaus Stammesname. Geschichtlich wichtige Zusammensetzungen mit A. sind tiamat Amurri „Westmeer" und insbesondere schadu amurre (sumerisch: kur mar-tu) „Gebirge der Westlichen" (s. u.).

Name

Größere politische Bedeutung gewann das Westland A. zum ersten Male unter Sargon von Akkad (2652—2597), der in mehreren Feldzügen A. unterwarf und das „Westmeer" — wohl bis nach Zypern — überschritt und vornehmlich durch diese Eroberungen das „Reich der vier Weltgegenden" (Akkad, Amurru, Subartu-Assyrien und Elam) begründete. Bald darauf gerieten die Stämme des Westlandes, insbesondere jedenfalls der syrisch-arab. Steppe, die sich von den Akkadern durch ihre westsemitische, dem späteren Hebräisch nah verwandte Sprache unterschieden, in Bewegung; in größeren und kleineren Gruppen gelangten sie nach den reicheren, längst kultivierten Gebieten des Weltreiches, wo sie zuerst wohl hauptsächlich Söldner und Hirten waren, allmählich aber zur herrschenden Schicht wurden. Diese Überschwemmung des Kulturlandes mit Amoritern, die der späteren Durchsetzung der gleichen Gebiete mit Aramäern analog ist, ist vor allem daran zu erkennen, daß in zahlreichen Keilschrifttexten der verschiedensten Art seit der Zeit der letzten Herrscher der sogenannten 3. Dynastie von Ur (2298–2180) bis zur Zeit Chammurapis (1947–1905) und seiner Nachfolger bald hier, bald dort, in Südbabylonien ebenso wie in Kappadokien, Personen erscheinen, denen teils die Bezeichnung „Amoriter" und ähnliche, teils Amtstitel wie „Obmann der A." u. a. beigelegt wurden, ferner auch daran, daß in wachsender Zahl zugleich Personennamen vorkommen, deren Bestandteile nicht ausschließlich akkadisch sind, sondern unverkennbar westsemitisch, wobei innerhalb der theophoren Namen speziell auch vorher ungebräuchliche Gottesnamen, wie z. B. Irach (Erach) „Mond(-gott)", auffallen. Das Gebiet, welches am frühesten und vielleicht auch am stärksten von der amoritischen Einwanderung betroffen wurde, war das osttigridische Gebirge im Norden von Südbabylonien, etwa der heutige Puscht-i-Kuh; hier an der babylonisch-elamischen Grenze hat schon Sargons vierter Nachfolger Scharkalischarri (2516–2492) mit Amoritern gekämpft, und in der Folge hieß dieses Gebirgsland, besonders die Landschaft Jamutbal, geradezu „Amoritergebirge" (s. o.). Um die Wende des 3. zum 2. Jahrtausend wurde dies Gebiet zu einem politischen Zentrum, von dem aus die Einwanderer zunächst das südbabylonische Reich von Larsa, dann auch das mittelbabylonische Reich von Isin und vorübergehend auch Assyrien zu unterwerfen vermochten. Führer in diesem amoritischen Vordringen aus dem Gebirge ins babylonische Tiefland war Kudur-Mabuk, der Sohn des Simti-Schilchak, der 1989 die Stadt Larsa eroberte und das seit 2179 bestehende Königreich Larsa seinem Sohne Warad-Sin anvertraute. Auf Warad-Sin, der auch über die uralte Königstadt Ur herrschte und den Titel „König von Larsa, König von Sumer und Akkad" führte, folgte 1977 Rim-Sin, ein sehr bedeutender zweiter Sohn Kudur-Mabuks, der das 2178 entstandene Reich von Isin an sich brachte und auch König von Assur gewesen ist.

Wie die Namen des Warad-Sin (d. i. „Knecht des Sin") und Rim-Sin akkadisch gebildet sind und die Anerkennung des in Ur seit alters verehrten Mondgottes Sin zum Ausdruck bringen, so sind die Namen des Kudur-Mabuk und seines Vaters elamisch und spiegeln die Verehrung elamischer Gottheiten wider. Die amoritischen Eroberer haben also die Götterkulte, die sie in den unterworfenen Gebieten vorfanden, übernommen, und da sie auch ihre Sprache zugunsten der akkadischen Schriftsprache der ihnen kulturell offenkundig überlegenen älteren Bevölkerung aufgegeben haben, wäre ihre Abkunft bzw. die amoritische Infiltration des elamisch-baby-

lonischen Grenzgebirges kaum zu erkennen, wenn nicht Kudur-Mabuk in seinen Inschriften abwechselnd die Titel „Vater von Emutbal“ (Jamutbal, s. o.) und „Vater des Amoritergebirges“ geführt hätte. So aber wird der westsemitische Ursprung des Hauses Kudur-Mabuks deutlich, und wird weiterhin auch begreiflich, daß die Bibel Elam für den ältesten Sohn des Sem erklärt (Gen. 10, 22) und ferner einem Zeitgenossen Abrahams (nach Josephus' freilich unkontrollierbarer Angabe [Archäologie VIII § 61] ca. 1976), welcher zwölf Jahre über Sodom und Gomorrha geherrscht und unter anderem auch die Amoriter von Chazazon-Tamar besiegt haben soll, den Namen Kedorlaomer (hebr. כדרלעמר), d. h. den wie Kudur-Mabuk gebildeten, ebenfalls theophoren elamischen Namen Kudur-Lagamar, und den Titel „König von Elam“ beilegt (Gen. 14, 1 ff.). Denn bei der Ausdehnung des von Rim-Sin beherrschten Reiches, das von Jamutbal und Ur bis nach Assyrien reichte (s. oben), und im Hinblick auf spätere Analogien anderer Völkerwanderungen ist es nicht unwahrscheinlich, daß der eine oder andere amoritische Häuptling sowohl in Elam selbst die Herrschaft gewonnen als auch vorübergehend von hier aus über Mesopotamien bis zum Toten Meere hin Anerkennung gefunden hätte.

Neben und schon vor Kudur-Mabuk gab es andere westsemitische Fürsten, die gleich ihm Dynastien gründeten und die Vorherrschaft über Babylonien und seine Nachbarländer anstrebten. Zwar läßt sich nicht beweisen, daß schon die letzten acht dem Rim-Sin vorangehenden Herrscher von Assur, deren dritter um 2040 vorübergehend über Akkad bis nach Ur vorzustoßen vermochte, und deren sechster um 1980 von Assur am Tigris bis zum Halys, ja vielleicht bis zum Schwarzen Meere gebot, amoritischer Abstammung gewesen wären, aber Naplānum, der Begründer des Reiches von Larsa (s. oben), trägt einen Namen, der in der Endung anum (vgl. die Endung on in „Amoriter-Namen“ der Bibel wie z. B. Sichon) wohl ein deutliches Merkmal amoritischer Eigennamen besitzt. Naplanums Zeitgenosse Ischbi-Irra, dessen Haus das Reich von Isin seit der Begründung dieses Staates (2178, s. oben) bis zum Auftreten

Amoriter-Typen
Nach Flinders Petrie, Egypt and Israel

des Amoriters Ur-Ninurta im Jahre 2084 beherrschte, stammte aus dem Lande Mari am mittleren Euphrat und somit aus der Nähe der Landschaft Chana (an der Einmündung des Chabur in den Euphrat), in welcher, wenigstens in späterer Zeit, die Träger amoritischer Namen recht zahlreich gewesen sind, so daß auch für ihn amoritische Herkunft immerhin in Frage kommt. Zweifellos amoritisch ist wiederum der Name des Häuptlings Sumuabu, der sich im J. 2049 in Babel festsetzte. Er und sein hervorragenderer Nachfolger Sumula'el (2035–2000), dessen Haus bis 1750 geherrscht hat, haben bewirkt, daß die amoritische Wanderung die gesamte spätere Geschichte des Alten Orients maßgebend und nachhaltig beeinflußt hat: nachdem diese beiden Fürsten Babel zum Mittelpunkt eines neuen Staatswesens gemacht hatten, hielt diese vorher unbedeutende Stadt bis in die Perserzeit hinein immer den Anspruch auf die Weltherrschaft fest, den erstmals schon Sumula'els bedeutendster Nachkomme Chammurapi (1947–1905) und 1300 Jahre später der „Chaldäer“ Nebukad-

nezar mit größtem Erfolge durchgesetzt haben. Auch das Haus Sumula'els hat sich der Kultur und insbesondere der Religion, die es in Babylonien vorfand, schnell und fast vollkommen angepaßt. Wie die meisten Nachfolger des Naplānum und Ischbi-Irra auf den Thronen von Larsa und Isin (s. oben) trugen Sumula'els Enkel und Urenkel theophore Namen rein akkadischer Bildung. Dann aber setzte hier offenbar eine gewisse Reaktion und eine starke Betonung der amoritischen Abkunft der Dynastie ein: die Namen Chammurapis, des Besiegers und Erben des großen Rim-Sin, und seiner fünf Nachkommen, die die Dynastie Sumula'els bis zum Zusammenbruche des Reiches von Babel durch einen Einfall der Hettiter fortgesetzt haben, sind sämtlich auf westländische Art gebildet. Die enge Verbindung Chammurapis und seines Hauses mit dem „amoritischen" Westen äußert sich ferner darin, daß dem Chammurapi in der ihm gewidmeten Inschrift einer Steintafel mit seinem Bildnis, die im Gebiete des Oberlaufes des Euphrats in Dijar-Bekr gefunden wurde, nur der eine Titel lugal mar-tu „König des Westens" beigelegt wird. Andererseits freilich bleibt es fraglich, ob sein Reich, das sogenannte Amurru-Reich von Babel, über die von ihm nachweislich eroberten Gebiete von Mari (s. oben) und über Assur und Ninive hinaus das ganze „Westland" umfaßt hat.

Böhl, Kanaanäer und Hebräer (1911), S. 31–40; *Theo Bauer*, Die Ostkanaanäer (1926), S. 2–81; *Meissner*, Könige Babyloniens und Assyriens (1926), S. 27–28; 43–56; *Dhorme*, RB XXXVII (1928), 63–79.

Nach dem Sturze des amoritischen Reiches von Babel durch den Einfall der Hetitter begegnet uns ein A. genanntes Staatswesen erst wieder im Zeitalter des Pharao Amenophis III. (ca. 1438–1403) und seines Sohnes Amenophis IV.-Echnaton. Um die durch die asiatischen Mächte, insbesondere auch das hettitische Großreich, bedrohten großen Eroberungen Ägyptens in Syrien und Palästina zu schützen, scheint schon der Amenophis III. vorangegangene Herrscher der sogenannten 18. ägyptischen Dynastie ein politisches Reich A. mit der Hauptstadt Sumur (griech. Σίμυρα, nördlich von Tripolis) als Pufferstaat errichtet zu haben, das, durch dynastische Interessen den Pharaonen verbunden, einen Abfall der stets zum Aufstand geneigten syrischen Stadtstaaten verhindern sollte. Jedoch waren schon Abd-Aschirta und sein noch tatkräftigerer Sohn Asiru, die ersten uns bekannten Fürsten dieses politischen Reiches A., bestrebt, die zunehmende militärische Schwäche Amenophis' III. und IV. zur Errichtung eines größeren, von Ägypten unabhängigen nordsyrischen Reiches zu benutzen. Nachdem bereits Abd-Aschirta (d. h. „Knecht der Aschratu") vorübergehend von Ägypten abgefallen war, schlug sich Asiru, der das Erbe seines — wohl auf Anstiften der Ägypter — ermordeten Vaters nur gegen starken Widerstand der ägyptisch gesinnten Partei in A. und den benachbarten Stadtstaaten hatte übernehmen können, nach einigem Schwanken schließlich ganz auf die Seite des nach Syrien vordringenden Hettiterkönigs Schuppiluliumasch. Diese Anlehnung des nordsyrischen Reiches A. an das Großreich von Chatti (heute Boghazköi, östlich von Angora) wurde dann dauernd. Die Nachkommen Asirus trugen nicht mehr westsemitische, sondern hettitische theophore Namen; in Staatsverträgen mit den Nachfolgern des Schuppiluliumasch erkannten sie die hettitische Oberhoheit wiederholt an, und Benteschina, der dritte Nachfolger des Asiru, dessen Machtbereich bis an die Grenze Babyloniens reichte, erhielt sogar eine Tochter des Chattuschilisch, des großen Zeitgenossen Ramses' II. (ca. 1312–1246), zur Frau. Der zweite Nachfolger dieses Benteschina ist der letzte König von A., der in den hettitischen Inschriften erwähnt wird; dem entspricht, daß den ägyptischen Quellen zufolge die am Ende des 13. Jhts. neu einsetzende Völkerbewegung, die das Hettiterreich vernichtete und „Nordländer" und „Seevölker", (darunter die Philister) bis nach Ägypten gelangen ließ, das A.-Reich besonders schwer betroffen hat. — Daß der Gründer des nordsyrischen Reiches A. einem der amoritischen Stämme angehörte, die gegen Ende des 3. und im Anfang des 2. Jahrtausends die Herrschaft über Babylonien und seine Nachbarländer gewonnen hatten (s. oben), ist nicht sicher. Sowohl er als insbesondere auch die Scharen und Banden, auf die er und seine Söhne bei der Verdrängung der ägyptisch gesinnten Fürsten Nordsyriens sich vielfach stützten, können bereits aramäischer Herkunft gewesen sein, obwohl gerade diese Scharen in den Amarnatafeln (s. d.) Chabiru genannt wurden; denn aus dieser allgemeinen Bezeichnung der aus der Steppe ins Kulturland eindringenden Stammgruppen, die uns schon in der Zeit Warad-Sins und Rim-Sins (s. oben) begegnet, darf schwerlich auf eine bestimmte Stammesangehörigkeit oder gar auf eine engere Stammesverwandtschaft mit den Hebräern des Alten Testaments geschlossen werden.

Böhl, Kanaanäer und Hebräer (1911), S. 40–44; 49–52; *Friedrich*, Aus dem hethitischen Schrifttum, Der Alte Orient, Bd. 24, Heft 3, 1925, S. 14–15; *Bilabel*, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16.–11. Jht. v. Chr. 1927, S. 76–83; 144–145; 162; 227–230; 450; *Julius Lewy*, Chabiru und Hebräer, OLZ, Bd. 28 (1927), 744 ff.; 825 ff.; *Ed. Meyer*, Gesch. d. Alt. II, 1 1928, S. 347 ff.; 368 ff.

Nach dem Untergang des nordsyrischen Reiches A. ist mat Amurri (s. oben) wieder nur ein geographischer Name gewesen, unter dem die Babylonier und Assyrer alles Land im Westen Babyloniens, vom Euphrat über die syrisch-arabische Steppe bis zur phönizischen und palästinischen Küste, zusammenfaßten. Dementsprechend sind z. B. für Tiglat-Pileser I. (ca. 1115) sowohl das damals aramäische Tadmar (Palmyra) wie auch Ṣamuri (Sumur, Σιμυρα, s. oben; vgl. auch hebr. צמרי) schlechthin Städte von A. gewesen. 400 Jahre später legte auch Sancherib in den Berichten über seine Unternehmungen im Westen, speziell auch gegen König Chiskija von Juda, allen Fürsten der phönizischen und palästinischen Küstenstädte, der Ammoniter, Moabs und Edoms, den Sammelnamen „die Könige des Amoriterlandes insgesamt" bei, während man zur Zeit des letzten neubabylonischen Königs Nabonid (556–539) und seines persischen Besiegers und Nachfolgers Kyros unter anderem wiederum die nordarabische Oase Taima' (babyl. Tema, hebr. תימא) zu A. rechnete.

Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia Vol. I, II. (1926) passim; *Meissner*, Könige Babyloniens und Assyriens S. 118; *Böhl*, Kanaanäer und Hebräer S. 45; *Sidney Smith*, Babylonian Historical Texts (1924) S. 77f.

T. J. L.

A. in der Bibel. In der Bibel tritt der kollektive Singular הָאֱמֹרִי „der Amoriter" (LXX, Josephus: ὁ Ἀμορρᾶιος; Num. 21, 29 in poet. Text ohne Artikel: אמרי) zunächst als Bezeichnung eines Volkes auf, das neben den Kanaanäern, Hettitern und anderen minder bedeutenden Volksstämmen nach Gen. 15, 19–21; Ex. 3, 8.17; 13, 5; 23, 23; 33, 2; 34, 11 und anderen Stellen zur Urbevölkerung Palästinas gehörte und dann auch in der Völkertafel unter den Söhnen Kanaans erwähnt wird (Gen. 10, 16). Ein A. ist Mamre im „Haine Mamre" bei Hebron (Gen. 14, 13), der Freund und Bundesgenosse Abrahams. In demselben Zusammenhang (Gen. 14, 7) werden A. bei Chazezon Tamar (nach II. Chron. 20, 2 = Engedi am Toten Meer) erwähnt, die von Kedorlaomer und seinen Verbündeten geschlagen werden. Von Eroberung amoritischen Gebietes durch Jakob — wobei es sich wohl kaum um die Stadt Sichem handelt — berichtet Gen. 48, 22. Israel stößt auf seinem Zuge nach Kanaan zuerst im Ostjordanland auf zwei Amoriterkönige, auf Sichon, den König von Cheschbon, der auch schlechthin מלך האמרי genannt wird, und Og, den König von Baschan (Num. 21 u. ö.) im Gebiet des späteren Gilead (vgl. auch Num 32, 39); beide werden besiegt, und ihr Land wird erobert und an die Stämme Reuben, Gad und den halben Stamm Manasse verteilt. Amoritische Bevölkerung wird aber zur Zeit des Einzugs Israels auch an den verschiedensten Stellen des Westjordanlandes (vgl. Jos. 5, 1; 7, 7; 10, 6. 12 u. ö.) wie auch am Libanon (Jos. 13, 4) vorausgesetzt. Nach anderen Angaben, besonders im Deut. und den ihm verwandten Berichten (aber auch sonst, vgl. z. B. Gen. 15, 16) bezeichnet A. offenbar die gesamte alte Bevölkerung Palästinas, besonders vielleicht die des Binnenlandes mit Ausschluß der eigentlichen Kanaanäer der Küste und der fremdländischen Hettiter, Zuweilen steht die Bezeichnung auch dort, wo Parallelberichte andere Volksnamen nennen; so ist Deut. 1, 7. 19f. und besonders deutlich in V. 44 von Amoritern die Rede, während in Num. 14, 43ff. von Amalekitern (und Kanaanitern) gesprochen wird. Die eigenstaatliche Zeit Israels kennt — mit Ausnahme der auch sonst unklaren Stelle 1. Sam. 7, 14 — keine Amoriter mehr; sie sind ihr nur noch das Volk der Urzeit, auf das u. a. die Herkunft fremder Elemente wie der Gibeoniten zurückgeführt wird, und von dessen Riesenwuchs die Sage Wunderbares zu erzählen weiß (Deut. 3, 11; Am. 2, 9). Dies alles läßt es als fraglich erscheinen, ob es jemals einen besonderen lebenden Volksstamm gegeben hat, der den Namen A. trug; wahrscheinlicher ist, daß der Begriff (wie ja auch der zu vermutende Zusammenhang zwischen A. und dem keilschriftlichen Amurru nahelegt) von vornherein als Sammelname für die alte Einwohnerschaft des Westlandes galt und erst in der Systematik der Völkertafel als ethnische Sondergruppe neben die Kanaanäer, Hettiter usw. — auch dies wie unsere analogen Namen ursprünglich nicht ethnische sondern örtliche Herkunftsbezeichnungen — gestellt wurde. Ganz seltsam ist die den Erzählungen der Genesis widersprechende Behauptung bei Ez. 16, 3. 45, die den Ursprung Jerusalems (und seiner Bevölkerung) auf einen amoritischen Vater und eine hettitische Mutter zurückführt. Die „Götter des Emori" (Jos. 24, 15) bezeichnen ganz allgemein die heidnischen Götter Palästinas, wie auch im späteren Sprachgebrauch „Emori" an sich zum Namen der palästinensischen Heiden geworden ist, so daß heidnische, abergläubische Bräuche im Talmud als „Darche Emori" (דרכי אמורי) bezeichnet werden (Sab. 67a u. ö.).

Guthe, Wb. 31; *Kommentare* zu Gen. 10.

T.

AMOS, der älteste der uns überlieferten Schriftpropheten. Das seinen Namen tragende Buch, das im Zwölfprophetenbuch an dritter Stelle steht, gliedert sich deutlich in drei Teile: 1. die Verkündigung des Gerichts über sieben Nachbarn Is-

raels, einschließlich des Bruderstammes Juda, und über Israel selbst (1–2); 2. die Ausmalung und Begründung des Strafgerichts (3–6) mit der Ansicht des Propheten über den eigentlichen Sinn der Erwählung Israels und seiner Auffassung von der wahren Religion; 3. die in Bethel verkündeten Visionen mit einem Ausblick auf den Wiederaufstieg des Volkes (7–9), denen ein erzählendes Stück von dem Erlebnis des Propheten mit dem Oberpriester Amazja und eine kurze Strafrede gegen die reichen Kornwucherer vorangehen.

Das Buch

Die Anordnung der einzelnen Prophetensprüche innerhalb dieser drei großen Abteilungen auf einen von vornherein angelegten Plan zurückzuführen, ist kaum möglich — höchstens, daß der heilverkündende Schluß mit Absicht an diese Stelle gesetzt ist. Nachdem bis in die jüngste Zeit hinein die Mehrzahl der modernen Ausleger eine Fülle von Argumenten gegen die Echtheit dieses Schlusses geltend gemacht hat, wobei sie ganz wesentlich von dem exegetischen Dogma beherrscht waren, jeder vorexilische Prophet sei ausschließlich Unheilsverkünder, beginnen sich jetzt viele Erklärer von dieser Ansicht abzuwenden. Es werden freilich Bedenken gegen die Ursprünglichkeit mancher Verse erhoben; so gegen 4, 13; 5, 8f.; 9, 5f., wo kurze Hymnen auf Jhwh eingefügt sind; gegen 5, 26 u. 8, 14, wo möglicherweise ein späterer Schreiber Namen von samaritanischen Gottheiten hineininterpretiert hat. Auch in der großen Gerichtsrede zu Anfang des Buches sind vielleicht die Sprüche gegen Tyrus 1, 9f., Edom. 1, 11f. und Juda 2, 4f. spätere Zutaten. Die Stücke 8, 4–14; 9, 7–10 stören die angegebene Gliederung; der erzählende Abschnitt 7, 10–17 schiebt sich, offenbar keiner ursprünglichen Disposition entsprechend, zwischen die dritte und vierte Vision. Aber das Buch gehört trotzdem zu den besterhaltenen Teilen des Dodekapropheton. Das gilt sowohl für den Zustand des Textes wie für die relative Reinheit desselben von sinnentstellenden Einschüben. Man darf annehmen, daß die Niederschrift der Orakelsprüche durch Persönlichkeiten erfolgt ist, die den Propheten selber gehört haben und seine Weissagungen sorgfältig aufbewahrt wissen wollten. Gegen die jüngst geäußerte Vermutung, A. selber, dessen Auftreten als Prophet offenbar nur ein kurzes Intermezzo in seinem Leben gewesen sei, habe diese Niederschrift vorgenommen (Sellin 154ff.), ist an sich nichts einzuwenden; nur wird man die uns vorliegende Anordnung seiner Sprüche schwerlich einem Zuhörer oder gar ihm selber zuschreiben dürfen. Die charakteristische Datierung seines Auftretens „zwei Jahre vor dem Erdbeben" (1, 1) innerhalb der vom Sammler herrührenden Überschrift zeigt jedenfalls, daß die schwere Naturkatastrophe, die kurz nach ihm die Gemüter erschüttert hat, die Erinnerung an den Gerichtsverkünder den späteren Generationen festgehalten hat. Das kann zur relativ sorgsamen Bewahrung seiner bald danach aufgezeichneten Sprüche beigetragen haben. Aus diesem Grunde erscheint auch besondere Vorsicht geboten, wenn man bei dem (mehrfach, zuletzt 1924 von Franz Praetorius gemachten) Versuch, der metrischen Form der Schrift nachzugehen, zum Zwecke einer einheitlich rhythmischen Gliederung starke Eingriffe in die Textgestaltung, Streichungen und Umstellungen vornimmt. Immerhin darf man annehmen, daß die poetische Form sich in Jamben bewegt, die vorzugsweise in einer losen Zusammenfügung von Siebenfüßern und sog. Doppeldreiern dahinfließen.

Die Persönlichkeit

Der aus dem judäischen Städtchen Tekoa unweit Bethlehem stammende „Rinderhirt und Sykomorenzüchter" (7, 14f.) A. weissagte in den Tagen der Könige Usija von Juda und Jerobeam II. von Israel (etwa in der Mitte des 8. Jhts. a.) am Tempel zu Bethel, der eine Art Zentralheiligtum des Nordreiches war (7, 13), den Fall Israels. Seine Worte sind scharf und rücksichtslos; so wird der wegen der gefährlichen Wirkung solcher Volksaufwiegelung besorgte königliche Oberpriester Amazja veranlaßt, den kühnen Sprecher kurzerhand mundtot zu machen; und A. scheint alsbald des Landes verwiesen zu sein. Ob er vorher schon anderwärts, etwa in der Hauptstadt Samaria, als Prophet aufgetreten ist, läßt sich nicht sagen; wohl schildert er das Leben und Treiben in der Residenz (vgl. besonders 3, 9ff.; Kap. 6), die Gewinnsucht und Schwelgerei der reichen Ausbeuter — aber das muß nicht unbedingt auf unmittelbarer Anschauung beruhen. Überhaupt scheint sich sein öffentliches Auftreten auf eine kurze Zeitspanne zu beschränken; denn er fühlt sich nicht als ein berufsmäßiger Prophet (7, 14f.), und die Verachtung, mit der er es ablehnt, den Leuten der Zunft, den von Amts wegen Heilverkündenden, zugezählt zu werden, würde wohl einen anderen Ausdruck gefunden haben, wenn er nicht von vornherein die Absicht gehabt hätte, nach Erledigung seiner prophetischen Mission, wieder zu seinen Fluren zurückzukehren.

Als Gott ihn von der Herde wegnahm und ihn zum Boten seines Willens an Israel machte (7, 15), stand dieses Land nach einem Jahrhundert schwerer Bedrückung durch den auswärtigen Feind wieder auf der Höhe seiner politischen Macht. Die lange Regierung Jerobeams II. (783–743) hatte die Schmach aramäischer Be-

drückung endgültig getilgt und dem schon von Jerobeams Vorgänger Joasch gefestigten Reiche eine Stellung verliehen, die an die große Zeit unter David erinnerte. Daß der Druck von Damaskus freilich nur infolge des Gegendrucks gewichen war, den die Assyrerkönige Adadnirari III. und Salmanassar III. auf den östlichen Nachbarn ausübten, und daß sich nach Aram über kurz oder lang der ungleich gefährlichere Feind Assyriens erheben würde, das lag damals noch nicht so klar zutage, wenigstens nicht für den einfachen Mann aus dem Volke; und auch der Prophet erwähnt noch nicht diese Gefahr, die in der Tat erst in den allerletzten Regierungsjahren Jerobeams mit dem Auftreten Tiglat-Pilesers II. allmählich akut zu werden drohte. Doch mag A. zu den Strafgerichten, mit denen das beleidigte Rechtsgefühl des göttlichen Herrn das Volk heimsuchen wollte, wohl schon, ohne sich bestimmte Gedanken über den konkreten Hergang selbst zu machen, die assyrische Gefahr gezählt haben (vgl. 5, 27). Jedenfalls eröffnet er die Reihe der politischen Propheten, die den Gang der Weltgeschichte und ihren Sinn als von Gott vorgesehen und ausgeführt betrachten.

Politische Lage

Das ist bei ihm allerdings eher angedeutet, als klar ausgesprochen. Daß Israel für seine Sünde auf das härteste gestraft werden muß, ist ihm sicher; ob durch Erdbeben (1, 2; 2, 13) oder durch Pest (4, 10; 5, 16ff.; 6, 9f.; 8, 3), ob durch Dürre und Mißwuchs (4, 7ff.; 8, 11ff.) oder durch das Schwert (7, 17) oder durch alle diese Plagen zusammen, das ist einerlei; gewiß ist ihm die Tatsache der Strafe: „Es fällt, nicht steht mehr auf die Jungfrau Israel, hingestreckt liegt sie auf dem Boden, keiner richtet sie auf“ (5, 2). Was ist nun die Schuld, auf die dieses Gericht folgen muß, daß es unfehlbar kommt, so wahr Jhwh der gerechte Richter ist? Alles, was A. geißelt, läßt sich unter einen einzigen Gesichtspunkt bringen: es sind die sittlichen Schäden, die sich aus dem ergeben, was er für den sozialen Verfall des Volkskörpers ansieht. Die Kluft zwischen reich und arm, der so entstandene Riß, der durch das Volk geht, und die praktischen Folgen, die sich aus diesem Zustand ergeben, sind der ausschließliche Gegenstand seiner Predigt. Die konservative Kritik des hart und ehrlich um sein Brot ringenden Bauern an den Lastern und Verfallserscheinungen einer für seinen Standpunkt überfeinerten Stadtkultur spricht sich in seiner Verkündigung aus. Die Unterdrückung der Armen (2, 6ff.; 3, 10; 4, 1; 5, 11; 8, 4ff.) ist die am häufigsten wiederkehrende Klage. Da aber in jener Zeit der inneren und äußeren Sicherheit des Staatswesens von einer eigentlichen Zerrüttung des Volksganzen nicht die Rede sein kann, wird es sich um die Geißelung sozialer Mißstände handeln, die bestanden, obwohl die äußeren Formen des Rechts im allgemeinen gewahrt blieben. Daß man das Recht in Wermut verkehrt (5, 7), den Gerades Redenden verabscheut (5, 10), das Recht in Gift verwandelt und die Frucht der Gerechtigkeit zu Wermut (6, 12b), dieser Tadel richtet sich deutlich gegen das Unrecht, das sich mit dem Schein des Rechts umkleidet; daneben fehlt nicht der ausdrückliche Vorwurf der Bestechlichkeit und Rechtsbeugung (5, 12). Ja, es ist „eine böse Zeit“ (5, 13); und ihr allgemeines Kennzeichen ist die schreiende Ungerechtigkeit in der Besitzverteilung und die Gier derjenigen, die viel haben und die dem Armen das letzte nehmen wollen. Keine Spur verrät, daß die, die es angeht, sich um das alte, den Armen und Schwachen in jeder Weise schützende Recht irgendwie noch kümmern. Der Prophet verweist nicht ausdrücklich auf ein solches bereits vorhandenes geschriebenes Recht; aber seine Worte sind doch nicht nur die unwillkürliche Reaktion des Rechtsgefühls gegenüber einem offensichtlichen Zustand von Rechtlosigkeit, sondern ihm leuchtet aus alten Zeiten die gute Vätersitte, die nichts von einem üppigen Leben wußte, um dessentwillen eine kleine herrschende Schicht alle übrigen ausbeutete. So sind gewiß die in dem kleinen Buche auffällig häufigen Klagen über übertriebenen Luxus und Pomp der Lebenshaltung zu verstehen, sowie über die Schamlosigkeit (2, 7 u. ö.), mit welcher man den göttlichen Namen entweiht.

Soziale Predigt

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Kritik der Propheten an der Art des Kultus und Gottesdienstes zu verstehen, die im Volke beliebt ist. Hier erinnert er ausdrücklich daran: „Habt ihr mir denn Schlacht- und Speiseopfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, ihr Kinder Israel?“ (5, 25). Das mag objektiv richtig sein oder nicht, es beweist jedenfalls, daß A. weit davon entfernt ist, in einem geordneten Tempeldienst mit Opfern und Trankspenden ein unantastbares Gebot Jhwh's zu sehen. Gewiß ist es so, daß Jhwh Israels Feste haßt und verschmäht und seine Feiertage „nicht riechen mag“ (5, 21), weil kein Recht und keine Gerechtigkeit im Lande ist (5, 24); daß Bethel und Gilgal, die Stätten der Opfer und der Zehntenspendung (4, 4), gleichzeitig die Schauplätze wüster Schwelgereien sind. Doch ist die Verwerfung des Opferdienstes nicht aus einer grundsätzlich kultusfeindlichen Gesinnung zu erklären,

Kritik des Kultus

die ihrerseits in einer ausschließlich moralischen Einstellung des Propheten ihre Begründung hätte; vielmehr handelt es sich um eine Herabsetzung von gottesdienstlichen Formen, die — an sich erträglich — verabscheut werden, weil sie bei einem solchen Verfall der alten organischen Lebensgestaltung nur noch wie Hohn wirken. Von fremden Kulten in Israel nennt A. 5, 26 den der babylonischen Gottheiten Sakkut (MT: Sikkut) und Kaiwan (MT: Kijun) und wohl auch 8, 14 den der besonders aus den Elephantinetexten bekannten Göttin Aschima in Samarien (MT: אשמת שמרון).

Religiöser Universalismus

Durch die Offenbarung einer im freien Gefühl dahinflutenden Religiosität, die unmittelbare Gewißheit dessen, was Gott von dem Menschen, was er insbesondere von Israel verlangt, wird aber eine klare Anschauung von Wesen und Wirksamkeit Jhwh's im Propheten nicht getrübt. Vor allen besonderen Beziehungen, die ihn mit Menschen seiner Wahl verknüpfen, ist er der Schirmherr von Recht und Gerechtigkeit, der Gott, dem das erbarmungslose Wesen, Lieblosigkeit, Stumpfheit gegenüber den natürlichen Regungen von Treue und Pietät im Innersten verhaßt sind. Das Buch beginnt mit Strafreden wider Aram und die Philister, gegen Tyrus, Edom, Ammon und Moab; es sind die Nachbarstämme Israels und für die Zeit des A. gewiß die Völker, mit denen allein der Israelit in einen engeren Verkehr getreten war. Wenn nun der Groll Jhwh's alle diese Länder trifft, ohne daß dabei die Frage gestellt wird, an wem diese Völker sich vergangen haben, so liegt hier deutlich die Auffassung von einem göttlichen Wirken zutage, das nicht mehr an Landesgrenzen und an bestimmte Völker gebunden ist, die Vorstellung von einem Universalismus der göttlichen Wirksamkeit. Allerdings ist diese Wirksamkeit ein Teil des göttlichen Wirkens gerade für sein erwähltes Volk. Jhwh hat Großes gerade für dieses Volk getan, hat es aus Ägypten geführt, es vierzig Jahre lang in der Wüste geleitet, ihm das Land, das mächtige Völker einst besaßen, zum Erbe gegeben; er hat ihm Propheten und Geweihte erstehen lassen (2, 9ff.). „Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern des Erdreichs" (3, 2a). An der Auserwähltheit Israels ist also nicht zu zweifeln. Der Prophet sieht sie offenbar noch darin von Jhwh bewährt, daß er ihn die Folgerung ziehen läßt: „Darum ahnde ich an euch alle eure Missetaten."

In dieser Verknüpfung der Auserwähltheitsidee mit dem auf die unbestechliche Handhabung der Gerechtigkeit abgestellten Wesen Jhwh's wird A., soweit wir sehen, zum ersten Verkünder jenes ethischen Monotheismus, der für die ganze folgende israelitische und jüdische Geistesgeschichte kennzeichnend geworden ist. Diese Stellung wird gewonnen, indem gewisse, von Anfang an in der Tendenz des biblischen Gottesglaubens liegende Elemente vom Propheten übernommen, aber in eigentümlicher Weise umgebildet und miteinander verschmolzen werden. Die Verehrung nur eines Jhwh unter schroffer Ablehnung aller eingeboren kanaanitischen Kulte fand A. vor. Hier hatte hundert Jahre vor ihm Elijahu einen entscheidenden Sieg erfochten. Auch das Gefühl für die Überlegenheit des eigenen Gottes gegenüber den Göttern der anderen Völker und das Bewußtsein nationaler Weihe, die Israel durch diesen Gott empfängt, ist, wie gerade der vom Propheten bekämpfte Optimismus zeigt, der sich vom „Tage Jhwh's" Wunderdinge verspricht, Gemeingut der Zeitgenossen gewesen (5, 18; 6, 1; 9, 10). Neu und in ihrer Wirkung revolutionär ist aber wohl die Deutung, welche diese vertrauten, dem Gemüte des Volkes tief eingeprägten Gedanken jetzt von A. erfahren: Der Gerechtigkeitswille Jhwh's ist noch stärker, als seine Vorliebe für sein Volk, und er würde nicht davor zurückschrecken, es lieber zu vernichten, als daß er darauf verzichten würde, ein gerechter Verwalter der sittlichen Weltordnung zu sein. So wird der Prophet zum Verkündiger des Gerichts, zum Boten des Unheils, und gerade Jhwh's auserwähltes Volk erweist sich ersichtlich als das Objekt der göttlichen Gerechtigkeit. Aber diese Ethisierung der Gottesidee bedeutet nichts weniger als eine Verminderung der leidenschaftlichen Glut, welche die Natur dieses Gottes ausmacht; vielmehr behält dieser die unerhört starke Bewegtheit persönlichen Fühlens und Wollens, und „Theologie" und Dogma bleiben dem Gott dieses Propheten ebenso fern, wie nur dem Stammesgott der alten Zeit. Der Gott, der von Zion her brüllt und von Jerusalem her seine Stimme ertönen läßt (1, 2), der einen düstern Tag der Finsternis hereinbrechen läßt (5, 18); der Herr der himmlischen Heerscharen (5, 27), der sich naht, um mit Feuer zu strafen, das die Tiefe der Erde frißt (7, 4); der sich in merkwürdigen Visionen offenbart, als Baumeister oben auf der Mauer, ein Lot in der Hand, — er ist um nichts weniger konkret, weniger bildhaft und wunderbar, als er es in den Tagen der ägyptischen Plagen oder bei der Bestrafung des Korach war. Wie fern dem A. grundsätzliche Kultusfeindschaft liegt, läßt sich am besten aus dem Spruch 8, 4ff. erkennen. Hier erwähnt er

Ethischer Monotheismus

Neumond und Sabbat als Tage der Weihe und der Arbeitsruhe, ganz gewiß mit einem Gefühl innerer Zustimmung, daß es solche Jhwh geweihten Tage geben müsse. Der deutlich ausgesprochene Tadel kultischer Verstöße wie z. B der verspäteten Darbringung von Opfer und Zehent und der Opferung von Gesäuertem (4, 4f.) zeigt wohl, daß A. voll an den hergebrachten Kultusformen festhielt. Schändlich erscheint ihm die Befleckung der Kultusformen mit Alltagsgedanken und die dabei täglich geübte Ausbeutung des Armen. Wohl muß Israel, wie alle anderen sündigen Völker, ja mehr als die übrigen, um seiner Bosheit willen büßen, zugrunde gehen; doch es bleibt Jhwh's Erstling. Ist aber dieser Gedanke von der Sonderstellung dieses Stammes ein unveräußerliches Stück der religiösen Überzeugung gerade des Propheten, dann führt eine sichere Brücke von hier zu der Hoffnung der Wiederherstellung durch Jhwh, nachdem Israel seine Schuld abgebüßt (2, 9–11).

So erweist sich die Prophetie A.s als das erste klare Muster einer Umbildung überkommener und innerlich anerkannter Religion auf dem Wege gefühlsmäßiger Auslese. A.s Monotheismus kommt so zustande, daß Jhwh, der einzige Gott, den ein Israelit verehren darf, durch die Größe der ihm zugewiesenen Aufgabe in der Welt, zum einzigen, zum klar erlebten Weltgott wird. Die Erhebung der sittlichen Idee, über alle anderen, die der Prophet in der Schau auf das soziale Schicksal seines Volkes erlebt, wird der Ausgangspunkt, von dem aus das Walten Jhwh's in der Menschenwelt erfaßt wird. Und so ergibt sich aus der Empfindung dieser ausschließlichen Bedeutung Gottes der selbstverständliche praktische Glaube an seine Einzigkeit.—Noch erscheint das Schicksal der Einzelnen völlig gebunden an dasjenige von Sippe, Stamm und Volk. Das Gefühl der Individualität und demgemäß des Verhältnisses Gottes zur Einzelseele ist noch nicht erwacht; aber indem ein Einzelner, der Prophet, in seinem Geist sich in die Absichten Gottes vertieft, indem sein sittliches Gefühl sich selber die Wahrheit Gottes entdeckt, wird eben in der Seele des Propheten der religiöse Individualismus begründet. Das Schicksal des Einzelnen wird religiös bedeutsam dadurch, daß es die Einzelnen, die Propheten, sind, von denen die Frage nach Gott und seinem Walten aus innerem Zwang heraus gestellt wird. So wird A. als der erste der „politischen Propheten" zugleich der Wegbereiter einer persönlichen Frömmigkeit.

Valeton, Amos und Hosea 1898; *Staerk*, Ausgewählte Texte des AT. (Amos, Nahum, Habakuk) 1908; *M. Löhr*, Untersuchungen zum Buche Amos, 1901; *E. Baumann*, Der Aufbau der Amosreden, 1903; *D. H. Müller*, Amos, Cap. 1–2 (in der Steinschneider-Festschrift); *H. Schmidt*, Der Prophet Amos; *idem*, Die Herkunft des Propheten Amos (Budde-Festschrift 1920); *Köhler*, Amos 1917; *Sellin*, Das Zwölfprophetenbuch 1922; *F. Praetorius*, Die Gedichte des Amos 1924; *K. Budde*, Zur Geschichte des Buches Amos (Wellhausen-Festschrift, S. 65 ff.); Kommentarwerke von *Nowack*, *Marti* u. a., sowie den hebr. Kommentar von *H. P. Chajes* im תנ"ך von A. Kahana.

M. S. M. Wi.

A. in der Agada. Der Name A. soll eine Volksetymologie für „Stotterer" (עמום בלשונו) sein. Als das Volk A.s Strafreden vernahm, sagte es: Hat Gott seinen Geist just auf diesem Stotterer ruhen lassen? (Koh. r. 1 2; Lev. r. 10, 2). A. soll zum Stamme Ascher gehört haben (Heilprin, SD I, 3110). R. Simlai, ein Amoräer des 3. Jhts., tat folgenden Ausspruch: „613 Gebote wurden von Mose verkündet ... David zog sie zu 11 zusammen (Ps. 15) ... Jesaja zu sechs (Jes. 33, 15) ... Micha zu drei (Micha 6, 8) ... Jesaja ein anderes Mal zu zweien (Jes. 56, 1) ... Amos aber zu einem, denn es heißt (Am. 5, 4): „So spricht Jhwh zu dem Haus Israel: sucht mich und lebt!" (Mak. 23b. 24a). A. selbst hatte es abgelehnt, sich als Propheten oder Prophetenjünger bezeichnen zu lassen (7, 14), aber nach der Agada nur aus Bescheidenheit (Lev. r. 6, 6). Heilprin zitiert (ibid.) eine Angabe des „Schalschelet ha-Kabbala" von Gedalja ibn Jachja, wonach König Usija A. mit einer Eisenstange erschlagen habe, doch findet sich diese Erzählung nicht in unseren Ausgaben des „Schalschelet ha-Kabbala". Nach Epiphanius' „Vita Prophetarum" wird A. nicht von Usija, sondern von Amazja, dem Priester von Bethel, durch einen Schlag auf die Stirn getötet.

M. G.

AMRAFEL (אמרפל, LXX: Ἀμαρφάλ), einer der vier Könige, die nach Gen. 14 mit den Königen von Sodom und Gomorrha Krieg führten und danach von Abraham besiegt wurden. In außerbiblischen Quellen wird sein Name nicht erwähnt. Da A. in der Bibel als König von Sinear bezeichnet wird, wollte man ihn mit dem berühmten Babylonierkönig Chammurabi oder Chammurapi (1947–1905 a.) identifizieren, wie sich jedoch immer deutlicher zeigt, kaum mit Recht, da aus dem zu erwartenden Äquivalent des akkadischen Namens עמרבי oder עמרפי die hebr. Form אמרפל schwerlich entstanden sein kann. Sprachlich möglich wäre dagegen die von Böhl vorgeschlagene Deutung von A. als abgekürztem Namen für Amurru(a)pal[idinna] „(der Gott) Amurru hat einen Sohn [geschenkt]"; doch ist ein König dieses Namens bisher nicht bezeugt.

Joh. Meinhold, 1. Mose 14 (ZAWB XXII, 17f.); *ZAW* 1916, S. 65ff.; ibid., 1924, S. 148ff.; *Jirku*, Altorient. Kommentar zum AT, Leipzig 1923, S. 57ff.; *Theo Bauer*, Die Ostkanaanäer, Leipzig 1926, S. 53f.; *JSOR* X (1926), S. 231ff.

T. J. Gu.

AMRAM, Vater Moses, der älteste Sohn des Kehat und Enkel des Levi (Ex. 6, 18, Num. 26, 58, I. Chr 6, 3, 22, 12). Seine Frau war Jochebed, welche bereits in Ägypten geboren war (Num. 26, 59); seine zwei Söhne sind Aaron und Mose (Ex. 6, 20, I. Chr. 23, 13); auch hatte er eine Tochter, Mirjam (Num. 26, 59, I. Chr. 5, 29). A.s Lebensalter wird mit 137 Jahren angegeben (Ex. 6, 20).

M. S.

A. in der Agada. Die Agada hebt hervor, daß A.s Frau seine Tante war; bereits über 120 Jahre alt war sie, als er sie heiratete, und sie gebar ihm Mirjam und Aaron. Als aber von Pharao der Befehl zur Vertilgung der israelitischen Knaben erging, schied sich Amram von seiner Frau. Da er beim Volke in hohem Ansehen stand, taten es ihm alle Israeliten nach, worauf er von Mirjam mit den Worten getadelt wurde, er sei noch grausamer als der Pharao; da er ihren Tadel gerecht fand, heiratete er seine Tante zum zweiten Mal, als sie schon 130 Jahre alt war. Unter dem Baldachin wurde sie wieder jung und schön, und die Engel im Himmel sangen den Vers Ps. 113, 9 (Sot. 12a). Da kam über Mirjam der heilige Geist, und sie prophezeite, ihre Mutter werde einen Sohn gebären, der Israel aus der Sklaverei erlösen werde. Als Mose geboren war, rief Amram aus: „Die Prophezeiung meiner Tochter hat sich erfüllt"; als aber Mose ausgesetzt wurde, weinte er und sprach: „O meine Tochter! was ist aus deiner Prophezeiung geworden?" Deswegen blieb Mirjam am Ufer stehen, um zu sehen, was aus dem Kinde werden würde (Gen. r. I, 25). Vier Menschen soll es gegeben haben, welche frei von Sünden gestorben wären: Benjamin, den Sohn Jakobs, Amram, Vater des Mose, Jischai, Vater Davids, und Kileab, Sohn Davids und der Abigajil. Die Körper dieser Männer wurden nach ihrem Tode von den Würmern nicht versehrt (B. Bat. 17a). A. erreichte ein hohes Alter; er hatte die Gotteslehre von Jakob ererbt und gab sie weiter an Achija aus Silo (B. Bat. 121b).

Jellinek, B. H. II, 2; *Gaster*, Chronicle of Jerachmeel, S. 106; *Beer*, Leben Moses (nicht beendet) in Jahrb. f. jüd. Gesch. IV; *Kohler*, in JE I, 533–534.

M. G.

AMRAM (רב עמרם), Name zweier babyl. Amoräer, von denen der ältere der 2. Generation angehörte und in der zweiten Hälfte des 3. Jhts. wirkte. Er wird unter den Schülern Rabs erwähnt (Pes. 105a), in dessen Namen er oft halachische und agadische Aussprüche tradiert (Mo. Kat. 19b; Jeb. 34a u. a. St.), so den bekannten Ausspruch: „Es gibt drei Übertretungen, denen man keinen Tag entgeht: sinnliche Gedanken, mangelhafte Andacht und böse Nachrede über den Mitmenschen" (B. Bat. 164b); ferner: Heil dem, der, wenn er noch in voller Kraft steht, Buße tut (Ab. Sar. 19a). Wahrscheinlich ist es dieser A., den Rami b. Chama und R. Nachman einmal als „Saba" (alten Gelehrten) bezeichneten und dessen Meinungsäußerung sie als autoritativ ansahen (Bech. 27b); er ist wohl auch derselbe, den R. Chija b. Abin R. Nachman gegenüber als den führenden unter den „Großen des Zeitalters" bezeichnete, der im Lehrhause des R. Scheschet zugegen gewesen wäre (Ket. 11b); endlich ist er wohl mit jenem A. identisch, der im jer. Talmud erwähnt wird, wo R. Abba b. Memel von ihm eine durch R. Matna übermittelte Halacha Rabs tradiert (j. Mak. I. 31a). — Der zweite A. gehörte der 3.–4. Generation an, lebte also gegen Ende des 3. und in den ersten Dezennien des 4. Jhts. Er war Schüler des R. Scheschet, von dem er einige Halachot überliefert (Jeb. 35a, 55a; Sota 6a; B. Bat. 53b), der ihn einmal mit „mein Sohn Amram" anredete (Ab. 76a) und auf eine Frage A.s zu diesem (B. Mez. 38b) sagte: „Bist du etwa aus Pumbedita, wo man einen Elefanten durch ein Nadelöhr gehen läßt?" (Diese auch Ber. 55b vorkommende sprichwörtliche Redensart findet sich bekanntlich mit der Variante „Kamel" statt „Elefant" schon an zwei Stellen des NT, Matth. 19, 24 und Luk. 18, 25.) Vermutlich ist es dieser A., der das Lehrhaus R. Hunas besuchte (B. Mez. 29b) und Gefährte des Rabba war (ibid.; B. Kam. 105b). Er richtete halachische Fragen an R. Josef (Ab. Sar. 49a) und diskutierte mit Abbaje (Bech. 16a; ebenso Sab. 126b, jedoch gibt es dort eine LA, die Abbaje nicht nennt). — Der Name A. kommt noch an vielen Stellen vor, wo sich aus dem Zusammenhang nicht mit Sicherheit ergibt, welcher von beiden Trägern dieses Namens gemeint ist. Jenen Stellen sind noch folgende Daten über A. zu entnehmen: Er war ein Gefährte des R. Nachman, der ihn nicht mit dem Titel Mar (Herr) anredet (B. Bat. 162a); er richtet eine Frage an R. Chisda (B. Bat. 70a); Rami b. Ezechiel bat A. durch ein Schreiben, ihm Aussprüche mitzuteilen, die A. bei R. Assi gehört hatte (Erub. 102a); R. Idi b. Abin tradiert im Namen A.s einen Ausspruch, den dieser von R. Nachman gehört hatte (Ber. 49b); ebenso Halachot, die A. von R. Isaak gehört hatte (Schebu. 21a; Seb. 6b; vgl. Schebu. 11b, wo in der Traditionskette R. Isaak fehlt); ferner tradiert A. im Namen von R. Isaak (Kid. 18b) und Ulla (Git. 26b); R.

Menaschja b. Tachlifa gibt im Namen A.s eine Halacha von Rabba bar bar Chana wieder (Joma 78a); Rabin bar Adda teilt Raba Baraitot mit, die A. überliefert hatte (Mo. Kat. 24a; Joma 50a; Seb. 93b). Alle diese Angaben können ebensogut auf den älteren wie auf den jüngeren A. bezogen werden.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Hyman*, Toledot, s. v.

M. G. D. J. B.

AMRAM, CHAJIM, Rabbiner und Autor, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. A. war Rabbiner in Safed, wo er auch wohl das Amt des Gemeindeschreibers (Sekretärs) versah. Er stand in Verbindung mit Esra Malki, der ihn in seinem Konstantinopel 1770 erschienenen Responsenwerk „En Mischpat" wiederholt zitiert, und mit Rafael Salomo Laniado, der im Anhang zu seinem „Bet Dino schel Schelomo" ein Responsum von A. zum Abdruck bringt. A. verfaßte: 1. Mi-Taam ha-Melech, 6 Teile, Novellen und Erläuterungen in alphabetischer Reihenfolge enthaltend; erschienen sind nur Teil 4–6, Saloniki—Livorno 1827–1837. — 2. Korban Pessach we-Lechem oni, Kommentar zur Pessach-Haggada, mit Zusätzen von A.s Sohn Nathan (s. d.), Livorno 1836.

Salomo Chasan, ha-Maalot li-Schelomo, S. 32b, 54a und 65b; *Cat. Bodl.*, Col. 822; *Benjacob* 323, Nr. 1064, 536, Nr. 566.

B.

AMRAM CHASSIDA (חסידא רב עמרם), bab. Amoräer der 2.–3. Generation, lebte im 3. und 4. Jht. A. wirkte in Nehardaa und nahm dort als Gelehrter und durch Frömmigkeit ausgezeichneter Mann eine führende Stellung ein (Kid. 81a); er hatte auch richterliche Gewalt inne (Sab. 139a). A. verkehrte im Hause des Exilarchen, wo er wegen seiner Gesetzesstrenge unter den rohen Dienern des Hauses zu leiden hatte. Diese brachten ihn auch einmal in Gefahr; dies erfuhr die Tochter des Hauses, Jalta, die nachmalige Frau des R. Nachman, und sie nahm sich seiner an (Git. 67b). A. wird sechsmal im babyl. Talmud erwähnt, und es lassen sich aus diesen Stellen nur wenige Daten über sein Leben entnehmen. Von seinen halachischen Lehren ist nur bekannt, daß er die Anpflanzung von Hopfen in einem Weingarten als unter das Verbot der Mischsaat (Kilajim) fallend erklärte und Zuwiderhandelnde geißeln ließ, wodurch er sich in schroffen Gegensatz zu der Entscheidung Rabs stellte, der öffentlich verkündet hatte, daß dieses Pflanzungsverfahren außerhalb Palästinas gestattet sei (Sab. 139a). Ferner wird von A. berichtet, daß er an den Kleidern seiner Frau Schaufäden anbrachte, weil er der Ansicht war, daß das von den Schaufäden handelnde biblische Gesetz (Num. 15, 37 ff.) auch für die Nachtzeit gelte und daher als ein keiner zeitlichen Beschränkung unterliegendes Gebot auch für Frauen verbindlich sei (Suk. 11a); bei dieser Gelegenheit wandte er sich mit einer halachischen Frage an R. Chija b. Aschi (ibid.). Ein Rechtsstreit A.s mit seinen Brüdern über die letztwillige Verfügung ihrer Mutter zu seinen Gunsten wurde vor dem Gerichtshof R. Nachmans ausgetragen (B. Bat. 151a). Wir wissen ferner, daß R. Josef den A. überlebte (Ab. Sar. 39a, s. Raschi z. St.). Als für A.s hohe Frömmigkeit besonders charakteristisch wird erzählt, daß er einmal, von einer jähen sinnlichen Begierde ergriffen, schon nahe daran war, die Sünde zu begehen auf dem Wege zur Ausführung der Tat jedoch plötzlich stehen blieb und „Hilfe, Feuer!" rief. Zu den auf den „blinden Alarm" herbeigeeilten Gefährten sagte er dann: Besser, daß ihr durch mich in dieser Welt beschämt wurdet, als daß ihr euch meiner im Jenseits schämen müßtet". In seiner Freude über die Überwindung des sündhaften Triebs apostrophierte er diesen und sprach: „Du bist Feuer, und ich bin nur Fleisch, dennoch bin ich dir überlegen" (Kid. 81a). Vielleicht hat A. wegen dieser Begebenheit den Namenszusatz „Chassida" (der Fromme) erhalten.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Hyman*, Toledot, s. v.

M. G. D. J. B.

AMRAM CHASSIDA BEN MOSE NACHUM (ca. 1790–1830), Talmudgelehrter, geb. um 1790 in Nagy-Vázsony (Ungarn), gest. um 1830 in Safed. A. war ein Sohn des Rabbiners Mose Nachum in Nagy-Vázsony, der seinen Stammbaum auf R. Adam Baal Schem-Tob, R. Löwe b. Bezalel (den „hohen R. Löb") aus Prag, R. Menachem Mendel Krochmal aus Nikolsburg und R. Josua Heschel b. Jakob aus Krakau zurückführte. Schon in seiner Jugend zeichnete sich A. durch ungewöhnliche talmudische Gelehrsamkeit und asketischen Lebenswandel aus und wurde allgemein mit dem Beinamen des gleichnamigen Amoräers „Chassida" (der Fromme), bezeichnet. (Die Angabe in „Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar", A. und sein Vater hätten den Familiennamen Rosenbaum geführt, ist unrichtig.) 1814 bis 1820 wirkte A. als Rabbiner in Alberti-Irsa, 1820–1826 war er Rabbiner in Mád, wanderte hierauf nach Palästina aus und siedelte sich in Safed an, wo er nach einigen Jahren starb. In der Responsensammlung des R. Mose Sofer aus Preßburg findet sich ein an A. gerichtetes längeres Responsum (Chatam Sofer, Jore Dea, Nr. 233), das die halachischen Grundlagen der jüdischen Besiedlung Palästinas diskutiert. U. a.

äußert R. Mose Sofer in diesem Responsum seine religionsgesetzlichen Bedenken gegen den Brauch der Hadlaka (des Anzündens von Freudenfeuern) und der sonstigen Feierlichkeiten, wie sie alljährlich am 18. Ijar (Lag ba-Omer), dem Todestage R. Simeon b. Jochais, in Meron bei Safed geübt werden. A. wird in der Überschrift des Responsums als hervorragender Gaon und ausgezeichneter Frommer, als göttlicher Fürst unter den Fürsten des Heiligen Landes angeredet. Auch in einer unediert gebliebenen Trauerrede R. Mose Sofers, die dem Gedächtnis A.s gewidmet ist, wird dieser sehr gepriesen. Die Grabstätte A.s in Safed befindet sich zwischen den Gräbern R. Isaak Lurias und R. Mose Alschechs. In der großen Rom'schen Ausgabe des Talmud Jeruschalmi (Wilna 1922) sind Glossen A.s zu mehreren Traktaten der 4. Ordnung (Nesikin) des j. Talmud abgedruckt. Halachische und agadische Tora-Erläuterungen A.s finden sich ferner in den Schriften: „ha-Jaschar weha-Tob" von R. Zebi Hirsch Friedmann aus Liszka (Munkács 1884 ff.), „Jalkut ha-Gerschuni" von R. Gerschon Stern aus Maros-Ludas (Paks und Munkács 1894 ff.), der Responsensammlung „Ozar Chajim" seines Schwagers R. Chajim Kittsee (M.-Sziget 1913) und am Schlusse des Kommentars zur Pessach-Haggada „Arba Pessachim" seines Enkels R. Amram Blum aus Berettyó-Ujfalu (Budapest 1927).

Walden, s. v. (ע, Nr. 7); *Schwarz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar, s. v. (ע, Nr. 14).

B. M. Z.

AMRAM, DAVID WERNER, Jurist und Autor, geb. 16. Mai 1866 in Philadelphia. Seit 1889 Rechtsanwalt in Philadelphia, war A. auch als akademischer Lehrer tätig. Er war 1912–1925 Professor an der Schule für Rechtswissenschaft an der Universität von Pennsylvanien. A. schrieb zahlreiche Aufsätze über jüdisches Recht in der Jewish Encyclopedia, lieferte ferner Beiträge für jüdische, juristische, allgemeinwissenschaftliche und populäre Zeitschriften. Er verfaßte u. a. folgende Bücher: „The Jewish Law of Divorce" (1896); „Leading Cases in the Bible" (1905); „A Lawyer's Studies in Jewish Law" (eine Serie von 16 Artikeln aus The Green Bag, Boston). A. befaßte sich auch mit der Geschichte der hebr. Frühdrucke und schrieb „The Makers of Hebrew Books in Italy" (1901), eine Einführung in die Inkunabelnkunde.

Amer. Jew. Year Book 5665; *Who's who in Americ. Jewry* 1926.

W.

AMRAM BEN ISAAK IBN SCHALBIB (SCHALIB) s. Schalbib, Amram b. Isaak.

AMRAM AUS MAINZ, legendäre Persönlichkeit des Mittelalters. Eine jüdische Sage berichtet über ihn folgendes: Er stammte aus Mainz, lebte und lehrte jedoch in Köln. Aus seiner Hochschule gingen die „Weisen Kölns" hervor. Vor seinem Tode bat er seine Schüler, ihn bei seinen Vorfahren in Mainz zu bestatten. Als diese ihn auf die Gefährlichkeit der Überführung aufmerksam machten, befahl er ihnen, seinen Leichnam in einen Sarg zu legen, diesen auf ein unbemanntes Schiff zu bringen und es dem Schiff zu überlassen, wohin es seinen Weg nehmen wollte. Die Schüler befolgten den Befehl, und das Schiff nahm seinen Weg stromaufwärts nach Mainz. Dort wollten die Christen A. als einen Heiligen beisetzen, doch wich das Schiff jedesmal vor ihnen zurück. Eine große Volksmenge versammelte sich am Ufer, darunter auch eine Anzahl Juden. Auf diese nun fuhr das Schiff zu, die Juden konnten es betreten und fanden im Sarge bei dem Toten einen Brief, in dem A.s Name und die Bitte enthalten war, ihn bei seinen Vorfahren zu bestatten. Die Juden trugen nunmehr den Sarg an Land; dort überfielen die Christen sie und trieben sie davon, vermochten jedoch den Sarg nicht von der Stelle zu bewegen. Da ließ der Bischof eine Kirche über ihm errichten. Alle Bitten der Juden, ihnen den Sarg zu überlassen, halfen nichts. Nacht für Nacht aber erschien A. seinen Kölner Schülern im Traum und bat sie, ihn bei seinen Vorfahren zu begraben. Daraufhin zogen diese nach Mainz, hoben dort nachts heimlich einen Gehängten vom Galgen, kleideten ihn in Totengewänder, hoben A. aus dem Sarge und legten den Dieb an seine Stelle. Danach bestatteten sie den Rabbi bei seinen Vorfahren, ohne daß die Christen von all dem etwas merkten, und „noch heute" (nach Steinschneider lebte der Erzähler im letzten Drittel des 16. Jhts.) heißt die Kirche die Amramskirche. — Diese Erzählung findet sich zuerst in der Baseler Ausgabe des jüdisch-deutschen Maasse-Buches von 1602 (Nr. 241), danach in der Ausgabe Frankfurt a. O. 1683 (Nr. 240; abgedruckt bei Eisenmenger), in der Amsterdamer Ausgabe von 1701 (Nr. 242, abgedruckt bei Avé-Lallemant) und in der Ausgabe Frankfurt a. M. 1703 (Nr. 256; daraus bei Schudt) sowie bei Gedalja ibn Jachja, Schalschelet (ed. Amsterdam p. 27b, „aus einem alten Buche", und daraus bei Heilprin, SD, 4606). Die hebr. Rezension hat die Variante, daß A. nicht seinen Schülern, sondern Mainzer Jünglingen im Traum erschienen sei. — In Mainz selbst blieb die Sage unter Juden und Christen noch lange lebendig. Unter der Amramskirche verstand man die St. Emmerams-Kirche;

in einer Krypta daselbst sollte der Sarg des Rabbi sich befinden. Mose Sofer (gest. 1839) besuchte in seiner Jugend A.s Grab; er identifiziert diesen mit dem Gaon Amram b. Scheschna, dem Verf. der bekannten Gebetordnung, was auch Gedalja ibn Jachja, jedoch als bloße Vermutung, geäußert hatte. Der Mainzer Rabbiner Herz Scheuer (gest. 1822) pflegte auf ein altes Gemäuer in der Nähe des Holztores hinzuweisen, auf dem ein Schiffchen, auf dem Rhein treibend, und eine Menge Volk, darunter der Bischof, staunend am Ufer, abgebildet war; er brachte dies mit der Sage in Zusammenhang. Der Name A.s ist jedoch im Verzeichnis der alten jüd. Grabsteine auf dem Mainzer „Judensand" (ed. Levi, 1926) nicht enthalten. Auf eine andere Spur führt uns die Vorbemerkung der Baseler Ausgabe des Maasse-Buches: „Maasse ist geschehen, ein Teil sagen, es sei zu Mainz geschehen, und ein Teil sagen, es sei zu Regensburg geschehen". Aus Regensburg nun stammt eine ganz ähnliche christliche Legende von St. Emmeram, der gegen Ende des 7. Jhts. in Oberbayern den Märtyrertod fand. Seine Leiche soll in ein unbemanntes Schiff gelegt worden sein, das die Isar abwärts bis zur Donau und dann stromaufwärts nach Regensburg seinen Weg nahm, wo sie beigesetzt wurde (zuerst bei Arbeo oder Aribo von Freising, Leben St. Emmerams). Der Name A. ist somit nichts anderes als die Hebraisierung von Emmeram. Um die Mitte des 16. Jhts. erzählten die Regensburger Juden, Emmeram habe in Wirklichkeit A. geheißen und habe die Fahrt stromaufwärts durch die wunderbare Kraft einer mitgeführten Torarolle vollbracht. In Regensburg hätten die Christen die Leiche mit Beschlag belegt, das Buch aber den Juden überlassen (Laurentius Hochwart). Wie die Sage von Regensburg nach Mainz und Köln übertragen wurde, ist nicht bekannt.

Avé-Lallemant, Das deutsche Gaunerthum III (1862), 452–55; *Steinschneider*, Serapeum XXVII, 10–12; *Eisenmenger*, Entdecktes Judenthum I (1700), 513–15; *Schudt*, Jüd. Merckwürdigkeiten I (1714), 441–44; *P. Zaunert*, Rheinland-Sagen II (1924), 124 bis 25; *Mose Sofer*, Chatam Sofer, Orach Chajim, Nr. 16; *Tendlau*, Das Buch der Sagen und Legenden jüd. Vorzeit (1842), 9–15, 241 f.; *M. J. bin Gorion*, Born Judas V 133 f.; *MGWJ* 1909, 606, Anm. 60; *Aribo* in Mon. Germ. Hist., SS. Rer. Merov. IV, 506–7; *Friedr. Panzer*, Beitrag zur deutschen Mythologie I (1848), 220–23; *Laurentius Hochwart* bei *Oefeli*, Rerum Boicarum Scriptores I (1763), 162–63; *Gervasius von Tilbury*, Otia Imperialia, ed. Felix Liebrecht (1856), 149–150; *Wilh. Mannhardt*, Germanische Mythen (1858), 360; *H. Usener*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen III (1899), 134–37.

E. H. L.

AMRAM BEN MESCHWI (מר רב עמרם בריה דר' מישוי), nach einer anderen LA Sohn des R. Manasse, Rosch-Kalla (Oberhaupt der Lehrversammlung) in Pumbedita um die Mitte des 10. Jhts. A. war ein Bruder der Gattin des Gaons Chananja (Chanina), des Vaters von Scherira. Nach dem Tode Chananjas (943) galt A. wegen seiner Gelehrsamkeit und des Ranges, den er an der Akademie einnahm, als einzig berechtigter Anwärter für das Gaonat, mußte jedoch dem einflußreichen Aaron b. Josef ha-Kohen Sardschada (Sargado), auch Chalaf oder Kaleb Ibn Sardschada genannt (bekannt durch seinen Kampf gegen Saadja Gaon), weichen. A. wagte nicht, seinen Anspruch gegenüber dem rücksichtslosen und mächtigen Aaron b. Josef geltend zu machen und unterwarf sich diesem. (Halevy bezweifelt mit Unrecht die in der hebräischen Übersetzung der Chronik des Nathan ha-Babli und im Sefer ha-Kabbala des Abraham Ibn Daud ausdrücklich bezeugte Identität des Gaons Aaron b. Josef mit Chalaf Ibn Sardschada. Auch die Darstellung Halevys von dem Verhältnisse Chalafs zu Saadja ist durch neuere handschriftliche Funde bündig widerlegt; vgl. die von Geiger, Jüd. Zeitschr. X, 173–178, Harkavy, Sichron la-Rischonim V, 222 f., veröffentlichten Bruchstücke einer Schmähschrift Chalafs gegen Saadja.) S. auch Aaron b. Josef ha-Kohen Sargado, Bd. I, 56 f.

Scherirabrief, gegen Ende; *Abraham Ibn Daud*, Sefer ha-Kabbala, Med. Jew. Chr. I, 66; *Nathan ha-Babli*, Chronik, ibid. II, 83; *Zunz*, Schr. III, 134 f.; *Graetz* V³, 278, 398; *Graetz-Rabbinowitsch* III, 308, 427; *Weiß*, Dor IV, 162; *Halevy*, Dorot III, 275 ff.; *Steinschneider*, Arab. Lit. 71; *Malter*, Saadia Gaon 126.

E. M. Z.

AMRAM, NATHAN BEN CHAJIM, Rabbiner und Autor, lebte ca. 1800–1870. A. stammte aus Safed, wo sein Vater Chajim (s. d.) als Rabbiner wirkte, und ließ sich dann (ca. 1820) in Alexandrien nieder. Um 1830 entsandte ihn die jüdische Gemeinde in Hebron nach Europa, um Unterstützungsgelder für die Armen dieser Gemeinde zu sammeln. 1840 hielt sich A. in Livorno auf, wo er im Hause des Rabbiners Menachem Asarja Castelnuovo verkehrte, der ihn in seinem Responsenwerke „Emek ha-Melech" (Nr. 53–55, 66–67) rühmend erwähnt. Nach Alexandrien zurückgekehrt, wurde A. dort zum Rabbiner gewählt, und dieses Amt versah er bis zu seinem Tode. Außer einem reichen rabbinischen Wissen besaß A. auch medizinische Kenntnisse, die er gelegentlich praktisch verwertete.

Von A. sind erschienen: 1. Kinjan Guf we-Kinjan Perot, die im Choschen Mischpat und in den (z. T. handschriftlichen) Werken späterer Autoren, besonders in Abraham Abigdors „Sechor le-Abraham" enthaltenen Rechtsbestim-

mungen, kurz gefaßt und alphabetisch geordnet, zwei Teile, Livorno 1830 (und 1849?). 2. Sifra de-Chajje, Gebete, erschien in Livorno (vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Werke, Livorno 1839, dessen Verfasser von Benjacob S. 425 Nr. 507 nicht angegeben wird; 3. Kinjan Perot, religiöse Vorschriften nebst Gebeten, Livorno (1840?) 4. עוז וחדוה אגרת הקנאה והשנאה, kabbalistische Deutung des Streites zwischen Kain und Abel, in Verbindung mit der Lehre von der Seelenwanderung, Amsterdam 1842. Beigedruckt, aber auch besonders erschienen sind: 5. אגרת בת שבע, Forschungen über sieben verschiedene Gegenstände, und 6. אגרת מלכת שבא, über einige Segenssprüche; 7. Iggeret ha-Emuna weha-Tiferet, Rechenschaftsbericht über die durch A. gesammelten Spenden, wobei er Angriffe zurückweist, die Zebi Hirsch Lehren gegen ihn vorgebracht hat, Hamburg (1843?); die Verteidigung Lehrens in dieser Angelegenheit hat Chajim Abraham Gojin übernommen („Emet me-Erez", Amsterdam 1843/44). 8. „Mischbezot Sahab", Responsen, nebst „Mischpat ha-Bechora" und „Mischpat ha-Bat", über die Erbrechte der Erstgeborenen und der Töchter, Livorno 1851; 9. Noam ha-Middot, gesammelte Sprüche über Moral, Livorno (und Smyrna?) 1855 u. ö.; 10. Kinjan ha-Guf, über die Schreibung der Namen in Scheidebriefen und Erörterungen zu Eben ha-Eser, Livorno 1868 (enthält auch „Simchat Kohen", über die in Smyrna übliche Durchführung von Scheidungen, nach Isaak Kohen, Bate Kehuna IIa, Nr. 40, und „Simchat Mosche", die den Scheidebrief betreffenden Normen nach Mose Amarillo's „Debar Mosche" I.); 11. Illuj ha-Neschamot, Auswahl von geeignetem Lernstoff für die sieben Trauertage, Livorno 1870. — Außerdem edierte A.: 12. Barajta di-Schemuel ha-katan, die er in einem alten Ms. entdeckt hatte, Saloniki 1861 (als Anhang einige kleine Midraschim); 13. Milchamot ha-Schem, das zwölfte Kapitel von Jakob b. Reubens gleichnamigem Werke, Amsterdam 1843; 14. Zusätze zu seines Vaters „Korban Pessach", Livorno 1836. — A. schrieb ferner: 15. „ha-Achlama", ein Buch über Träume nach Pseudo-Hai und Salomo Alami, von dem eine von Simon Chacham besorgte persische Übersetzung u. d. T. תעבירת (hebr. Tit. פתרון חלומות ופרכום האברים), Jerusalem 1901, erschienen ist.

Werke

Sal. Chasan, ha-Maalot li-Schelomo, S. 114 b; *Cat. Bodl.*, Col. 2031–32; *Zedner*, S. 47 und 676; *Roest* 65, 521, 1030 und „Jodea Sefer", Nr. 1800; *Zunz*, Ges. Schr. III, 249; *Benjacob* 333, Nr. 1313; 375, Nr. 2344; 394, Nr. 65; 425, Nr. 507; 433, Nr. 181; 531, Nr. 419; *Luach Erez Jisrael* VII, 87.

B.

AMRAM IBN SALOMO IBN GAZAL HA-KOHEN HA-LEVI, samaritanischer liturgischer Dichter. Die Dichtungen A.s finden sich in dem Buche „Bittgesänge und Gebete der Samaritaner", von dem nur noch Bruchstücke in der Bibl. Bodleiana in Oxford erhalten sind. Es sind Liturgien für die zehn Bußtage und für die sieben Tage des Laubhüttenfestes.

Neubauer, Cat. Oxford, Nr. 2537[2]a.

M.

AMRAM BEN SCHESCHNA (מר רב עמרם בר ששנא), Oberhaupt der Akademie (Gaon) in Sura (Mata Machseja) in der zweiten Hälfte des 9. Jhts.

Amtszeit

Der Zeitraum, in dem A. als Gaon fungierte, läßt sich auf Grund der lückenhaften, einander widersprechenden, zum Teil auch in sich widerspruchsvollen Daten der alten Geschichtsquellen nicht mit Sicherheit bestimmen. Scherira gibt in seinem Sendschreiben für die einzelnen suranischen Geonim jener Zeit nur die Funktionsdauer an und läßt A. 18 Jahre an der Spitze der Akademie stehen. Hiernach berechnet Halevy, nach Scherira hätte A. 874–892 amtiert. Dies würde auch mit den Berichten in der Chronik Abraham Ibn Dauds annähernd übereinstimmen. Andererseits läßt sich diese Ansetzung mit einer anderen chronologischen Notiz Scheriras nicht in Einklang bringen, aus der sich ein etwa 15–25 Jahre früherer Amtsantritt A.s ergeben würde. Demgemäß gelangt Halevy zu der Schlußfolgerung, A. hätte 857–875 amtiert, und stützt sich hierbei auch auf eine von Rapoport mitgeteilte Stelle aus einer Handschrift des „Sefer ha-Ittur" von R. Isaak b. Abba Mari, worin berichtet wird, A. habe 857 als Oberhaupt der Akademie einen religionsgesetzlichen Bescheid erteilt. Rapoport selbst hält aber die betreffende Jahreszahl für einen Schreibfehler und nimmt an, daß das Jahr 877 gemeint sei. Nach der Chronik des Saadja Ibn Danan (15. Jht.) amtierte A. nur acht Jahre und starb 898. Graetz verlegt die Amtszeit A.s in die Jahre 869–881. Die Richtigkeit der Jahreszahl im „Ittur" wird durch eine von Ginzberg veröffentlichte Genisa-Handschrift bestätigt. Diese bezeichnet ausdrücklich den Monat Adar 1169 Sel. Aera (857) als das Datum einer Anfrage, die der Akademie A.s unterbreitet wurde. Vermutlich wurde die betreffende Anfrage bald nach dem Amtsantritt A.s an die Hochschule gerichtet. — Scherira berichtet in seinem Sendschreiben, daß A. bereits zu Lebzeiten seines Vorgängers und Lehrers Natronai b. Hilai die Ehrenbezeichnung Gaon erhielt. Der Sinn der fraglichen Stelle ist jedoch nicht ganz klar.

Von A. sind mehr als 120 Responsen bekannt, die größtenteils in der Sammlung „Schaare Zedek“ (Saloniki 1792) vorliegen. Eine aus der Genisa stammende Sammlung von 51 Responsen A.s hat Ginzberg im 2. Bande der „Geonica“ herausgegeben. Die ersten 20 handeln von den Vorschriften über Schaufäden. Viele von diesen Responsen sind auch im „Ittur“ (Lemberg 1860) angeführt. Ferner findet sich ein Teil davon neben anderen Gutachten A.s (in der Überschrift oft anderen Geonim zugeschrieben) in den gaonäischen Responsen-Sammlungen „Schaare Teschuba“ (Leipzig 1858), „Teschubot ha-Geonim“ (Lyck 1864), „Halachot Pessukot“ (Krakau 1893) sowie in verschiedenen Ritualwerken des Mittelalters („Eschkol“, „Orchot Chajim“), den Halachot von Isaak Gajjat usw. Die Gutachten A.s erstrecken sich auf die verschiedensten religionsgesetzlichen Gebiete (Gebet, Segenssprüche, Phylakterien, Schaufäden, Tora-Vorlesung, Sabbat und Festtagsvorschriften, Torarollen, Speisegesetze, Eherecht, Zivilrecht usw.) und sind vielfach von kulturgeschichtlichem Interesse. In einem seiner Responsen erklärt A. es für religionsgesetzlich verboten, von einem nichtjüdischen Schuldner Darlehnszinsen zu erheben; nur einen zinsähnlichen Aufschlag, wie er im Talmud unter der Bezeichnung „Abak Ribbit“ (Spur von Zinsen) vorkommt und der unter den Nichtjuden selbst als zulässig gilt, mag auch der Jude von seinem nichtjüdischen Schuldner fordern. Ein Schriftgelehrter jedoch solle auch dies unterlassen (Schaare Zedek IV, 2, 20, ed. Saloniki 40 a.). Sonst neigt A. in seinen Entscheidungen oft zu Erleichterungen (vgl. z. B. ibid. III, 6, 18, 25 b). Einen Apostaten, der reumütig zum Judentum zurückkehrt, will A. als vollwertigen Juden behandelt wissen (ibid. III, 6, 11, 25 b). Einmal spricht er sich gegen das Fasten wegen eines bösen Traums aus. Bedeutsam sind auch A.s Ausführungen zur Methodologie des Talmud. So erklärt er die in der Tossefta und in den halachischen Midraschim enthaltenen Lehrsätze nur insofern für autoritativ, als sie mit den Aussprüchen der Amoräer und den Ergebnissen der talmudischen Diskussion übereinstimmen. (Responsen in Ginzbergs Geonica II, 338; der größte Teil dieses Responsums ist anonym im Seder Tanna im we-Amoraim Nr. 26. enthalten.) Er bemerkt einmal auf eine Anfrage, daß sehr viele tannaitische Halachot verlorengegangen seien und andere nur beiläufig und bruchstückweise im Talmud erwähnt würden („Teschubot ha-Geonim“ ed. Lyck, Nr. 98). Zuweilen gründet A. seine Entscheidungen auf talmudische Lesarten, die von denen unserer Ausgaben erheblich abweichen (vgl. z. B. das Resp. bei Ginzberg II, 383; s. ibid. 309).

Responsen

Die historisch bedeutungsvollste Leistung A.s ist seine Gebetordnung für das ganze Jahr (Seder Tefillot u-Berachot schel schana kullah), die er einem gewissen R. Isaak b. Simeon in Spanien, wahrscheinlich in Barcelona, auf dessen Bitte zusandte. Er legte seinem Werk die „Mea Berachot“ des Gaon Natronai b. Hilai zugrunde und entwickelte im Anschluß hieran die Bestimmungen über die häuslichen und öffentlichen Gebete des ganzen Jahres. Der „Seder Rab Amram“, auch סדור העמרמי und מחזור דר' עמרם genannt, bildete viele Jahrhunderte hindurch das halachische Standardwerk für alle Fragen des Gottesdienstes und die Grundlage aller späteren liturgischen Kompendien. Auf ihm fußt z. B. der Siddur Raschis und das Machsor Vitry. Fast alle maßgebenden Gesetzeslehrer des Mittelalters führen die Gebetordnung A.s häufig an, u. a. Scherira Gaon, Isaak Ibn Gajjat, Jehuda b. Barsilai al-Barceloni, Raschi, Abraham b. Isaak Ab Bet-Din, Isaak aus Wien (Or Sarua), Isaak b. Abba-Mari, Abraham b. Nathan ha-Jarchi, Zidkija b. Abraham ha-Rofe, Aaron ha-Kohen aus Narbonne und Jakob b. Ascher. R. Jakob b. Meir (Rabbenu Tam) bemerkt in einem Responsum an R. Meschullam (Sefer ha-Jaschar Nr. 619): wer im Seder R. Amram und in den Halachot Gedolot nicht bewandert sei, dürfe es nicht wagen, die alten Überlieferungen und Gepflogenheiten anzutasten, denn diese Schriften seien nächst dem Talmud für uns maßgebend und auf ihnen beruhten viele unserer allgemein rezipierten Bräuche.

Die Gebetordnung A.s

Der „Seder R. Amram“ liegt uns in verschiedenen, zum Teil stark voneinander abweichenden handschriftlichen Rezensionen und in zwei Druckausgaben vor, von denen die eine auf Grund einer palästinensischen, gegenwärtig im Brit. Museum befindlichen Hs. besorgt wurde (Warschau 1865), während der anderen (ed. Frumkin, Jerusalem 1912) ein Ms. der Bodleiana zugrunde liegt. Verbesserungen und Ergänzungen zum Text der Warschauer Ausgabe (nach Ms. Sulzberger-New York) bietet Marx in seinen „Untersuchungen zum Seder des Gaon Rab Amram“. Das Werk A.s in seiner gegenwärtigen Gestalt besteht aus einem die Gebettexte enthaltenden Teil und eingehenden halachischen Erörterungen, die sich auf die einzelnen Gebete beziehen und ihnen unmittelbar folgen. Beide Bestandteile des Buches

Die gegenwärtige Form von A.s Gebetordnung

sind durch Ginzberg einer sehr eingehenden Prüfung unterzogen worden, die ihn zu dem Ergebnis führte, „daß unser gegenwärtiger Seder R. Amram, soweit es sich um die Gebete selbst handelt, nur ein sehr geringes Maß seiner ursprünglichen Form bewahrt hat". Die Kopisten in den verschiedenen Ländern änderten den Wortlaut weitgehend und verzeichneten die Gebettexte so, wie sie in ihrer Heimat gebräuchlich waren. Demgegenüber ist der halachische Teil nach Ginzberg in verhältnismäßig unversehrter Gestalt auf uns gekommen, aber auch er enthält zahlreiche Zusätze und Änderungen; abgesehen von den Stellen, die ausdrücklich spätere Autoritäten nennen oder auf außerbabylonische Verhältnisse Bezug nehmen, gibt es darin auch sonst vieles, was gut bezeugten Aussprüchen A.s widerspricht, also nicht von ihm stammen kann. Wenn aber Ginzberg immerhin von der Voraussetzung ausgeht, daß auch der ursprüngliche Seder A.s den Wortlaut der Gebete angegeben hat, so bezweifelt Elbogen überhaupt, daß A.s Schrift von Haus aus die Texte enthielt. Er neigt vielmehr zu der Annahme, daß das Buch ursprünglich nur aus halachischen Anweisungen und Mitteilungen von Bräuchen bestanden habe, während der Wortlaut der Gebete später von den Abschreibern hinzugefügt worden sei. Durch die Forschungsergebnisse Ginzbergs und Elbogens ist auch die Kontroverse zwischen Rapoport und Weiß gegenstandslos geworden. Ersterer stellte die These auf, die deutschen Juden allein hätten das Gebetbuch A.s akzeptiert, während man in den spanischen Gemeinden, für die ja die Gebetordnung eigentlich bestimmt war, die dort früher eingebürgerte, von den Texten A.s abweichende Fassung der Gebete beibehalten habe. Demgegenüber berief sich Weiß auf die starke Abhängigkeit des sefardischen Ritus vom Seder R. Amram, was für die aschkenasische Ritusgruppe nicht in gleichem Maße zutreffe. Allein unsere Version des Seder enthält eben die von den sefardischen Abschreibern eingefügten heimischen Gebettexte, während die deutschen und französischen Juden andere, auf dem eigenen Ritus beruhende „Machsorim de-Rab Amram" anfertigten. Die halachischen Bestimmungen A.s galten allen Kopisten als das allein Wesentliche. — Israel b. Todros (1305) erwähnt, daß A. Asharot für das Wochenfest verfaßt habe (vgl. auch Seder R. A., ed. Frumkin 260), doch sind bisher liturgische Dichtungen dieser oder anderer Art von A. nicht aufgefunden worden.

Rapoport, Bikkure ha-Ittim X (1829), 36f.; *idem*, Einleitung zum Parchon XI, Note; *Reifmann*, Zijon II, 165; *Luzzatto*, Lbl. Or. VIII, 290ff., 326ff.; *Zunz*, Rit. 18f.; *Cat. Bodl.*, col. 2619; *Graetz*, V³, 232 und Note 19, Anm.; *Müller*, Mafteach 121ff.; *idem*, Halachot Pessukot 4; *Halevy*, Dorot III, 243ff.; *Weiß*, Dor IV, 119ff.; *Neubauer*, JQR VI, 703; *Marx*, Untersuchungen zum Seder des Gaon Rab Amram (1908); *Ginzberg*, Geonica I, 119ff.; II, 301ff.; *Elbogen*, Gottesd. 2, 7f., 10, 359f., 511f., 564f.; *Frumkin*, Einleitung zu seiner Ausg. des Seder R. A.

E. M. Z.

AMSCHEJEWICZ, ASCHER, Rabbiner und hebr. Schriftsteller aus Polen, lebte in Ramsgate (England), wo er Lehrer im Judith Montefiore College war. Er verfaßte: 1. Schem Olam (Warschau 1864), eine Beschreibung der Judenverfolgungen in Marokko und Montefiores Reise dorthin im J. 1861; 2. Mosche wiruschalajim, Übersetzung einer englischen Beschreibung von Montefiores Reise nach Palästina und Biographie desselben (1876); 3. Oscher ha-Middot, ethische Gedichte 1879; 4. Schoschannim le-Dawid 1880, Trauerrede auf David Sassoon.

Zeitlin, Bibliotheca 5; *Lippe*, NS 10; *ha-Sifrut ha-Jafa be-Ibrit*, Jerusalem 1927, S. 31.

M. E. M. E. J.

AMSCHELBERG (tschechisch Kosova Hora), Städtchen in Böhmen (Bezirkshauptmannschaft Selčan), gegründet im 13. Jht. Die jüd. Niederlassung daselbst dürfte aus dem 15. Jht. stammen; sie war im 18. und 19. Jht. bedeutend. Die alte Synagoge brannte 1740 ab und wurde durch die noch jetzt stehende ersetzt. Auf dem Friedhofe sind 250 Jahre alte Grabsteine erhalten; in der Synagoge befinden sich Vorhänge, Toramäntelchen und kostbare Stickereien aus dem 17. und 18. Jht., ebenso alte Bronzeleuchter. Im J. 1870 hatte A. 400 jüd. Seelen, eine Volksschule mit zwei Lehrern und 100 Schulkindern. Im J. 1876 zählte A. unter 862 Seelen 268 Juden. In den letzten Jahrzehnten ist die Gemeinde durch die Landflucht sehr zusammengeschrumpft. In der rabbinischen Literatur ist Amschelberg bekannt durch R. Samuel Kohn, den Schüler R. Ezechiel Landaus, späteren Kreisrabbiner des Pilsener Kreises mit dem Sitze in Tachau, und durch David Löwy, Schüler des Mose Sofer, Verfasser des „Leschon Chachamim".

Roest-Rosenthal, Jodea Sefer, Nr. 886; *Markus Löwy*, Amschelberger Jugenderinnerungen, Prag 1909; *Schimmer*, Statistik des Judentums, Wien 1873.

W. S. L.

AMSTERDAM (bis ins 17. Jht. auch Amstelredam [אמשטלרדם], so auch jetzt noch in hebr. Dokumenten und früher auf Büchertiteln genannt), die Hauptstadt der Niederlande. Der Zeitpunkt der ersten Niederlassung von Juden in A. ist nicht festzustellen. Alte Archivalien („Gasthuisarchief" des 14. Jhts.) sprechen schon von einer „Jodenstraat" in A.; vielleicht wohn-

ten dort jüd. Geldwechsler aus Italien, die später vollständig in der nichtjüd. Umgebung aufgegangen sind. Während des 16. Jhts. waren vereinzelt Marannen in A., ohne daß sie als Juden betrachtet wurden oder sich als solche zu erkennen gaben.

Die Geschichte der Juden in A. läßt sich in drei Abschnitte teilen: I. Die Sefardim bis 1795; II. Die Aschkenasim bis 1795; III. Die Zeit von 1795 bis zur Gegenwart (1928).

I. Die Sefardim bis 1795. Der Vertrag von Utrecht 1579 verhieß in Art. 13 allen in Holland Wohnenden vollkommene Glaubensfreiheit. Dies war wohl mit der Grund, daß viele Marannen aus Portugal und auch aus den spanischen Niederlanden nach der aufstrebenden Handelsstadt A. zogen. Die ersten Marannen aus Portugal ließen sich 1597 in A. nieder; es waren vier Kaufleute und eine Frau, die 22jährige Maria Nuñez aus Lissabon, deren Eltern im Kerker der Inquisition gefangen waren. Eine andere Gruppe von Marannen scheint 1602 aus Emden nach A. gekommen zu sein. In ihrer Begleitung war wohl R. Uri ha-Levi aus Emden, der die Marannen in A. zum Judentum zurückgeführt hat. Erst einige Jahre später scheinen diese Sefardim sich zu einer jüd. Gemeinde vereinigt zu haben; ihr erster Chacham wurde 1608 Josef Pardo, aus Saloniki, der aus Venedig nach A. gekommen war (gest. 1619). Aus dem J. 1613 wird als Parnas Jakob Tirado genannt; dieser galt als Stifter der Gemeinde, die nach ihm den Namen Bet Jakob trug. In den nächsten Jahren entstanden in A. noch zwei weitere Gemeinden, „Newe Schalom“ und „Bet Jisrael“. Nach langen Verhandlungen vereinigten sich 1639 die drei Gemeinden und hatten eine gemeinsame Synagoge, die auf der Houtgracht (jetzt Waterlooplein) gelegen war. Der Friedhof, der noch jetzt geöffnete Begräbnisplatz in Ouderkerk a. d. Amstel, bestand schon seit 1614.

Gründung der Gemeinde

Zur Zeit des zwölfjährigen Waffenstillstandes im Kriege gegen Spanien, als den Remonstranten die öffentliche Religionsübung in den nördlichen Niederlanden verboten wurde, versuchte man verschiedentlich auch gegen die Juden vorzugehen. Die Staaten von Holland setzten 1615 eine Kommission zur Untersuchung dieser Angelegenheit ein. Hugo de Groot (Grotius) verfaßte einen Entwurf für ein Judenreglement (eine Abschrift befindet sich in der Bibliothek des Portug.-Isr. Seminars in A.), in dem die folgenden drei Fragen besprochen werden: 1. soll man die Juden in Holland dulden; 2. soll man ihnen Religionsfreiheit gewähren; 3. wie verhütet man es, daß aus ihrer Anwesenheit politische oder religiöse Schwierigkeiten für das Land entstehen? De Groot, der die ersten zwei Punkte bejahend beantwortete, stellte bei der Behandlung des dritten ein Reglement in 39 Artikeln auf, das den anderen Judenordnungen im Heiligen Römischen Reich (zu dem Holland theoretisch noch immer gehörte) folgte, im ganzen aber doch in einem freiheitlicheren Sinne gehalten war. Als die Sache in der Staatenversammlung wieder zur Verhandlung kam, wurde jedoch beschlossen, kein Judenreglement zu erlassen, sondern jeder Stadt die Freiheit zu selbständigem Vorgehen in dieser Frage zu geben; die Einführung eines Judenabzeichens wurde generell abgelehnt.

Kampf um ein Judenreglement

In A. ließ die städtische Regierung die Sefardim sich frei entwickeln; sie galten zwar als eigene „Hebreewsche Natie“, womit sie von einzelnen Staatsbürgerrechten (Wahlrecht, Teilnahme an der städt. Miliz) ausgeschlossen waren, waren aber sonst, wie zu jener Zeit in keinem andern Lande, den übrigen Bürgern gleichgestellt und nahmen am Leben ihrer Umgebung teil. — Um die Mitte des 17. Jths. waren bereits 400 jüd. Familien in A., die 300 Häuser besaßen. Sie konnten auch das Poorterrecht (Bürgerrecht) erlangen, nur war es nicht erblich und mußte von der nächsten Generation wieder erworben werden. Winkelnering (Gewerbefreiheit) für die Gewerbe, die in Zünften vereinigt waren, wurde ihnen verweigert (1632); die Sefardim trieben aber nur Handel oder übten solche Berufe aus, die mit Einfuhr aus den Kolonien zusammenhingen und für die es keine Zünfte gab. Das Studium der Medizin und ihre freie Ausübung war den Juden gestattet, die Ausübung des juristischen Berufes dagegen nicht, weil dies unter die Staatsbürgerrechte fiel.

Bürgerliche Rechte

Außer im Handel findet man schon im 17. Jht. Sefardim auch in der Großindustrie. Abraham und Isaak Pereira (1656–64), Salomo Mose und Isaak del Pina (1657–69) und Isaak Mocatta (1659) besaßen Zuckerraffinerien in A.; auch läßt sich schon von 1615 an die Bearbeitung von Diamanten durch portugiesische Juden nachweisen. Die Familien Curiel und Duarte (de Paz) sind schon aus dem 17. Jht. als Juweliere von internationalem Ruf bekannt. An der Börse von A. spielten die Juden seit deren Begründung eine wichtige Rolle. Um ein Beispiel für die Geltung der Juden im Handel zu bringen, sei erwähnt, daß 1646–47 Benito Osorio auf einer Ein- und Ausfuhrliste mit 70000 Gulden Import und 32000 Gulden Export, Rufi Gomes Barbosa mit mehr als 20000 Gulden und Jehuda Toro mit 17000 Gulden erscheinen. Auch an dem Aufbau

Industrie und Handel

der holländischen Kolonien in Amerika, besonders in Brasilien und Westindien, hatten die portugiesischen Juden A.s großen Anteil. So verließen 1642 einige hundert Juden A., um unter der Führung von Isaak Aboab da Fonseca und Mose Rafael de Aguilar nach Brasilien zu übersiedeln. Ein großer Teil der Aktien der ost- und westindischen Kompanien befand sich in den Händen von Juden; wohl mit Rücksicht darauf wurde der Gouverneur von Nieuw Amsterdam (New York) 1654 angewiesen, die dort eingetroffenen Juden zu dulden. In A. hielt sich damals auch eine große Zahl von Juden auf, die als Diplomaten und Vertreter (factoors) ausländischer Regierungen in Holland zu wirken hatten: so Samuel Palache, die Familie Belmonte (Schoonenberg), Nuñes da Costa (Curiel) u. a. 1672, unter der Statthalterschaft Wilhelms III., stand das Darlehensgeschäft zwischen A. und Venedig, an dem Juden stark beteiligt waren, in höchster Blüte. Es ist bekannt, daß noch im J. 1738 portugiesische Kaufleute, darunter zahlreiche Juden, in A. mehr als 100000 Gulden an Venedig ausgeliehen hatten.

Auch das kulturelle Leben der Juden in A. entwickelte sich rasch. Die erste hebr. Druckerei wurde von Manasse Ben Israel 1626 errichtet, und am 1. Jan. 1627 verließ das erste in A. gedruckte hebr. Buch die Presse. Von den zahlreichen portugiesischen Druckern in A. seien genannt: Emanuel Benveniste (1641–59), David de Crasto Tartaz (1647, 1660–95), Josef Athias (1658–93), Uri ha-Levi (1658–88), Netanel Foà (1702–15). Der Buchdruck arbeitete nicht nur für A. und Holland; bereits in der allerersten Zeit wurde für Italien und auch für die Marannenländer viel gedruckt. Josef, der Sohn Manasse Ben Israels, starb in Lublin auf einer Reise nach Polen, wohin er gefahren war, um die typographischen Erzeugnisse seines Vaters auch dort zu verbreiten. In späterer Zeit druckt A. die Ritualien für Tunis, Carpentras, den Comtat, Vorderasien, Curaçao und Surinam. Noch im 18. Jht. wurde in Schlesien ein Gesuch um Errichtung einer hebr. Buchdruckerei von den dortigen Behörden mit der Begründung abgelehnt, daß ja A. den Bedarf decke.

Buchdruck

Für den Unterricht sorgte der 1616 gegründete Verein „Talmud Tora", der eine siebenklassige Schule errichtet hat; Sabbatai Scheftel Hurwitz und Sabbatai Bass haben neben anderen diese Lehranstalt rühmend hervorgehoben. 1637 wurde der Verein „Ez Chajim" ins Leben gerufen. Später gründeten die zwei Vereine zusammen eine Art Hochschule, die in den J. 1728–1808 ihren Hörern als monatliche Aufgabe die Abfassung von Responsen stellte; diese wurden dann auch gedruckt (שו"ת פרי עץ חיים). Außer den Schulen bestand noch eine Reihe von „Academias" oder Jeschibot, deren Zweck Tora- und Talmudstudium war, und in denen auch das Studium der hebr. Sprache und der Dichtkunst getrieben wurde. — Die Sefardim schrieben außerdem vieles in spanischer und portugiesischer Sprache; so verfaßte Rehuel Jesurun (unter seinem Marannen-Namen Paulo de Pina) seinen „Dialogo dos Montes", der 1624 in der Synagoge „Bet Jakob" vorgetragen wurde. Von hebr. Grammatikern seien genannt: Isaak Usiel, Manasse Ben Israel, David Cohen de Lara (1602–1674) und Benjamin Musafia. Charakteristisch ist, daß viele von ihnen von der Kabbala beeinflußt waren. Aus der auffallend großen Zahl der Ärzte wäre Josef Bueno hervorzuheben (gest. 1641), der 1625 an das Sterbebett des Prinzen Maurits von Oranien gerufen wurde; ferner dessen Sohn Efraim Bueno, durch Rembrandts Stift und Pinsel verewigt; sowie Abraham Zacuto (Zacuto Lusitano), der europäischen Ruf genoß.

Unterricht

Auch Kunst und Literatur hatten unter den Juden ihre Vertreter. Als Kalligraphen sind bekannt: Jehuda Machabeu, Jakob de Meza, Abraham Machoro, Mose de Chaves und Michael Lopez. Um 1680 kam Jakob (Diego) Duarte als Kunsthändler von Antwerpen nach A. Jakob Uziel Cardozo malte 1667 ein Ölbild des Rabbiners Salomo d'Oliveyra. Graveure gab es in der Familie Henriques de Castro (Mitte des 18. Jhts.); ferner zeichneten sich B. de Almeyda (Ende des 17. Jhts.), Benjamin Senior Godines (1680 bis 1685) und Aaron Santcroos (1752–65) in dieser Kunst aus. Am bekanntesten war Jakob Gadella. Ebenso standen Schauspielkunst und Musik auf einer beträchtlichen Höhe. Die Juden von A. trugen viel zur Popularisierung der spanischen Komödie in Holland bei. Jakob Barocus übersetzte verschiedene Stücke von Lope de Vega; als Übersetzer wird ferner Athias (wahrscheinlich der berühmte Drucker Josef Athias, s. o.) genannt. Josef Penso (de la Vega) war der Schöpfer des hebr. Dramas; sein „Assire ha-Tikwa" erschien 1668. Ungefähr 1750 begannen die Juden, spanische Dramen und sogar Opern selbst aufzuführen; die Frauenrollen wurden von Männern gespielt. Als Schriftsteller muß Daniel Levi (Miguel) de Barrios (ca. 1630–1701) genannt werden, dessen Werke viel Wertvolles zur Geschichte der portugiesischen Juden enthalten. Die sefardischen Juden in A. gaben auch eine eigene Zeitung in spanischer Sprache heraus, die „Gazeta de Amsterdam", die schon in den J. 1675–90 bestanden hat.

Kunst und Literatur

Innenansicht der Portugiesischen Synagoge in Amsterdam während der Hakofa-Zeremonie

(Nach einem im Besitz von H. Eisemann-Frankfurt a.M. befindlichen Originalgemälde eines holländischen Meisters; Ende d. 17. Jhts.)

Portugiesische Synagoge in Amsterdam (18. Jht.)
Nach einem Kupferstich von Peter Schenk

Das Blatt war zugleich das Organ des Nachrichtendienstes für die Marannenkolonien, deren Zentrum damals A. war. Von den gemeinsamen Kulturinteressen und der regen Beteiligung der Juden des 17. Jhts. an der sie umgebenden niederländischen Kultur in ihrem „goldenen Zeitalter" zeugen die vielen Judenbilder Rembrandts und anderer Maler, sowie die Stiche, die Hollands größte Graveure von Rabbinern und anderen Gemeindemitgliedern A.s angefertigt haben. Romein de Hooghe, Picart, Fouquet, de Beyer, de Leth, Ruysdael, Blotelingh und viele andere haben Gestalten zahlreicher zeitgenössischer Juden sowie Ansichten von Judenfriedhöfen und Synagogen der Nachwelt im Bilde erhalten.

Macht der Parnassim

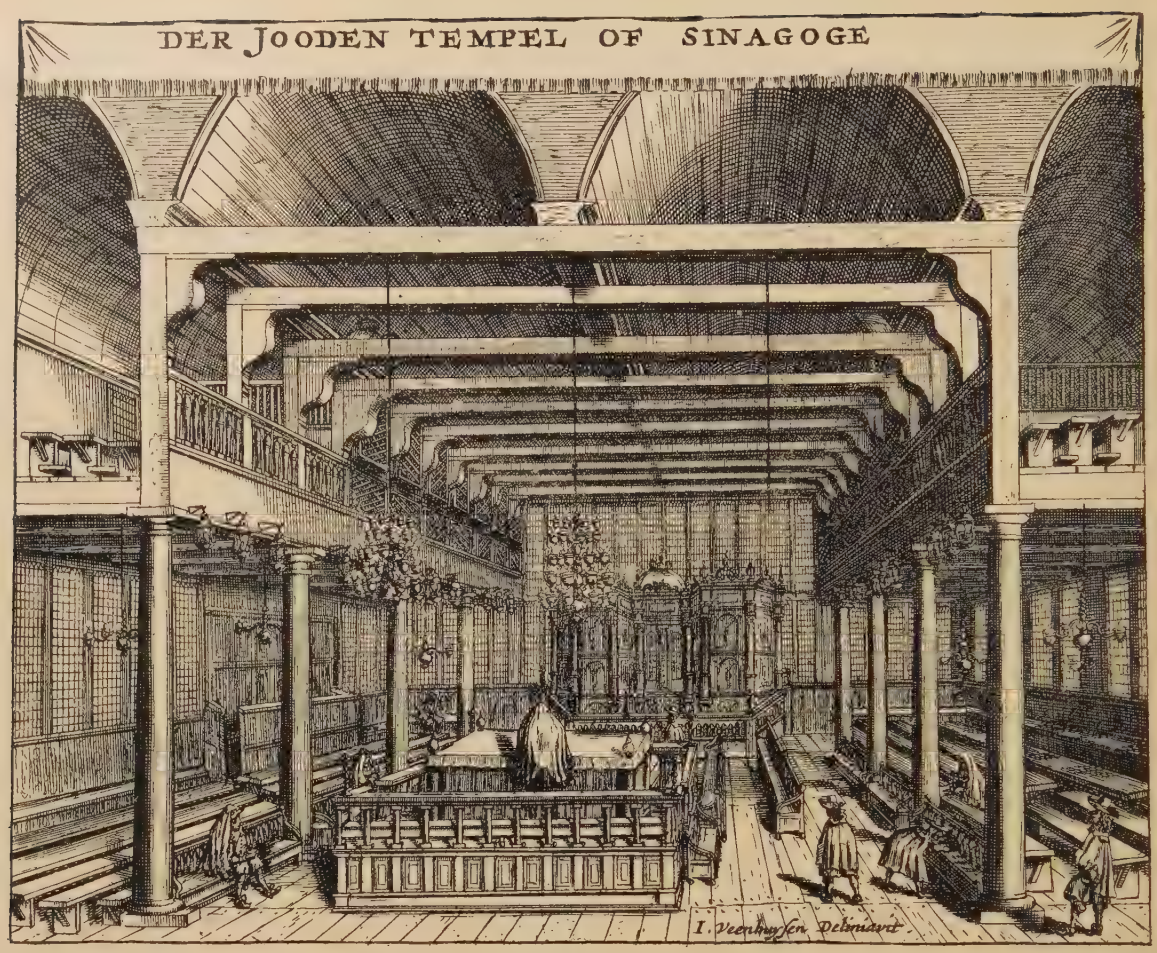
Die Macht der Parnassim, des sog. Maamad, war zu jener Zeit sehr groß. Sie waren in ihrer Gemeinde so geehrt und gefürchtet wie die Bürgermeisterfamilien in A. Die Stadt verlieh diesen Vorstehern, die während des 17. Jhts. nur aus den reichen und angesehenen Familien gewählt wurden, die weitgehendsten Rechte zur Ausübung ihrer Macht. Bei den Portugiesen standen auch die Chachamim in einer gewissen Abhängigkeit von den Parnassim. Selbst Manasse Ben Israel wurde einmal von ihnen wegen Insubordination für 24 Stunden mit Bann belegt.

d'Acosta und Spinoza

Merkwürdige Begebenheiten im Leben der Gemeinde während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens waren die Exkommunikation von Uriel d'Acosta (1640), Baruch Spinoza (1656) und Juan (Daniel) de Prado (1656). Mit der Widerlegung der beiden letzteren wurde Isaak (Baltasar) Orobio de Castro (ca. 1620 bis 1687) betraut, der in Verfolg dieser Angelegenheit u. a. sein „Certamen philosophicum" verfaßte (A. 1684).

Sabbatai Zebi

Von großer Bedeutung für die Sefardim in A. war auch das Auftreten von Sabbatai Zebi (1666), zu dessen Anhängern fast die ganze Gemeinde zählte. In der Synagoge wurden Gebete für den Messias gesprochen, und



Innenansicht der ehemaligen portugiesischen Synagoge in Amsterdam, in der 1640 die Exkommunikation da Costas, 1656 die Spinozas stattfand

Nach Sweerts Bouman en Oossaan: Alle de voornaamste Gebouwen der wÿtvermaarde Koopstad Amsterdam

sein Bild wurde vielen der damals in A. erschienenen Gebetbücher beigefügt. Erst 1670 legte sich die Erregung in der Gemeinde.

Als in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. die Gemeinde durch Zuzug aus Antwerpen und abermals aus der iberischen Halbinsel an Wohlstand zugenommen hatte, wurde eine monumentale Synagoge errichtet, die größte und prächtigste der damaligen Zeit, deren Bau mehr als 185000 Gulden kostete. Den Anstoß zu ihrer Errichtung hatten vornehmlich die Predigten des Chacham Isaak Aboab da Fonseca gegeben; nach einer seiner Reden liefen etwa 40000 fl. als Spenden ein. Ende des 17. Jhts. zählte die portugiesische Gemeinde in A. etwa 4000 Seelen, und ihr Jahresbudget betrug ungefähr 42000 Gulden; es war darin immer ein Posten für die Armen in Palästina sowie für die Loskaufung von Gefangenen ausgesetzt.

Die große Synagoge

Anfang des 18. Jhts. trat eine Reaktion auf das vergangene goldene Jahrhundert („Gouden Eeuw") ein. Die allgemeine Spekulationssucht ergriff auch die portugiesischen Juden. Eine von der Gemeindeverwaltung unterstützte Emigration nach Westindien mißglückte; der Nationalökonom Isaak de Pinto (1717 bis 1787), der den Plan dazu in seinen „Reflexões politicas" ausgearbeitet hat, berichtet u. a. auch, daß zu jener Zeit 400 reiche Familien von der Gemeinde den Auftrag hatten, 800 arme zu unterhalten. Durch den Zusammenbruch der großen Bank- und Handelsfirmen der Neufville (1763) wurde auch die jüd. Kaufmannschaft schwer getroffen. Die letzten Reste des Handels vernichtete der Krieg mit England.

Verarmung im 18. Jht.

Auf wissenschaftlichem Gebiet, besonders auf dem der hebr. Sprache und Dichtkunst ist

für jene Zeit auch eine gewisse Blüte zu verzeichnen. Viele Jahre, bevor in Deutschland die Epoche der Meassfim beginnen solte, bildete sich ein solcher Kreis in A., unter Führung von David Franco Mendes (1713–1792), des „mercator sapiens", der kurze Zeit auch Schriftführer der portugiesischen Gemeinde war. Er begründete eine literarische Gesellschaft „Mikra Kodesch", wobei er von dem Dichter und Bibliographen Isaak Cohen Belinfante und den hebr. Dichtern Josef Schiprut de Gabay, Jakob Vita Israel und Samuel Rodrigues Mendes unterstützt wurde. Später wurde Franco Mendes Mitarbeiter am Meassef. Zu dem Dichterkreise gehörte während seines Aufenthaltes in A. auch Mose Chajim Luzzatto, der hier sein Drama „la-Jescharim Tehilla" schrieb; ferner wurden Jehuda Piza, Herausgeber der berühmt gewordenen korrekten Pentateuchausgabe „Esrat ha-Sofer" (1769), und sein Sohn Mose dazu gerechnet. Die Gesellschaft kündigte auch die Herausgabe einer hebr. Enzyklopädie u. d. T. „Ahabat Dawid" in einem Prospekt an.

Wissenschaft im 18. Jht.

II. Die Aschkenasim bis 1795. Über die erste Niederlassung von Juden aus Deutschland in A. ist wenig bekannt. Einzelne haben schon Anfang des 17. Jhts. dort gelebt, da in dem Beerdigungsregister der portugiesischen Gemeinde von 1618 an Tedescos (Deutsche) mitangeführt werden. Eine spätere Chronik berichtet, daß am Versöhnungstage des Jahres 5396 (1635) der erste eigene aschkenasische Gottesdienst, geleitet von Ansel Rood, abgehalten wurde, wozu die portugiesische Gemeinde zwei Torarollen ausgeliehen hatte. Diese Aschkenasim waren aus Deutschland geflüchtete Opfer des 30-jährigen Krieges. Ihr erster Rabbiner war Mose Weile aus Prag (1640–1643). Im J. 1640 verbanden sich 120 nicht-portugiesische Juden zu einer Gemeinde. Die erste Synagoge wurde 1639 errichtet und 1642 durch eine andere ersetzt. Sie hatten auch einen eigenen Begräbnisplatz auf dem Muiderberg in der Nähe des Zuiderzee, der noch heute besteht. Nach den Judenverfolgungen unter Chmielnicki (1648) kamen auch vereinzelte Flüchtlinge aus Polen nach A.; ebenso während der Verfolgungen in Litauen in den J. 1654–55. Ein Teil von ihnen organisierte sich zu einer selbständigen polnischen Gemeinde, die von der portugiesischen unterstützt wurde und die in keinen guten Beziehungen zur aschkenasischen stand; sie hatte einen eigenen Beerdigungsplatz neben dem der Aschkenasim und auch ihren eigenen Rabbiner. Auf Anordnung des städtischen Magistrats vereinigten sich 1673 die aschkenasische und die polnische Gemeinde zu einer einheitlichen, die bald an Bedeutung gewonnen hat. 1671 wurde die Synagoge erbaut, die ein Meisterwerk des berühmten Architekten Daniel Stalpert darstellt.

Entstehung der Gemeinde

Auch die aschkenasischen Juden legten viele Druckereien an, die Bibel- und Talmudausgaben sowie Gebetbücher herstellten und auch für das Ausland arbeiteten; daneben wurde auch vieles aus der holländischen Volksliteratur ins Jüdisch-deutsche übersetzt und gedruckt. Von den Druckereien der Aschkenasim seien genannt: die von Mose Kosman Emmerich (1688–1697), von Salomon b. Josef Proops (1704–1734) und seinen Familienmitgliedern und Nachkommen, unter denen die Druckerei bis 1912 fortbestand. Auch viele Gelehrte, Lehrer und Rabbiner waren Besitzer von Druckereien: so Josef Maarsen (1712), Mose Frankfort (1721–1746), der die große rabbinische Bibel mit Kommentaren herausgegeben hat, Josef (b. Akiba Bär) Dajjan (1717–1742), der unter vielem andern eine schöne Alfassi-Ausgabe drucken ließ. Bei der Emanzipation taten sich später die Nachkommen des Naftali Herz Levi Rofé hervor, die in der französischen Zeit den Namen van Embden annahmen. A. wurde die Heimat der ersten vollständigen jüdisch-deutschen Bibelübersetzung, und zwar erschienen gleichzeitig zwei solche Übersetzungen, die eine von Jekutiel Blitz bei Uri ha-Levi, die andere von Josef Witzenhausen bei Josef Athias. Dieser Konkurrenzstreit der Verleger erregte die ganze Judenheit; die Vierländersynode und die Rabbiner der größten polnischen und deutschen Gemeinden mußten sich damit befassen. So ging es auch später beim Streite der Proops, die ihre weltberühmte Talmudausgabe als Konkurrenz gegen die Sulzbacher Druckerei erschienen ließen. Ein ähnlicher Streitfall entstand noch einmal, als in Metz eine Talmudausgabe in Oktav zu erscheinen anfing.

Buchdruck

Am ersten Pessachabend 1671 wurde die große Synagoge eingeweiht. Damals war Rabbiner in A. R. Isaak Dekkingen, welcher dem Jair Bacharach in Worms die Nachrichten des J. 1666 über den Messias (Sabbatai Zebi) übermittelte. Anfang des 18. Jhts. wählte die Gemeinde den damals bereits berühmten Chacham Zebi (Zebi Hirsch b. Jakob Aschkenasi) zum Oberrabbiner. Er verfolgte den während seiner Amtszeit (1713) nach A. gekommenen Nechemja Chija Chajun, der ein Anhänger des Sabbatai Zebi war; dieser wurde aber von der portugiesischen Gemeinde protegiert, und so mußte Chacham Zebi unter dem

Die ersten Oberrabbiner

Druck der portugiesischen Parnassim 1714 aus A. flüchten. Unter seinem Nachfolger, dem Oberrabbiner R. Abraham Jehuda Berlin aus Halberstadt (1716), wurde der Friede in der Gemeinde wieder hergestellt. Nach seinem Tode, 1730, begann der Streit wieder, so daß die städtische Behörde eingreifen mußte und fünf Jahre später (1735) unter den drei vorgeschlagenen Oberrabbinern selbst die Wahl traf. Dieses Ereignis, die Wahl des Rabbi Elieser aus Brody, wurde durch eine Medaille verewigt.

Die Zeit des Oberrabbinats von Arje Löb (Löwenstam), des Schwiegersohnes von Chacham Zebi, und seines Sohnes Saul Löwenstam (1755 bis 1790) war die Blütezeit der aschkenasischen Gemeinde, die damals in jeder Beziehung die portugiesische überflügelt hatte. Im J. 1760 ergriff R. Saul die Initiative zur Errichtung des Vereins „Saadat Bachurim"; die Lehrschule dieses Vereins besteht noch jetzt als Rabbiner-Seminar fort (s. u.).

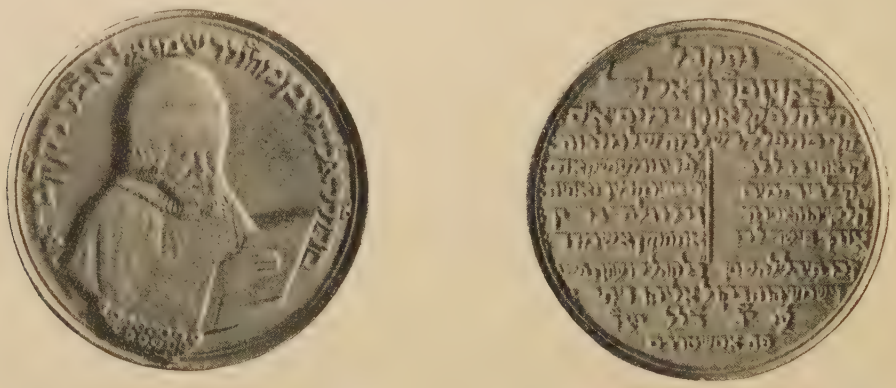
Soziale Lage

Auch unter den Aschkenasim nahmen viele als Kaufleute sowie im Geld- und Juwelenhandel und in der Diamantenbearbeitung eine angesehene Stellung in A. ein. Der größte Teil der polnischen Flüchtlinge blieb jedoch in Armut und bildete ein Proletariat, das auch nach Aufhebung der Zunftverbote für die Juden sich sozial kaum veränderte.

III. Die Zeit von 1795–1928. Als 1795 die freiheitlich orientierten Patrioten ins Land kamen, stand auch schon eine kleine Zahl von Juden unter dem Einfluß der französischen Revolution und nahm durch Gründung des Vereins Felix Libertate aktiv an der Bewegung teil. Dieser Verein, unter Führung von Mose Salomon Asser, H. de H. Lemon und Jakob Sasportas, setzte sich in Broschüren für die Emanzipation der Juden ein, das hieß also in A.: für Stimmrecht und Teilnahme an der Bürgerwehr; er setzte es durch, daß die Nationalversammlung am 2. Sept. 1796 die Emanzipation beschloß. Der Verein geriet bald darauf seiner reformerischen Tendenzen wegen in Gegensatz zu der alten Gemeinde und richtete 1797 eine eigene Synagoge ein, in der holländisch gepredigt wurde und in der die Selichot und andere während der Verfolgungszeiten entstandene Gebete im Sinne des damaligen Humanitätsideals geändert wurden. Eine Ausgabe dieser Gebete u. d. T. „Selichot Adat Jeschurun" erschien 1798 in A. Der Sohn und Nachfolger des ersten Rabbiners der Adat Jeschurun-Gemeinde, Rabbi Isaak Graanboom, ließ u. d. T. „Meliz Joscher", A. 1809, eine Rechtfertigung dieser Änderungen drucken; diese gehört, da die alte Gemeinde beinahe die ganze Auflage vernichten ließ, zu den größten Seltenheiten.

Emanzipation

Adat Jeschurun



Medaille zu Ehren des Rabbi Elieser aus Brody anläßlich seiner Wahl zum Rabbiner in Amsterdam
Aus der Kunstsammlung der jüd. Gemeinde Berlin

Bereits 1798 wurde ein Jude, Mose Moresco, in den Rat der Stadt A. und um dieselbe Zeit auch Isaak da Costa Athias in die Nationalversammlung gewählt. Ludwig Napoleon, der 1806 König von Holland wurde, ließ u. a. die Märkte in verschiedenen Städten vom Samstag auf andere Tage verlegen, womit er den jüd. Händlern in A. entgegenkam. Unter ihm erhielt der Arzt Immanuel Cappadoce als erster Jude ein Ehrenzeichen. Ludwig Napoleon plante erst eine Vereinigung der Aschkenasim und Sefardim zu einer Gemeinde, gab ihnen dann aber nach französischem Beispiel eine neue Zentralorganisation, ein sog. Opperconsistorie, das den früher autonomen lokalen jüd. Gemeinden übergeordnet war. Auch ein sog. Konkordat zwischen Aschkenasim und Sefardim, speziell über Zweifelsfälle der Zugehörigkeit zu der einen oder

A. unter Ludwig Napoleon

anderen Gemeinde, trat damals in Wirksamkeit; es hat noch heute Rechtskraft. Am wichtigsten ist der Punkt, daß die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde nicht der freien Wahl überlassen, sondern durch Geburt bestimmt ist, daß ferner die Frau dem Status des Mannes folgt, aber als Witwe freie Wahl hat.

Die Sprache der Sefardim war bis dahin das Portugiesische, die der Aschkenasim das Jüdisch-Deutsche gewesen. Ludwig Napoleon wollte das Holländische überall einführen und ernannte 1809 auch eine Kommission, die eine holländische Bibelübersetzung zustande bringen sollte. Er errichtete übrigens auch zwei besondere jüd. Bataillone; diese wurden 1810 aufgehoben und die jüd. Soldaten in andere Abteilungen eingereiht.

Unter den Oraniern

Nach der Restauration, unter Wilhelm I. von Oranien, wurde eine Kommission zur Prüfung des Verhältnisses zwischen den Juden und dem Staat ernannt. Sie schuf unter geringen Abweichungen von dem Napoleonischen System eine in ähnlichem Geist gehaltene Organisation, wobei die autonomen Rechte der Gemeinden weiter vergrößert wurden, daneben aber eine übergeordnete Zentralstelle unter dem Namen „Hoofdcommissie tot de Zaken der Israelieten" bestand, in der sowohl die Sefardim wie die Aschkenasim vertreten waren (26. Febr. 1814). Am 14. Juni 1850 hörte mit der durch die Verfassungsänderung bedingten Trennung von Staat und Kirche jedes Eingreifen der Regierung in jüd. Angelegenheiten auf. An einer Kommission, die im Haag ein Statut der nunmehrigen Organisation für die holländischen Juden entwerfen sollte, weigerten sich die Sefardim mitzuarbeiten; auch die aschkenasische Gemeinde nahm den Entwurf, der ihr die Autonomie der Gemeinden und die Autorität der Oberrabbiner nicht genügend zu sichern schien, nicht an. Erst am 1. Sept. 1870 kam die neue Organisation, die „Centrale Commissie tot de Zaken van het Nederlandsch Israelietisch Kerkgenootschap" zustande. Die portugiesischen Juden haben eine besondere Organisation.

Literarisches Leben

Anfang des 19. Jhts. entstand in A. eine Gesellschaft zur Pflege der hebr. Literatur, „Toelet" (1815–1825), die eine Reihe von belletristischen Werken und hebr. Abhandlungen veröffentlichte. Die alte Lehrschule „Saadat Bachurim" wurde 1834 in ein Nederlandsch Israelietisch Seminarium, zur Ausbildung von Rabbinern und Lehrern, umgewandelt. Eine Vereinigung mit dem portugiesischen Seminar „Ez Chajim", die Wilhelm I. 1826 versuchte, ließ sich nicht durchführen. Die erste holländisch-jüd. Zeitschrift „Bijdragen betrekkelijk den Maatschappelijken Staat der Joden" unter der Redaktion von Mose Cohen Belinfante erschien 1806–1807. Im J. 1835–38 erschien das Jahrbuch „Jaarboeken voor de Israelieten in Nederland". Noch heute besteht das 1865 begründete „Nieuw Israelietisch Weekblad"; 1885 fing ein „Centraalblad voor Israelieten in Nederland" zu erscheinen an, 1924 „de Vrijdagavond", ein illustriertes Wochenblatt.

Von berühmten Gelehrten dieser Periode seien genannt: Mose Lemans (1785–1822), Samuel Mulder (1792–1862) und Gabriel Polak (1803–1869). Diese besorgten auch die Übersetzung der Bibel sowie der Gebet- und Schulbücher ins Holländische. Unter den portugiesischen Juden ist Samuel Sarphati (1813–1866) zu nennen, der sich um die Stadt A. außerordentlich verdient gemacht hat.

Der Kreis um Lehren

Beachtenswert ist die A.er Institution der sog. „Pekidim und Amarkalim" für Palästina, die Anfang des 19. Jhts. von R. Hirschel Lehren ins Leben gerufen wurde, der eine gleichmäßigere Verteilung der Unterstützungen für die Armen in Palästina anstrebte. Neben Hirschel Lehren wirkten noch seine beiden Brüder Meier und Akiba; der Kreis, der sich um sie sammelte, ließ sich die Pflege des alten Judentums angelegen sein. Es gehörten dazu u. a. R. Aaron Prins, der das Eindringen der Reformbewegung aus Deutschland durch Gutachten, die er sammelte und drucken ließ, bekämpfte; ferner R. Salomo Rubens. Von den kostbaren Bibliotheken, die diese Männer sammelten, ist das meiste zerstreut worden; erhalten blieb nur die Sammlung von David Montezinos (Livraria Montezinos), die ihr Besitzer dem Portugiesisch-Israel. Seminar schenkte, sowie die von Rosenthal, die Baron G. Rosenthal, der Sohn des Sammlers, der Universität A. übergab. — 1860 versuchte ein Reformer Dr. Chronik eine Spaltung der aschkenasischen Gemeinde herbeizuführen; doch die Gemeinde blieb einheitlich. Für die Modernisierung und den Ausbau des jüd. Unterrichtswesens wirkte in ausgedehntem Maße R. Josef Hersch Dünner (1833–1911), der 1862 Rektor des Rabbinerseminars und 1875 auch Oberrabbiner wurde. Seine Mitarbeiter auf jüd.-wissenschaftlichem Gebiet, die größtenteils auch seine Schüler waren, sind: Meyer Roest (gest. 1889), Redakteur der „Joodsch letterkundige Bijdragen" (1867–1868), des „Israelietische Letterbode" (1875 bis 1889) und Bibliograph; der Philologe J. D. Wynkoop (1871–1909); der Historiker Jacob Hoofien; bei den Portugiesen: David Montezinos (1828 bis 1916) als Bibliograph; David Henriques de Castro als Historiker; Jacob Lopes Cardozo als Verfasser

Jüngste Geschichte

vieler Schulbücher und holländischer Übersetzungen.

Außer den angeführten Bibliotheken sind noch die des Nederlandsch Israelietisch Seminarium sowie des Aschkenasischen Bet ha-Midrasch zu nennen. Von Privatbibliotheken ist die von Sigmund Seeligmann bekannt.

In der portugiesischen Gemeinde wurde im J. 1900 wieder ein Oberrabbiner, Chacham I. van J. Palache, gewählt (gest. 1926). In der aschkenasischen Gemeinde wurde A. S. Onderwijzer 1917 zum Oberrabbiner ernannt. Er ist noch heute (1928) im Amte.

I. *J. H. Koenen*, Geschiedenis der Joden in Nederland, Utrecht 1843; *Graetz*, Bd. IX–XI passim; *D. Henriques de Castro*, De Synagoge der Portugeesch-Israelietische Gemeente, Haag 1875; *idem*, Keur van Grafsteenen, Leiden 1883; *J. M. Hillesum*, Uri ha-Levi, Amsterdam 1904; *Cardoso de Bethencourt*, Aankomst der Joden te Amsterdam, Nieuw Israel. Weekblad 6. Mai 1904, Nr. 47; *S. Seeligmann*, Über die erste jüdische Ansiedlung in Amsterdam, Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, Heft 17, Hamburg 1906; *idem*, JE I, s. v., Amsterdam; *idem*, Het Marannen-probleem uit economisch oogpunt in Feestbundel L. Wagenaar, Amsterdam 1925, S. 101–136; *idem*, Die Juden in Holland, in der Festschrift für David Simonsen, Kopenhagen 1923, S. 253–257; *idem*, Die Juden in Holland, Niederländisches Jahrbuch II (1924), S. 207–220; *idem*, Bibliographie en Historie, Amsterdam 1927; *J. Mendes dos Remedios*, Os Judeus Portugueses em Amsterdam, Coimbra 1911; *M. C. Paraira en J. S. da Silva Rosa*, Gedenkschrift . . . 300-jarig bestaan . . . Talmud Tora en Ets Haim, Amsterdam 1916; *J. S. da Silva Rosa*, Uit het heden en verleden der Portugeesch Israelietische Gemeente, Rotterdam 1916; *idem*, Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam 1593–1925, Amsterdam 1925; *T. Tal*, Oranjebloesems, Amsterdam 1898; *Dubnow*, Weltgesch. VII.

II. *Amelander*, Scheerit Jisrael, Holl. Übersetzung mit Noten von G. Polak, Amsterdam 1855; *S. J. Mulder*, Iets over de begraafplaatsen . . ., Amsterdam 1851; *Ch. N. Dembitzer*, Kelilat Jofi, Krakau 1888 und 1893 (passim); *M. Roest*, Aufsätze im Israelietische Letterbode und Israelietische Nieuwsbode; *H. A. Wagenaar*, Aufsätze im Nieuw Israelietisch Weekblad; *S. Seeligmann*, Losse Bijdragen tot de Geschiedenis der Joden in Nederland, in Centraalblad v. I. i. N. XV, Nr. 47ff.; *D. M. Sluys*, De Ambtsdata van de oudste opperrabbijnen bij de Hoogduitsche Gemeente te Amsterdam, Amsterdam 1917; *idem*, Beelden uit het leven der Hoogduitsch-Joodsche Gemeente te Amsterdam in het begin der 18e eeuw, Amsterdam 1926; *idem*, Bijdrage tot de geschiedenis van de Poolsch-Joodsche Gemeente te Amsterdam, Feestbundel L. Wagenaar, Amsterdam 1925, S. 137ff.

III. *J. Hartog*, De Joden in het eerste Jaar der Bataafsche Vrijheid, De Gids 1875 (XXXIX), S. 116–152; *idem*, Een bladzijde uit de Geschiedenis der Joden, De Tijdspiegel 1898; *H. Italie*, De Emancipatie der Joden in 1796, Amsterdamsch Jaarboekje 1897 (I), S. 86–101; *idem*, De Societeit Felix Libertate, Oud-Holland XVI; *J. S. da Silva Rosa*, Bibliographie der Literatur über die Emanzipation der Juden in Holland, Frankfurt a. M. 1912; *idem*, Bijdrage tot de Kennis van den economischen en politieken toestand der Hoogd. Joden te Amsterdam, Amsterdam 1916; *S. Seeligmann*, De Emancipatie der Joden in Nederland, Amsterdam 1913; *D. R. Montezinos*, De Werken van David Franco Mendes, Joodschletterkundige bijdragen 1867, Nr. 3, 4, 6–8; *J. S. da Silva Rosa*, De Portugeesche Gemeente te Amsterdam gedurende de laatste veertig jaar, Centraalblad v. Israel. in Nederland XLI, Nr. 5; *H. Poppers*, De Joden hier te lande in den Franschen tijd (1795–1814), in De Joden in Overijsel, Amsterdam 1926, S. 86–103; *D. M. Sluys*, Uit de geschiedenis van de tot standkoming van het Nederlandsch Israelietisch Kerkgenootschap, Nieuw Israel. Weekblad 1925, Nr. 1.

E. J. S. R.

Statistik. Die jüdische Gemeinde in A. war im 18. und im ersten Viertel des 19. Jhts. die größte in Europa. Folgende Tabelle enthält die statistischen Daten über die jüdische Bevölkerung A.s vom Ende des 18. Jhts. bis zur Gegenwart.

Jahr	Gesamtbevölkerung	Davon Juden: aschkenas.	sefard.	zusammen	% zur Gesamtbevölkerung	% sefard. Jud. z. aschkenas.
1796	200 560	20 749	2 800	23 549	11,7	11,9
1812	194 196	16 882	2 423	19 305	9,9	13,1
1826	200 784	19 978	2 520	21 498	10,7	11,7
1829	202 769	18 962	2 625	21 587	10,6	12,2
1849	224 035	22 407	2 749	25 156	11,2	10,9
1859	241 348	24 029	2 696	26 725	11,1	10,1
1869	264 694	26 743	3 209	29 952	11,3	10,7
1879	317 011	37 018	3 300	40 318	12,7	8,2
1889	408 061	49 946	4 533	54 479	13,3	8,3
1899	510 853	54 166	4 899	59 065	11,6	8,3
1909	566 123	56 170	4 800	60 970	10,8	7,9
1920	647 426	62 359	4 890	67 249	10,4	7,3

Die Gesamtbevölkerung von A. ist in der Zeit von 1796–1920 um das Dreifache gewachsen, die jüdische etwas weniger. Die aschkenasischen Juden vermehrten sich stärker als die sefardischen, und zwar hat sich die Zahl der ersteren in den Jahren 1796–1920 verdreifacht, während die Zahl der Sefardim sich nur um 75 % vermehrt hat. In den letzten 20 Jahren hat die Zunahme der sefardischen Juden aufgehört. Im Jahre 1796 bildeten die Sefardim 11,9 % der gesamten jüdischen Bevölkerung von A.; 1920 nur 7,3 %.

Die natürliche Bewegung der jüdischen Bevölkerung A.s ist aus nachstehender Tabelle ersichtlich.

Bereits am Ende des 18. Jhts. war die Sterblichkeit bei Juden geringer als bei Nichtjuden. Die Geburten sind bei den Juden in den letzten Jahren weniger zurückgegangen als bei den Nichtjuden. Aber auch die Sterblichkeit hat bei den Juden nicht noch mehr nachgelassen, da sie schon Anfang des 20. Jhts. nicht hoch war. Dadurch erklärt sich der geringere Bevölkerungs-

Jahre	A. Geburten		B. Todesfälle		C. Geburtenüberschuß		Jahre	D. Eheschließungen	
	Nichtjuden	Juden	Nichtjuden	Juden	Nichtjuden	Juden		Gesamtbevölkerung	Juden
1795	—	—	43,2	37,2	—	—	—	—	—
1812	—	—	45,0	33,2	—	—	—	—	—
1899–1900	30,4	25,2	16,7	12,2	13,7	13,0	1899–1900	7,6	6,2
1904–1905	26,9	22,0	14,5	11,2	12,4	10,8	—	—	—
1906–1907	25,7	22,9	13,6	11,5	12,1	11,4	1905–1908	7,7	7,1
1908–1911	24,2	20,2	13,0	11,0	11,2	9,2	1908–1913	8,3	7,3
1915–1919	22,8	19,6	11,9	11,7	10,9	7,9	—	—	—
1920–1922	21,7	19,2	11,2	10,9	10,5	8,3	1918–1923	9,9	9,3

zuwachs bei den Juden in den allerletzten Jahren. Die Kindersterblichkeit ist bei den Juden in A. viel kleiner als bei Nichtjuden, wodurch sich die geringere Sterblichkeit unter den Juden erklärt. Die Zahl der Eheschließungen ist unter Nichtjuden höher als unter Juden.

Im Jahre 1906 war die Berufstätigkeit der Juden in A. folgendermaßen gegliedert:

	Frauen	Männer	Zusammen
Industrie	620	5477	6097
Handel und Verkehr	273	4939	5212
Landwirtschaft . . .	—	31	31
Ohne bestimmten Beruf	—	692	692
Verschiedenes	1309	724	2033
Zusammen	2202	11863	14065

Der größte Teil der Juden ist in der Industrie beschäftigt, und zwar als Arbeiter. Von 6097 in der Industrie beschäftigten Juden waren 3683 in Diamantenschleifereien tätig, in der Mehrzahl Männer. Von 2202 Frauen, die beruflich tätig waren, waren 1144 Dienstboten. Die Diamantenindustrie ist derjenige Erwerbszweig, der für die berufliche Gliederung der Juden A.s besonders charakteristisch ist. Von je 1000 berufstätigen Juden waren (1906) 268 Personen als Diamantenschleifer beschäftigt, während unter Nichtjuden nur 29,5, d. h. etwa zehnmal weniger in der gleichen Industrie vertreten waren. Von tausend selbständigen Personen waren im Handel 357,2 Juden und 157,7 Nichtjuden vertreten. In den freien Berufen sind Juden dreimal soviel beteiligt wie Nichtjuden. Unter den Diamantenarbeitern machen die Juden ca. 80% der Gesamtzahl aus. Seit dem J. 1880 existiert in A. ein Verein der Diamantenarbeiter (Allgemeener Nederlandsche Diamantbewerkersbond), der im J. 1894 einen Streik organisierte und viele Verbesserungen der Arbeitsverhältnisse sowie die Abschaffung der Vermittlertätigkeit durchgesetzt hat. Dieser Verein wurde später zu einer internationalen Organisation, mit Zweigvereinen in Antwerpen, Rotterdam und Paris erweitert.

Das Budget der jüdischen Gemeinde schloß für das Jahr 1925 mit rund 699000 holl. Gulden in Einnahmen und Ausgaben ab.

H. Van Zunten, Quelques données démographiques sur les Israélites à Amsterdam; *Estrato dalla Rivista internazionale de Statistica* „Metron" Vol. V, No. 1 del I–VI 1925; *Verslag van den toestand der Nederlandsch-Israelietische Hoofd Synagoge te Amsterdam over het Yaar 1925.*

W. J. Le.

AMSTERDAM, ABRAHAM (1871–1899), Parteipolitiker in Rußland. In seiner frühen Jugend von den Ideen der „Narodniki" (Volkstümler) stark beeinflußt, erlernte A. das Schlosserhandwerk und war in einer Metallfabrik als Arbeiter tätig. Er gehörte zunächst dem jüdisch-nationalen Studentenkreise Bene-Zion in Moskau an und beteiligte sich an der Arbeit der damaligen Palästinabewegung; er gründete in verschiedenen Orten des Ansiedlungsrayons Palästinavereine, die den Namen „Das jüdische Volk und die Arbeit" trugen. Während seiner Militärdienstzeit schloß er sich der sozialdemokratischen Bewegung an und trat später, nach der Verschmelzung der jüdisch-sozialistischen Gruppen zur jüdischen Arbeiterpartei „Bund", derselben bei. In Wilna 1897 verhaftet, wurde er nach mehr als zweijähriger Untersuchungshaft wegen Krankheit aus dem Gefängnis entlassen. Am 29. Juli 1899 ertrank A. beim Baden im Dnjepr.

W. A. Me.

AMSZNÓW s. Mszczonów.

AMSZYN s. Mstów.

AMTER, ISRAEL, amerikanischer Journalist und Politiker, geb. 1881. A. war Mitglied des Verbandes der Buchhalter und Stenographen, der von der Amerikanischen Arbeiterföderation wegen seines revolutionären Charakters ausgeschlossen wurde. 1923–24 gehörte A. dem Exekutivkomitee der kommunistischen Internationale an, und seit 1925 ist er Mitglied des Zentralkomitees der Amerikanischen kommunistischen Arbeiterpartei. A. arbeitet für die kommunistische Presse und veröffentlichte folgende Schriften: „Revolutionary

Movement of the United States"; „International Negro Problems"; „Agrarian Problem of the United States".

Bolschaja Sow. Enz. II.

W.

AMUDA, Ort an der phönizischen Küste (j. Sabbat IX, 1 [11d], j. Abzara III, 8 [43a]). — S. Bet Amuda.

M. G. S. Kl.

AMULETT, begrifflich abzugrenzen von Talisman, Fetisch: am Körper zu tragendes unglückabwehrendes Schutzmittel.

Als A. dienen: 1. Teile von Tieren, die zum Kampf gegen Dämonen geeignet scheinen, so Zähne, besonders Schneidezähne reißender Tiere, Hauer, Hörner, Klauen (z. B. der Fuchszahn Sab. VI, 9, der Fuchsschwanz Tossef. Sab. IV. 5; b. Sab. 53a). 2. Abbildungen von Gliedern, besonders von Auge, Hand, Geschlechtsteilen. 3. Pflanzen (Seligmann, „Der böse Blick" zählt an 200 auf); im talmudischen Schrifttum werden neben den Schriftamuletten vorzüglich Pflanzen (Kräuter, Wurzeln) hervorgehoben. 4. Steine, Kristalle, Metalle, vorzüglich Eisen. 5. Schmuck, Korallen, Edelsteine. 6. Farben, vorzüglich Rot und Blau (תכלת). 7. Abbildungen geweihter Gegenstände, im Christentum Kreuz, Fisch, Schiff, im Judentum der siebenarmige Leuchter, Magen-Dawid (Schild Davids). 8. Zauberquadrate, Abracadabra. 9. Inschriften, Aufschriften: Bibelverse, Gottesnamen. Im nachtalmudischen Judentum wurden alle anderen Arten durch das Inschriftenamulett fast völlig verdrängt.

Der aus dem Lateinischen stammende Name A. harrt noch immer der etymologischen Erklärung. Im Biblisch-Hebräischen können לחשים Jes. 3, 20 und vielleicht אבן חן „Stein der Gunst" (Prov. 17, 8) als A. gedeutet werden. — Von den griechischen Bezeichnungen für A. sind zu nennen: ἀβάσκαντα, βασκάνιον, περίαμμα (ἄμμα) Angehänge, τέλεσμα, φυλακτήριον. Griechisches τέλεσμα wurde durch das Medium des Arabischen zu Talisman; ἀβάσκαντα begegnet uns auch im talmudischen אבסקנטה das, wahrscheinlich wie im Griechischen, A. gegen Neid bedeutet (j. Ab. Sar. I, 40b); φυλακτήρια bezeichnen im Evangelium Matth. 23, 5 die Tefillin. Das im rabbinischen Schrifttum meist gebrauchte Wort für A. ist קמיע, das nicht, wie manche (auch Gaster) nach Lessings 47. Brief antiquarischen Inhaltes angenommen haben, aus dem Lateinischen stammt, sondern als gut aramäisches Wort zu קטע = קשר „binden" gehört und wohl richtig Kemia „Angebundenes, Angebinde" zu sprechen ist (s. Levy, Wb., s. v. קמע). סגולה im Sinne von Talisman und A., im Talmud noch nicht sicher belegt, scheint eine Bedeutungsentwicklung des biblischen Wortes für „Schatz, Eigentum" zu bieten, im Sinne von: „geeignet für", „wirksam für".

Bezeichnungen für den Begriff

Obgleich die Propheten nicht müde werden, Aberglauben und Zauberei zu bekämpfen, Deut 18, 9–14 klar und scharf alle Zauberei verurteilt, Ex. 22, 17 die Todesstrafe darauf setzt, ließ der Volksglaube sich nicht verdrängen, und so scheinen auch A. in biblischer Zeit nicht selten gewesen zu sein. Wenn erzählt wird, Jakob habe die Ohrringe seiner Hausleute samt den Götzenbildern vergraben (Gen. 35, 4), so müssen diese Ohrringe geweiht gewesen sein. Deshalb mochte Aaron das goldene Kalb aus Ohrringen verfertigt haben (Ex. 32, 2, 3). Auch Judas Siegelring (Gen. 38, 18. 25), vielleicht auch die daneben genannte „Schnur" oder Kette, konnten als A. gedient haben; daher wohl auch die große Wertschätzung des Siegelrings (Jer. 22, 24, Hag. 2, 23, HL. 8, 6). Gideon verlangt für sich die Nasenringe und die erbeuteten Mondamulette (Richt. 8, 24). Auch Jesajas Strafrede gegen die Putzsucht der Frauen von Jerusalem erwähnt die Mondamulette (3, 18), vielleicht mit שביסים auch kleine Sonnen. Der Seelenfang, dessen Ezechiel 13, 17–23 (in unklarem Text) die Töchter seines Volkes zeiht, dürfte mit amulettartigen Zauberwerkzeugen ausgeführt worden sein. — Auch Tiere sollen durch Amulette gefeit werden, Kamele durch Halsschmuck (Richt. 8, 26), Pferde durch Schellen (Sech. 14, 20).

A. in der Bibel

Andererseits verlieren die Elemente des Volksglaubens ihren ursprünglichen Charakter im Zeitalter der Propheten. Mesusa, Tefillin und Zizit, ursprünglich wohl Amulette, erhalten höhere Weihe: nicht Zauber, sondern Gott schützt Haus und Menschen. Ähnlich wird in den Sprüchen (Prov. 1, 9; 3, 3; 6, 21) die Weisheit, wie sonst Amulette, an der Hand und am Halse getragen. Schmuckamulette verlieren mit der Zeit ihren ursprünglichen im Volksglauben wurzelnden Charakter. Bemerkenswert ist, daß Amulette im Norden Palästinas nur spärlich, im Süden aber massenhaft gefunden worden sind. Da die Amulette oft ägyptisches Gepräge aufweisen (Skarabeen, Horus-Augen, Osiris-Bilder, Bes-Figuren), darf angenommen werden, daß der Amulettzauber nach Palästina aus Ägypten eingedrungen ist.

In der nachbiblischen Zeit hat weder der Gebrauch des A., noch der Kampf dagegen aufgehört. Aus der Zeit der Makkabäer wird berichtet, daß am Leibe aller in einem Geplänkel gefallenen Juden, ἱερώματα, Weihegeschenke aus dem Götzentempel von Jamnia gefunden worden seien, welche

sündigen Götzenamulette ihren Tod verursacht hätten (II. Makk. 12, 40). Den religiösen Symbolen: Tefillin, Zizit (und Mesusa) wurde in nachbiblischer Zeit wieder abwehrende Kraft zugeschrieben. Für die Tefillin erhellt dies schon aus ihrem griechischen Namen φυλακτήρια. Ähnliches gilt auch von den Zizit: wer die Zizit Jesus' berührt, wird von seinen Gebrechen geheilt (Matth. 9, 20; 14, 36; Mark. 6, 56). Von der Mesusa heißt es: Wenn schon das Blut auf den Türpfosten den Verderber verscheucht, um wieviel mehr die Mesusa mit den zehn geweihten Gottesnamen (Mechilta Bo XI, Ende, ed. Friedmann 12a). Besonders bezeichnend ist Targ. Hl. 8, 3, wo sich Israel rühmt: ich binde Tefillin an meine Linke und um den Kopf und befestige die Mesusa an dem rechten Türpfosten, so daß Dämonen mir keinen Schaden zufügen können.

A. in talmudischer Zeit

Die tannaitische Zeit toleriert die Amulette. Heiligkeit wurde ihnen aber nicht zuerkannt (Sab. 61b): wenn ein A. am Sabbat Feuer fängt, darf man es nicht löschen (Sab. 115b). Doch glaubt selbst die Mischna an die Wirksamkeit der Amulette, indem sie erprobte Amulette von nichterprobten unterscheidet: erprobte Amulette dürfe man selbst am Sabbat auf der Gasse tragen, nichterprobte nur im Hause (Sab. VI, 2; Tossef. Sab. IV, 9, 10). Für erprobt gilt ein A., sobald seine Heilkraft sich dreimal bewährt hat (Sab. 61ab). Wie erprobte A., so gab es auch erprobte Amulettverfertiger. — In Tossef. Sab. IV, 9 und j. Sab. 8b werden Wurzel-, Kräuter- und beschriebene Amulette unterschieden. Doch dürften hiermit die Arten der A. nicht erschöpft sein. Metall wurde allgemein als Abwehrmittel geschätzt. So wird gegen Fieber ein neues glänzendes Geldstück mit Salz bestreut an den Hals gehängt (Sab. 66b). Besonders Kindern hängte man Krappbündel um (Sab. VI, 9). Schwangere trugen einen Stein, genannt Eben Tekuma (wohl „Stein des Bestandes"). Von Abraham erzählt Simeon b. Jochai, er habe am Halse einen Edelstein getragen, der nicht nur ihn schützte, sondern jeden Kranken heilte, welcher ihn anschaute; nach Abrahams Tode habe Gott den Stein an die Sonne gehängt (Tossef. Kid. V, 17). Als besondere Amulette sind zu erwähnen: Ei der Heuschrecke gegen Ohrenschmerz, Zahn eines lebenden Fuchses gegen Schlafsucht, eines toten gegen Schlaflosigkeit; Nagel vom Galgen gegen Wunden (Sab. 67a). Pferden hängte man einen Fuchsschwanz oder einen bunten Lappen (זהרורית) zwischen die Augen (Toss. Sab. IV, 5; Sab. 53a). Über דקטיפתא חומרתא s. Grünbaum, Ges. Aufsätze 110.

Auch geschriebene Amulette wurden vielfach gebraucht. Gegen Nasenbluten hatte ein Kohen, dessen Name לוי sein mußte, das Wort לוי rückwärts zu schreiben, oder ein Nichtkohen umgekehrt den Satz אנא פפי שילא בר סומקי oder טעם דלי במי כסף, טעם דלי במי פגם (Gittin 69a). Gegen Tollwut empfiehlt Abbaje dem Gebissenen, auf die Haut einer männlichen Hyäne einen hauptsächlich aus Gottesnamen bestehenden Spruch zu schreiben (Joma 84a). Dieser Gebrauch der Gottesnamen ist schon seit der tannaitischen Zeit nachweisbar. So verfügt die Baraita Sab. 61b, 115b: Amulette, die am Sabbat Feuer fangen, sollen verbrennen, wenngleich sie Gottesnamen und manches aus der heiligen Schrift enthalten. Später wurden Gottes- und Engelnamen zum Hauptinhalt der beschriebenen Amulette.

A. in späterer Zeit

Die spätere Zeit kennt das nicht beschriebene A. kaum mehr. Die vielgebrauchten Amulette waren mit Bibelsprüchen, besonders Psalmenversen, mit Gottes- und Engelnamen beschrieben oder mit Anagrammen oder ähnlichen Buchstabenveränderungen derselben wie Notarikon, Gematria u. a.

Mesusa-Amulette

Die Mesusa entwickelte sich in nachtalmudischer Zeit zum A. Schon das kanonisch gewordene שדי auf der Mesusa ist als Folge der A.-Verehrung zu betrachten. Maimonides, der diesen Brauch gelten läßt, spricht das zukünftige Leben denen ab, welche in den Text der Mesusa noch Gottesnamen, Engelnamen, Schriftverse und Abbildungen einfügen. Von den Gottesnamen steht das Tetragramm in höchstem Ansehen, auch in der schon in Abbajes A. (Joma 84a) benützten Abkürzung יה und in der Variation von אהיה (so B. Bat. 73a). Ferner ist gebräuchlich אלהים und auch אל in mehreren Verbindungen. Aus der Gottesbezeichnung יהוה אלהינו יהוה wird durch die Permutation א"ב ג"ד, indem an Stelle jedes Buchstaben der ihm im Alphabet folgende gesetzt wird, בוזו במוכסז כוזו. Häufig werden die Namen jener Engel verwendet, die im Buch Rasiel (ed. Amsterdam 17b) als Führer der Planeten bezeichnet werden: Michael, Gabriel, Asriel, Zidkiel, שרפיאל (für Rasiels ברכיאל) Rafael, Anael. Daneben tritt auch אכתריאל auf, eine Gotteserscheinung, die Ber. 7a schon dem R. Ismael begegnet, allerdings in einer jüngeren Baraita. Ferner treten auf צוריאל, סנדלפון, מטטרון, הדרניאל, חגנאל, שמשיאל, זהריאל, כוכביאל, עוזיאל sowie die aus dem Priestersegen bekannten אנקתם, פסתם, פכפסים, דיוניסום. Von Schriftversen werden besonders die Bibelworte des Priestersegens gebraucht und die Sätze des 121. Psalms, von denen der 5.: „Gott ist dein Hüter, dein Schutz an deiner Rechten", sich auch besonders für

die Mesusa am rechten Türpfosten eignet. — Von den Figuren kommt am häufigsten vor der Schild Davids (Siegel Salomos), oft auch das Viereck, manchmal ein Dreieck, eine Ellipse, nach unterscheiden sie sich wenig von den A.-Formeln, die uns im Talmud erhalten sind. Bezeichnend ist, daß R. Josua b. Perachja, der am Anfang des 1. Jhts. a. in Jerusalem

Abb. 1. Schutzblatt für das Haus
Nach Mitteil. d. Ges. z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler V/VI

Abb. 2. Kabbalistisches Schutzblatt
Nach Mitteil. d. Ges. z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler V/VI

und auch in Alexandrien tätig war, häufig in den A. als Schutz gegen die Lilit und andere böse Geister erwähnt wird. Seine Siegel, wie

Abb. 3. Amulett aus Zinn mit Vergoldung
aus dem Bersohn-Museum, Warschau

Abb. 4. Amulett mit Inschrift nach Art des Abracadabra

zwei Seiten eines Winkels und auch weniger einfache Figuren.

Ein reichhaltiges Material jüd. A., von denen manche dem talmudischen Zeitalter angehören, ist bei den Ausgrabungen in Babylonien aufgefunden worden. Der Sprache und der Form auch ein ihm zugeschriebener Scheidungsakt, der eine besondere Wirkung auf die Dämonenwelt auszuüben imstande sei, wird in diesen A. oft erwähnt.

Aus dem gaonäischen Zeitalter ist uns manches geschriebene A. bewahrt. Das Alphabet des

Ben Sira enthält wohl nur eines, das aber für die A. der Folgezeit von Bedeutung ist. Ben Sira schreibt für Nebukadnezars neugeborenen Sohn ein A. mit dem Namen der Engel, denen die Heiligung zufällt, סמ"נגלף, סנוי סנ"סנוי (ed. Steinschneider 23a, ed. Friedman-Löwinger in der Blau-Festschrift, S. 259). Bedeutsam an diesem A. scheint, daß es

Alphabet des Ben Sira

Abb. 5.
Amulett aus Kupfer mit vergoldeten Buchstaben
aus dem Bersohn-Museum, Warschau

vor Lilit zu schützen hat. Hier tritt Lilit, wie Israel Lévi (REJ 1914, LXVIII, 17–19) nachweist, zuerst als lamienartiges Ungeheuer auf,

Abb. 6. Amulett zum Schutz eines Neugeborenen
Aus der Kunstsammlung der jüd. Gemeinde, Berlin

das die Kinder bedroht. Diese Bedeutung behält Lilit im späteren A., auch im Buche Rasiel. Systematische Anleitung zur Verfertigung von Amuletten erteilt das „Schwert Mosis" (ed. Gaster, London 1896) und das Buch Rasiel (ed. Amsterdam 1701). Jenes gibt Amulette, um Lähmung, Aussatz, Krankheit zu heilen; durch Flammen unversehrt, durchs Meer trockenen Fußes zu gehen; Liebe zu erwecken und zu sichern; Wild zu erlegen, reißende Tiere zu töten; Quellen zu entdecken; Scharfsinn zu gewinnen; gefürchtet zu werden; ein Schwert zu erwerben, das von selbst für seinen Herrn kämpft; die Feinde einander in Stücke hauen zu lassen, unsichtbar zu machen.

Als Handbuch für Amulettwesen kann das Buch Rasiel gelten. Wir erfahren genau, welcher Tag der Woche, welche Stunde sich für das Amulettschreiben eignet: Sonntag die 7. Stunde, Montag die 5., Dienstag die 1., Mittwoch die 2., Donnerstag die 4., Freitag die 5. und 10. Jeder Tag hat seinen Engel, jede Jahreszeit ihren Fürsten. Wer ein A. schreibt, schreibe es im Namen Gottes, der Himmel und Erde erschuf, im Namen des Engels, welcher der Stunde vorsteht. — Probe: Ein A., erprobt gegen das böse Auge, den bösen Geist, bewährt, Gunst finden zu lassen, erprobt gegen Gefangenschaft, gegen Schwert, bewährt (seinen Besitzer zu befähigen), vor der Öffentlichkeit zu

Buch Rasiel

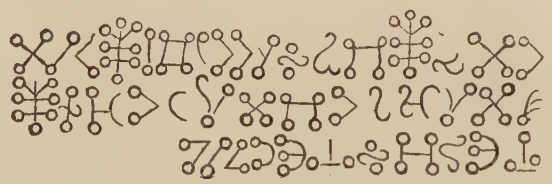


Abb. 7. Liebesamulett
Aus dem Buche Rasiel

lehren, erprobt gegen alle Krankheiten, Heimsuchungen, Verarmung. Im Namen des Allgewaltigen, der Himmel und Erde geschaffen, im Namen des Engels Rafael, der über den Monat gesetzt ist, im Namen der Engel: כמטאל, הגגאל, נגשור"ש, כנדורס, נדמה, קמיאל, סעריאל, אבריר, גוריד, die gesetzt sind über die Sonnenwende des Tammus und im Namen ihres Fürsten אור"ע ניר, des Engels der Stunde und des Planeten. Im Namen יהוה, des Gottes Israels, der zwischen den Cherubim thront, des großen, gewaltigen, furchtbaren Gottes, Ihwh der Heerscharen ist sein Name. In deinem Namen, barmherziger Gott, und im Namen des אדיריון, wahrhaft heilender Gott, der du die ganze Sippe von oben und von unten in deinen Händen hältst und im Namen Jhwhs, gewähre mir glücklichen Erfolg, da ich dieses Amulett für N., den Sohn der N., schreibe: es beschütze ihn an allen seinen 248 Gliedern vor Gefangennahme und scharfem Schwert, es helfe ihm, gewähre ihm Gelingen, rette ihn vor bösen Menschen, vor böser Zunge, vor trotzigem Gegner, ob Glaubensgenosse oder nicht, vor allen, die gegen ihn aufstehen, ihm zu schaden durch Tat, Zunge, Anschlag oder Vorhaben; demütige sie, erniedrige sie, gib preis, töte, mache unstet, zermalme für immer die Glieder aller, die nach seinem Ver-

derben trachten, damit beschämt werden, die ihm Böses wünschen; rettet ihn, schützet ihn vor jeder Verzauberung, vor aller Art Strafen, vor schlechten Menschen, vor gewaltsamem Tod, vor allen bösen Trieben, vor allen Heimsuchungen und Krankheiten, gewähre ihm Gnade, Gunst, Erbarmen vor dem göttlichen Thron, vor allen Geschöpfen, die ihn sehen. Mögen die Geschöpfe Angst vor ihm haben, wie der Löwe vor der äthiopischen Mücke (מפניץ), ich N., Sohn des N. im Namen des אורידון, אדירדון בילא (Rasiel 42a, b). — Ein Dutzend entstellter Namen wer-

Abb. 8. Schutzblatt für Wöchnerinnen
Nach Mitteil. d. Ges. z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler V/VI

Die Bestandteile der verschiedenen hier abgebildeten Schutzamulette für Wöchnerinnen (Abb. 8 bis 10) sind klar: Es gilt, Lilit, das erste Weib Adams, die Verderberin der neugeborenen Kinder, unschädlich zu machen. Angerufen werden wie im Alphabet des Ben Sira die Engel der Heilung סנוי, סנ'סנוי, סמ"נגלף. Ins Innere des Amuletts wird der Versteil aus Ex. 11, 8 eingeschrieben, der mit צא beginnt: das Kind wird aufgefordert, aus dem Mutterleib zu kommen. צא wird ins Aramäische übersetzt: קוף, קפו, וקף, ופק, פוק und dies variiert zu פקו. Um den äußersten Kreis werden die Namen

Abb. 9. Amulett für Wöchnerinnen
aus dem Buche Rasiel

den in dem A. für ליב בן שרה angerufen, damit er lerne Tora, Propheten, Hagiographen, jerusalemischen und babylonischen Talmud, Midrasch, Tossefta, Sifra, Sifre, ihre Geheimnisse, ihre Tiefen; es sei sein Herz wie ein Quell, der überströmt von Wissen, Einsicht, Weisheit, Tora; rette, befreie ihn vor Bezauberung, Gefangenschaft usw. (Rasiel 42b). — Um Liebe zu erwecken, tauche man eine Kupferfeder in Lilien- und Krokussaft, schreibe damit auf ein geeignetes Pergamentblatt den 104. Psalm und hänge das A. aufs Herz (Rasiel 44a). — Psalmenverse sind besonders beliebte Texte der Amulette. Von Figuren ist die einfachste das doppelte Dreieck, in der Mitte der Name Schaddai, an den vier Ecken יה. Das A. aus dem Alphabet des Ben Sira entwickelt sich im Rasiel vielgestaltig weiter, es wird daraus ein A. zum Schutz der gebärenden Frau und des Kindes.

der vier Paradiesesströme geschrieben, dem einen פרת (Euphrat) zulieb, da dies an בן פרת יוסף anklingt (Gen. 49, 22), einen Satz, der jeden gleich Josef gegen den bösen Blick feit.

Die Amulette des Jonathan Eibeschütz

Zu keiner Zeit hat die Amulettfrage im Judentum derartige Aufregung verursacht wie in den Jahren 1751–1755. Jonathan Eibeschütz, Rabbiner in Prag, Metz und Hamburg, stellte eine Menge A. aus. Seine Gegner beschuldigten ihn, daß in diesen Sabbatai Zebi als Messias angerufen würde. In der Anklageschrift „Sefat Emet" teilten sie 31 Eibeschütz zugeschriebene Amulette mit. Jakob Emden stellte sich an die Spitze der Angreifer, Josua Falk schloß sich ihm an, Ezechiel Landau griff beschwichtigend ein, Elijahu aus Wilna lehnte die Beteiligung ab. Daß die Angreifer im Rechte waren, zeigt z. B. das A. Abb. 11, dessen Kern als שבתי צבי ז"ל משיח zu deuten ist.

Abb. 10. Schutzblatt für Wöchnerinnen
Nach Mitteil. d. Ges. z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler V/VI

Das alte Israel scheint seine Amulette großenteils den Ägyptern entlehnt zu haben. Die Araber hingegen hielten später die Jüdinnen für besonders kundig, Amulette für Menschen und Tiere zu verfertigen (Goldziher, Muhammedanische Studien I, 34, Anm. 3). In christliche Häuser wurden auch jüd. φαρμακοί und γοῆτες berufen (Chrysostomus, Adv. Judaeos VIII, 6, in PRE³ I, 469). Andererseits fand sich auch in einem jüd. Grabe ein Medusenkopf, wahrscheinlich als A. (Garrucci, Storia dell' arte cristiana, PRE³ I, 471). Eigenartige Verquickung jüd. und fremder Elemente zeigt ein A., auf dem König Salomo zu Rosse den Kakodämon tötet (Tobler, Itinera Terrae Sanctae I, 17, PRE³ I, 472), wobei die jüd.-islamische Legende von Salomos Macht über die bösen Geister mit der christlichen Vorstellung vom Erzengel Michael und dem Ritter Georg als Drachentöter verschmolzen wird. So konnte z. B. D. Günzburg dasselbe arabische Amulett für jüdisch halten, das M. Grünbaum wohl mit Recht für mohammedanisch erklärt (REJ 1893 XXVII, 145–147; 1894, XXIX, 150 bis 152), da die mohammedanische Angelologie wohl Michael, Gabriel, Asriel kennt, nicht aber die jüdische den dort genannten Israfil. — Über das Fortbestehen des A.-Aberglaubens in unsrer Zeit klagt Jak. Reifmann, indem er von den A. spricht, die סנ"וי, סנ"סנוי, סמ"נגלף anrufen, um Lilit von der Wöchnerin abzuwehren (ha-Karmel 1873 II, 135).

Wechselwirkung des Amulettglaubens

Abb. 13. Amulett aus dem 18. Jht.
Bersohn-Museum, Warschau

Abb. 11. Amulett des Jonathan Eibeschütz
aus dem Buche „Sefat Emet", 1752

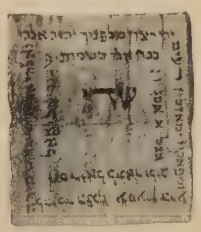


Abb. 12. Amulett aus dem 18. Jht.
Bersohn-Museum, Warschau

PRE³ I, 467–476; *L. Blau* in JE I, 546–550; *Hastings*, Encyclopaedia of Religion and Ethics III, 392–398, 439–441, 451–455; *Real-lexikon der Vorgeschichte*, Berlin 1924, I, 158–160, 160–163; *RGG²*, s. v., I, 315–318; *I. Gildemeister* in ZDMG 1884, XXXVIII, 140–142; *Benzinger*, Hebräische Archäologie, Leipzig 1927³, S. 90, 188f, 243, 309; *L. Blau*, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. 73, 79–86, 94, 156–160; *Krauss*, Talm. Archäologie I, 204; II, 127; *J. A. Montgomery*, Aramaic incantation texts from Nippur, Philad. 1913; *Scheftelowitz*, Alt-Palästinensischer Bauernglaube, Hannover 1925, 63 ff., 117 f.; *Hwb. des deutschen Aberglaubens* I, 374 ff.; *Jakob Reifmann*, ha-Karme 1873, II, 135; *Moïse Schwab*, Vocabulaire de l'Angélologie, Paris 1897; *Max Grünbaum*, Gesammelte Aufsätze 107, 108, 110, 112, 351, 352.

K. B. H.

AMULO, Erzbischof von Lyon, Nachfolger des Erzbischofs Agobard und, wie dieser, ein tätiger Feind der Juden und des Judentums in der karolingischen Monarchie. 846 verfaßte er eine Schrift „Contra Judaeos", die er Karl dem

Kahlen zur Belehrung widmete, weil dieser sich geweigert hatte, die judenfeindlichen Beschlüsse des Konzils von Meaux (845) zu Staatsgesetzen zu erheben. In dieser Schrift schildert A. mit leidenschaftlichen Worten die verderbliche Wirkung der „Synagoge des Satans", die den wahren Messias nicht anerkennen wolle, und führt Klage darüber, daß die Konzilbeschlüsse nicht beobachtet würden. Die religiöse Propaganda der Juden sei so weit gediehen, daß die Christen den jüd. Predigern mehr Aufmerksamkeit zuwendeten als den christlichen Priestern, und daß sie sich um die eigenen Fest- und Fasttage nicht kümmerten, während sie mit den Juden den Sabbat feierten. A. hatte hier vermutlich das christliche Gesinde in jüd. Häusern im Auge, und er forderte strenge Absonderung der christlichen von der jüd. Bevölkerung. Er hetzte insbesondere noch gegen die jüd. Zolleinnehmer. Als Erzbischof erließ A. öffentliche Kundgebungen und strenge Vorschriften gegen den Verkehr mit Juden.

Migne, Patrol. lat. 116, 141 ff.; *Aronius*, Regesten, Nr. 105 ff.; *Dümmler*, Gesch. des ostfränkischen Reiches I², 293 ff.; *Caro*, Sozial- u. Wirtschaftsgesch. I, 154 ff.; *Dubnow*, Weltgesch. IV, 123 ff.

W.

AMUR, Kreis des fernöstlichen Gebietes in Sibirien, sehr dünn bevölkert, mit der Hauptstadt in Blagowieschtschensk. 1863 wohnten in dieser Stadt 27 Juden; sie errichteten ein Bethaus, das 1880 legalisiert wurde. 1897 gab es in A. bei einer Gesamtbevölkerung von 120000 Personen 392 Juden, hiervon 306 in Blagowieschtschensk. Nach Angaben vom J. 1926 betrug die Gesamtbevölkerung des Amurgebiets 356000 Personen, die sich auf 60 Nationen und Stämme verteilten. Es lagen Daten nur über Nationalitäten vor, die mit über 1000 Personen vertreten waren. Die Zahl der Juden ist geringer als 1000.

W.

AMUR s. Kolonien, landwirtschaftliche (Ukraina).

AMUR-NISCHNIEDNIEPROWSK, Stadt in der ukrainischen Sowjetrepublik im Kreise Dniepropetrowsk (ehemals Jekaterinoslaw). Im J. 1897 waren in A. 1235 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 6060 Einwohnern. 1903 wurde den Juden das freie Niederlassungsrecht gewährt, was bis dahin nach den „provisorischen Bestimmungen" von 1882 nicht gestattet war. Anfang des 20. Jhts. gab es in A. drei Bethäuser (sämtlich chassidisch). Im J. 1910 betrug die Zahl der Juden 3360 (9,2 % der Gesamtbevölkerung), im Jahre 1920 — 2170 (8 %).

W.

AMURRU s. Amoriter

AMZALAK, MOSES BENSABAT, portugiesischer Schriftsteller, geb. 4. Okt. 1892 in Lissabon. A. entstammt einer der ersten Familien, die, seit der Vertreibung der Juden aus Spanien, vor etwa 120 Jahren wieder nach Portugal eingewandert sind. Er ist Professor der Nationalökonomie am „Instituto Superior do Comercio" in Lissabon, Mitglied der portugiesischen „Academia de Sciencias", des „Instituto de Coimbra", Vice-Präsident der „Associa çâo Comercial" von Lissabon, Mitinhaber und Mitarbeiter der Lissaboner Tageszeitung „O Seculo". A. ist Vorstandsmitglied verschiedener jüd. Anstalten und seit 1926 Vorsitzender der jüd. Gemeinde in Lissabon. Er edierte portugiesische Manuskripte, vorzugsweise solche, die Prozesse, Verordnungen und Gesetze gegen die Juden im Mittelalter betrafen. Ferner veröffentlichte er: A tipografia Hebraica em Portugal no seculo XV, 1922; A Santificaçao do syclo solar, oraçoes traduzidas do Hebraico, 1925; Maimonides da Sei Divina, 1925.

Soncino-Blätter I, S. 117.

G.-J. S. W.

ANAB (עֲנָב, LXX Ἀνώβ), Ort im Bergland Judas (Jos. 15, 50), ursprünglich den Anakim gehörig (ibid. 11, 21); möglicherweise das in den Amarna-Tafeln 256, 26 genannte Chinianabi, etwa = עין ענב. Eusebius 26, 8 ff. kennt A. als Dorf im Gebiete von Eleutheropolis. Gemeint ist das heutige Anab südwestlich von Hebron.

Guthe, Wb. 31; *Gesenius-Buhl*, Hwb. 16, 602b; *Thomsen*, Loca sancta 21.

T. S. Kl.

ANABI, SCHALOM BEN JOSEF, Übersetzer wissenschaftlicher Schriften aus dem Arabischen ins Hebräische, philosophischer Schriftsteller und liturgischer Dichter, lebte um die Mitte des 15. Jhts. in Konstantinopel. Er nennt sich in einem Manuskript auch Salomo. A. übersetzte u. d. T. „Ijjun ha-Ikkarim" eine arithmetische Schrift des persischen Astrologen Abu al-Hassan Kuschjar ibn Labban. Die Arithmetik des Kuschjar ist im arabischen Original verschollen und nur in der hebr. Übersetzung A.s handschriftlich (Ms. Bodl. Opp. 272, qu. A.) erhalten. Die Übersetzung, die auch in terminologischer Beziehung manches Interessante bietet, ist von einem Kommentar A.s begleitet. A. schrieb ferner einen Kommentar zur aristotelischen Physik (Ms. Paris 983[11]), den Wolf, Bibliotheca III, 2 und 42, irrtümlich Abraham Schalom b. Isaak (s. d.) zuschreibt. Zur hebr. Übersetzung des mittleren Kommentars von

Averroes über das aristotelische Buch der Seele (Übersetzer: Schem Tob b. Isaak aus Tortosa) finden sich am Rande des Manuskriptes (Paris 965[2]) eine Reihe von Noten A.s, geschrieben von der Hand seines Sohnes Josef im J. 1460. A. kommentierte auch die Hilch. Jessode ha-Tora von Maimonides' Gesetzeskodex (Ms. Paris 983[12]). Im Ritus von Griechenland und Kaffa finden sich viele liturgische Poesien von A. für verschiedene ausgezeichnete Sabbate und für das Pessach- und Sukkotfest. Zunz bezeichnet einen großen Teil dieser Poesien als „versifizierte Astronomie und Metaphysik".

Träger des Familiennamens A. begegnen uns noch in den Responsen „Ohole Tam" des R. Tam b. Jachja (Nr. 14: Mordechai A.) und in den Responsen des R. Jechiel Bassan (Nr. 125: David A.).

Steinschneider, HÜ 124, 150, 566; *Zunz*, LG 526 f., Nachtrag 47.

K. M. Z.

ANAGRAMM (Buchstaben- bzw. Silbenvertauschung), Veränderung der Bedeutung eines Wortes durch Umstellung der Buchstaben. Bereits in der Bibel finden wir Beispiele hierfür: ונח מצא חן (Gen. 6, 8); ברכתי — בכרתי (ibid. 27, 36); פאר תחת אפר (Jes. 61, 3); ישבו יבשו (Ps. 6, 11). Auch im Talmud und Midrasch wird die Methode des A. für die agadische Deutung von Bibelstellen angewandt. Im Midrasch Tehillim (zu 53, 2) wird גבל mit לבן identifiziert. Im Mittelalter machten die hebr. Dichter nach arabischen Vorbildern vielfach von dieser Kunstform Gebrauch. So heißt es in einem Gedicht Jehuda Halevis (Diwan, ed. Brody II, 149): אם תעלו על חליי אשטח לך לחיי. Bei Alcharisi findet sich einmal: ותצבר בר ורב רזון ובצרת מזון לעת (Tachkemoni, ed. Kaminka 49). Weitesten Gebrauch machte die Kabbala vom A. Mose Cordovero vergleicht dieses Verfahren mit einem Rad, das sich um seine Achse dreht, so daß die beiden Endpunkte und die Mitte fortwährend ihre Stelle tauschen (Pardes I, 5). Nach kabbalistischer Auffassung empfängt durch den Wechsel der Buchstaben und durch die innere Veränderung eines Wortes das neue Wort ein neues Licht. Die Deutung der Gottes- und Engelnamen steht ebenfalls im Zeichen des A. In dem Namen des Engels Uriel (אוריאל) liegt ein Hinweis auf לא יראו, Exod. 33, 23 (Buch Rasiel, am Schluß). Alle Amulette aus früherer und späterer Zeit weisen Buchstaben- und Namensversetzungen nach der Methode des A. auf. Die Kabbalisten lehren, daß es für das Seelenheil der Eltern usw. förderlich sei, an ihren Sterbetagen in der Mischna zu lesen, da das A. von Mischna (משנה) Neschama (נשמה) = Seele ergebe. In der talmudischen Literatur wird der Begriff des A. durch הפוך oder סרוס wiedergegeben. Das kabbalistische Schrifttum gebraucht hierfür u. a. die Bezeichnungen תמורה, חלוף und צרוף. S. PERMUTATION.

K. S. A. H.

ANAKITER, Volksstamm, der den biblischen Berichten zufolge vor der Eroberung Kanaans durch die Israeliten in der Gegend um Hebron ansässig war und von Kaleb ben Jefune (Jos. 15, 3–14), nach einer andern Darstellung von Josua selbst, aus seinem Land vertrieben wurde (Jos. 11, 21). Es werden drei Anakiterfürsten genannt: Achiman, Scheschai und Talmai, die offenbar als Herrscher der drei ihnen gehörigen Städte, Hebron, Debir (Kirjat-Sefer) und Anab gelten sollen (Jos. 11, 21; 15, 13–14; Richt. 1, 20). Die späteren Volkserzählungen in der Bibel schildern die A. wie eine Art sagenhafter Wesen, als Riesen, denen gegenüber die israelitischen Kundschafter „sich wie Heuschrecken vorkamen" (Num. 13, 22. 28. 33; Deut. 1, 28; 2, 10. 11. 21; 9, 2). Die Talmudgelehrten versuchen sogar das Wort ענק vom Verbum הענק (hochragen lassen) abzuleiten und erklären: ענקים hießen sie, weil sie die Sonne überragten (Sota 34b u. ö.). Einige moderne Forscher haben versucht, den Namen A. von ענק (Hals) abzuleiten und somit A. als „die Langhalsigen" zu deuten, wodurch die These, daß die A. ins Reich der Fabel gehören, unterstützt werden sollte. Man wollte meinen, dem Ganzen liege ein altkanaanitischer Mythus von drei Riesen zugrunde, dessen ursprüngliche Form aus den kurzen Berichten über die A. zu erschließen sei. Diese Vermutungen dürfen jetzt als widerlegt gelten, nachdem vor kurzem in einem ägyptischen Verzeichnis palästinensischer Stämme, die zur Zeit des mittleren Reiches (etwa 20. Jht. a.) gegen Ägypten kämpften, auch der Name A. festgestellt worden ist. In jenem Verzeichnis werden ebenfalls drei Fürsten als Führer der A. genannt, deren Namen in hebr. Umschrift etwa so wiederzugeben sind: עלם, אבים־עמו (?), עברם (zu dem dritten Namen vgl. Num. 1, 13 עכרן). Aus der Form dieser Namen ergibt sich mit Sicherheit, daß die A. nach Herkunft und Sprache Semiten waren. Somit könnte die biblische Erzählung vom Kampfe Kalebs mit den A. durchaus eine Reminiszenz an wirkliche historische Vorgänge enthalten.

Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 264, 477, 2; *K. Sethe*, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker etc., Berlin (Abh. Preuß. Ak. Wiss., Jhrg. 1926, Phil.-hist. Kl.,); *Syria*, VIII (1927), S. 218 ff.

M. S. J. Gu.

ANAKLET II., Papst jüd. Herkunft, 1130 bis 1138. Noch Voltaire bezeichnet ihn als den „jüd. Papst". A.s Urgroßvater hatte dem Papst und dem römischen Adel, die beide im Kampf miteinander lagen (Mitte des 11. Jhts.), Geld geliehen; er ließ sich taufen und heiratete ein Mädchen aus dem Adel. Beider Sohn Leo stand in dem Streit zwischen Papst und Kaiser auf der Seite des ersteren. Der Sohn dieses Leo, Petrus Leonis, beschloß, seinen Sohn, der ebenfalls Petrus hieß, dem geistlichen Beruf zuzuführen. Noch zu Lebzeiten seines Vaters war dieser Petrus Kardinal geworden. Im J. 1130 wurde Petrus unter dem Namen Anaklet II. zum Papst gewählt; die Gegenpartei wählte den Kardinal Gregorius, der als Papst Innozenz II. hieß. A. hatte wenig Anhänger, es gelang ihm jedoch, sich in Rom zu halten, obwohl der deutsche Kaiser Lothar II. und der französische König Ludwig VI. gegen ihn aufgetreten waren und mehrere Kirchenkonzile sich gegen ihn ausgesprochen hatten. Der berühmte Mönch Bernard von Clairvaux klagte in einem Briefe an den französischen König, daß „zur Schande der Christenheit den päpstlichen Thron ein Mann jüd. Herkunft eingenommen hätte". Die Gegner A.s nannten ihn „Judaeo-Pontifex" und verleumdeten ihn. Man sagte ihm nach, er sei im Inzest gezeugt worden, und erklärte ihn für schlimmer als einen Juden; auch beschuldigte man ihn offen des Diebstahls an kirchlichen Schätzen. Die Juden Roms hielten zu A., der die Macht in der Stadt besaß. Über die Person A.s verbreiteten sich später viele Legenden. Man nimmt an, daß sein Lebensgang die Folie für die im Mittelalter stark verbreitete Legende über den jüd. Papst Andreas (s. d.) gebildet hat.

PRE I, 367f; *Hefele,* Conciliengeschichte V; *Gregorovius,* Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter IV, 391f.; *Güdemann,* Gesch. d. Erz. II, 76f.; *Vogelstein-Rieger,* Gesch. d. Juden in Rom I, 214f.

W.

ANALOGIE s. Hermeneutik.

ANAMITER (ענמים, LXX Ἐνεμετιείμ, Αἰνεμετιείμ), afrikanisches Volk, das neben den Luditern und Lehabitern in der Völkertafel Gen. 10, 13 genannt wird. In den ägyptischen Schriftdenkmälern fehlt bisher jede Mitteilung über die A. Nach W. M. Müller (OLZ V, 471ff.) wäre für A. כנמים (Kanamiter) zu lesen, worunter die Einwohner der Oase Kinemet in der lybischen Wüste westlich von Ägypten zu verstehen wären, die mit den neben A. genannten Luditern und Lehabitern die lybische Wüste bewohnten.

T. J. Gu.

ANAMMELECH s. Adrammelech und Anammelech.

ANAN (רב ענן), bab. Amoräer der 2. Generation, in der zweiten Hälfte des 3. Jhts. A. war Schüler von Rab, in dessen Namen er zwei Aussprüche tradiert (Ber. 30b; vgl. auch Sab. 12b; Erub. 74b); öfter erwähnt er Samuel als seinen Lehrer (Erub. 95a; Git. 44b u. a. a. St.). Obwohl von A.s Lehrtätigkeit verhältnismäßig wenig bekannt ist, scheint er dennoch neben dem Exilarchen Mar Ukba zu den führenden babylonischen Gelehrten seiner Zeit gezählt zu haben, den z. B. mehr Bedeutung als seinem etwas jüngeren Zeitgenossen R. Nachman zugeschrieben wurde (Ket. 79a). In einem halachischen Fall trat er gegen die Entscheidung Samuels auf (Erub. 74b, s. d. Raschi). Jedoch war R. Huna darüber ungehalten, daß ihn A. in einem amtlichen Schreiben mit „unser Gefährte Huna" anredete (Ket. 69a). Im Lehrhause A.s wurden agadische Baraitot gesammelt, wie aus Erub. 54b u. Suk. 49b hervorgeht. Nach einer Agada pflegte sich der Prophet Elijahu A. zu offenbaren und ihn zu lehren; diese Reden des Propheten bildeten den Inhalt des Buches Seder Elijahu (bekannt unter dem Namen „Tana de-Be Elijahu). Über die Einteilung des Buches in Seder Elijahu rabba und S. E. suta (großes und kleines S. E., heute: großes und kleines Tana de-Be Elijahu) erzählt die Agada folgendes: Wegen eines kleinen Versehens A.s blieb Elijahu aus; nach A.s Buße und Gebeten erschien er wieder, verkehrte aber mit ihm nicht mehr von Angesicht zu Angesicht; der neue Teil der Vorträge Elijahus nach der Unterbrechung wird als das kleine Seder Elijahu bezeichnet, der aus der Zeit vorher heißt das große S. E. (Ket. 105b bis 106a). Das Versehen A.s bestand in folgendem: Im Gerichte A.s sollte über einen Streit verhandelt werden, den aber A. an das Gericht R. Nachmans mit der Bemerkung verwies, er sei in dieser Sache befangen und könne über den einen Prozeßbeteiligten nicht Richter sein. Daraus schloß R. Nachman, daß dieser Prozeßbeteiligte ein naher Verwandter A.s wäre und behandelte ihn infolgedessen zuvorkommend; der Gegner faßte dies aber als eine Voreingenommenheit des Richters auf, weshalb er den Mut verlor, seine Gründe vorzubringen (ibid). — In Erub. 74b wird A. als Anan bar Rab erwähnt; vielleicht ist an dieser Stelle — wo er gegen die Entscheidung Samuels auftritt und die Gegenansicht Rabs zur Geltung bringt — mit „bar Rab" nur gemeint: der Anhänger Rabs und Vertreter seiner Meinung (vgl. den Ausdruck: בר בי רב). Wer die Schüler A.s. waren, ist nicht bekannt, nur je einmal tradieren in seinem

Namen R. Seera (j. Jeb. IX, 10b) und R. Chelbo (j. Sab. III, 5c).

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Hyman*, Toledot, s. v.

M. G. D. J. B.

ANAN BAR CHIJA s. Amoräer..

ANAN BEN DAVID, gilt gemeinhin als der Stifter des Karäertums, lebte im 8. Jht. In Wirklichkeit hat A. keine neue Sekte ins Leben gerufen; vielmehr hat er durch seine Persönlichkeit verschiedene zum Teil gegensätzliche sektiererische Strömungen innerhalb des damaligen Judentums zusammengefaßt, ihnen eine einheitliche Richtung gegeben und dadurch eine Entwicklung angebahnt, die erst später in der Bildung des Karäertums gipfelte. Die mannigfachen heterodoxen Richtungen, die den Boden für A.s Wirken vorbereitet hatten, lassen sich in zwei Gruppen verschiedenen Ursprungs zusammenfassen. Zunächst entstanden innerhalb der Juden Mesopotamiens und Persiens unter dem Einfluß des Islams, der in jenen Provinzen vielfach zur Sektenbildung neigte, verschiedene Strömungen, die manche Berührungspunkte mit den östlichen islamischen Sekten aufwiesen. Als wichtigste dieser jüd. Sekten sind die Issawiten und Judganiten zu nennen. Andererseits gab es noch immer kleine Reste der ehemals bedeutenden Sekten der Sadduzäer und Boethosäer. Alle diese Sekten, die vielfach nur die Heterodoxie gegenüber der offiziellen Richtung der talmudischen Akademien miteinander gemein hatten, wußte A. in eine einzige Bewegung zusammenzufassen, deren Anhänger nach ihm Ananiten genannt wurden, und aus der erst ein Jahrhundert später sich die Sekte der Karäer (Baale ha-Mikra, eig. „Leute der Schrift") herausbildete.

A. als Stifter des Karäertums

Über das Leben A.s, liegen, wie über das der meisten Sektenstifter jener Zeit, nur spärliche, unzusammenhängende und einander widersprechende Nachrichten vor. Die älteste und wichtigste karäische Quelle ist das Werk des Josef Kirkissani aus dem J. 937. Die betr. Stelle bei Kirkissani (Sapiski Wostotschnago Otdielenija Imperatorskago Russkago Archeologitscheskago Obschtschestwa VIII, 266 und 284) lautet etwas gekürzt: „Nach Judgan folgte Anan Ras al-Dschalut (der Exilarch), zur Zeit des Abu Dschafar al-Mansur. Er war in den Aussprüchen der Rabbinen wohlbewandert, und keiner von ihnen konnte ihn widerlegen. Es wird berichtet, daß das Haupt der Akademie Hai und sein Vater die Schriften A.s aus dem Aramäischen ins Hebräische übersetzten und nichts darin fanden, was nicht in den Lehren der Rabbinen begründet gewesen wäre, mit Ausnahme von zwei Punkten, deren Ursprung sie nicht kannten, bis sie sie in den liturgischen Dichtungen Jannais fanden. Die Rabbaniten bemühten sich, ihn zu töten, doch Gott ließ es nicht dazu kommen." — Der Bericht Kirkissanis wird von anderen karäischen Autoren, wie Jehuda Hadassi, Mordechai Kukisow, Salomo Troki u. a. bis zu Firkowitsch nahezu wörtlich wiederholt. Bei späteren karäischen Autoren findet sich die weitere Angabe, daß A., nachdem seine Bewerbung um das Amt des Exilarchen fehlgeschlagen war, mit seinen Anhängern nach Jerusalem zog und dort die Gemeinde der „Stöhnenden und Wehklagenden" (הנאנחים ונאנקים) gründete. Noch später (1757) wußte Simcha Isaak Luzki zu berichten, A. habe in Jerusalem die noch heute bestehende karäische Synagoge gegründet (Orach Zaddikim, f. 19a). Die neueren karäischen Autoren bringen auch den Stammbaum A.s, nach welchem er davidischer Herkunft sein soll. Doch widersprechen ihre Angaben einander im einzelnen. Als zweite Quelle für A.s Biographie kommen die Mitteilungen islamischer Autoren in Betracht, die zweifellos auf karäischen Berichten fußen. Al-Biruni berichtet in seiner Chronologie der Orientalischen Völker (ed. Sachau 58–59) über die Sekte al-Ananija, die ihren Namen nach ihrem Begründer A. trage; dieser habe eine von den rabbanitischen Regeln vielfach abweichende, der islamischen ähnliche Kalenderordnung eingeführt. Nach Schahrastani (ed. Haarbrücker I, 253f.) unterscheidet sich die Lehre der Ananiten von der rabbanitischen in den Sabbat- und Festtagsvorschriften, ferner in dem Verbot des Genusses von Rindfleisch, in dem abweichenden Schlachtverfahren (Nackenschlachtung), endlich darin, daß sie die Lehren Jesus verteidigten, indem sie behaupteten, dieser habe die Tora nur bekräftigen wollen. Makrisis „Kitab al-Mawais wa-al-Itibar" (ed. Sacy 2) handelt an drei Stellen von A. und den Ananiten. U. a. berichtet Makrisi, A. sei nach Bagdad mit einer Abschrift des Deuteronomiums gekommen; er habe gesehen, daß sowohl die Anschauungen der Rabbaniten als die der Karäer der Tora widersprächen, und sei daher gegen sie aufgetreten. Seine Gegner konnten ihm wegen seiner vornehmen Abstammung und Frömmigkeit, sowie wegen der Unterstützung, die ihm der Kalif gewährte, nichts anhaben. A. habe den Juden u. a. in der Kalenderordnung widersprochen. Außerdem habe er die Sendung Jesus und Mohammeds bestätigt, dabei aber gesagt, daß die Tora nicht abgeändert werden könne. —

Das Leben A.s

Die Berichte über A. im rabbanitischen Schrifttum sind bedeutend ausführlicher. Als erster erwähnt ihn der Gaon Natronai b. Hilai, der 859–869 Oberhaupt der Akademie von Sura war (die betr. Stelle ist im Siddur des Amram Gaon, Jerusalem 1912, II, 206f., angeführt). Er habe seine Anhänger aufgefordert, sich von der Mischna und dem Talmud loszusagen; er würde ihnen einen eigenen Talmud zusammenstellen. Der nächste Gaon, der A. erwähnt, ist Saadja (928–942 Schuloberhaupt von Sura), der eine besondere, gegen A. gerichtete Streitschrift (Kitab al-radd ala Anan) verfaßte. Von dieser Schrift sind jedoch nur einzelne Stellen, die von karäischen Autoren zu polemischen Zwecken angeführt werden, erhalten geblieben. Eine dieser Stellen, in der der Name Saadjas zwar nicht genannt wird, die aber sicher von ihm herrührt, befindet sich in dem Werke „Chilluk ha-Karaim weha-Rabbanim" und ist sowohl für die Biographie A.s als für die Geschichte der Entstehung des Karäertums von großer Bedeutung. Danach hätte A. einen jüngeren Bruder namens Chananja gehabt, der zwar weniger gelehrt, an Frömmigkeit und Bescheidenheit jedoch A. überlegen gewesen sei. Dies habe die maßgebenden Gelehrten veranlaßt, bei der Wahl des Exilarchen Chananja vorzuziehen. Daraufhin hätten die Anhänger A.s, die sich hauptsächlich aus den Resten der Sadduzäer und Boethosäer zusammensetzten, A. heimlich zum Gegenexilarchen ausgerufen. Die Regierung habe nunmehr A. verhaften lassen, und im Gefängnis sei dieser mit einem moslemischen Häretiker zusammengekommen. der ihm den Rat gegeben hätte, dem Kalifen vorzutragen, daß seine eigene Lehre von der des ernannten Exilarchen vollständig abweiche, und daß daher die Autorität des Exilarchen für ihn und seine Anhänger nicht verbindlich sei. Diesem Rate sei A. gefolgt. Das Wohlwollen des Kalifen habe er insbesondere dadurch gewonnen, daß seine Kalenderordnung, ebenso wie die islamische, auf Beobachtung des Mondumlaufes und der Ährenreife beruhte. — Außer bei Saadja wird A. erst wieder bei Abraham ibn Daud im „Sefer ha-Kabbala", verf. 1161, erwähnt. Ibn Dauds Angaben sind denen Saadjas im wesentlichen gleich; doch nennt er noch einen Sohn A.s, Saul, was vielleicht darauf schließen läßt, daß er eine uns unbekannte Quelle benutzt hat. Dagegen trägt der Bericht des deutschen Rabbiners Mose Tachau (13. Jht.) über A. einen ausgesprochen legendären Charakter.

Aus allem biographischen Material über A. scheint jedenfalls mit Sicherheit hervorzugehen, daß dieser bei der Ernennung zum Exilarchen übergangen worden war. Dies mochte der Hauptantrieb für seine Stellungnahme gegen die überlieferte rabbinische Glaubenslehre gewesen sein, wobei sich ihm die politischen Gegner seines Bruders und auch die Reste der früheren Sekten anschlossen.

A.s Sefer ha-Mizwot

Das Hauptwerk A.s, „Sefer ha-Mizwot", ist uns zum großen Teil aus Zitaten, die spätere karäische Autoren bringen, bekannt. Wie aus der Betrachtung desselben hervorgeht, war der Mittelpunkt von A.s Lehre die Ablehnung der mündlichen Tradition. Da A. jedoch sehr wohl einsah, daß die in der schriftlichen Lehre niedergelegten Satzungen infolge ihrer oft kurzen und mehrdeutigen Fassung einer näheren Erläuterung bedurften, hielt er es für notwendig, einen eigenen Kodex der Pflichtenlehre zusammenzustellen. Dabei hat er vieles bewußt aus dem Talmud übernommen. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, daß das „Sefer ha-Mizwot" in einem durchaus talmudisch gefärbten Aramäisch abgefaßt ist. Darüber hinaus hat A. für die Ableitung der Religionsgesetze aus der Schrift die hermeneutische Methode des Talmud (die sog. 13 Regeln [Middot] des R. Ismael), wenn auch in vielfach modifizierter Form, übernommen. Dies wird verständlich, wenn, wie angenommen wird, der islamische Gelehrte, der den größten Einfluß auf A. ausübte, Abu Hanifa war, welcher zu den drei Quellen des islamischen Religionsgesetzes, Koran, Sunna (Tradition) und Idschma (übereinstimmende Meinung der Gelehrten einer gegebenen Periode) noch eine vierte, den Rai (die individuelle Meinung) hinzufügt, indem er behauptet, daß in gewissen Zweifelsfällen eine Entscheidung durch Analogieschluß (hebr. הקש oder מה מצינו) nach individuellem Ermessen zulässig sei.

Talmudische Einflüsse bei A.

Hanifitische Einflüsse

Diese Lehre hat auch A. übernommen; er berücksichtigt aber weniger die sachliche als die bis ins Extreme durchgeführte Wortanalogie (גזרה שוה). Für Abu Hanifa ist es ferner charakteristisch, daß er den Korantext vielfach allegorisch auslegt, und dieselbe Methode wendet auch A. an. Selbst der oberste Satz der ananitischen Lehre חפישו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתי („Forschet gründlich in der Schrift und verlaßt euch nicht auf meine Meinung"), mit welchem A. die ganze mündliche Tradition ablehnt, findet seine Parallele in der Äußerung Abu Hanifas, daß nur die Worte Gottes und seines Propheten absolut verbindlich seien; von den Aussprüchen der Genossen des Propheten seien die besten auszuwählen, alle übrigen Leh-

ren aber als nur von Menschen gegeben aufzufassen.

Die Anerkennung der Sendung Jesus und Mohammeds beruht auf ähnlichen Lehren der A. unmittelbar vorangegangenen Sekten der Judganiten und Schadganiten. Ferner ist vielleicht (nach Harkavy) in einigen Andeutungen A.s schon die Lehre von der Seelenwanderung zu finden, die bei späteren karäischen Autoren weiter ausgebildet wurde. Die Annahme dieser Lehre dürfte dann auf den Einfluß gewisser islamischer Sekten im Irak im 8. Jht. zurückzuführen sein.

A.s religionsphilosophische Anschauungen

Bezeichnend für A., wie auch für das ältere Karäertum, ist die ablehnende Haltung gegenüber den weltlichen Wissenschaften. So rechnet A. die Astronomie zu den von der Bibel verbotenen Arten der Zauberei und rechtfertigt damit seine Ablehnung der rabbinischen Kalenderordnung. Ebenso gilt ihm die Heilkunde als verpönt, indem er sich auf Ex. 15, 26 („Ich, der Ewige, bin dein Arzt") beruft.

A.s Verhältnis zu den Wissenschaften

Die Pflichtenlehre A.s weist durchaus eine Tendenz zur Strenge auf. Vielleicht wollte A. damit in bewußten Gegensatz zu den ihm vorangegangenen Sekten treten, die vielfach behaupteten, gewisse Teile des Religionsgesetzes seien nach der Zerstörung des Tempels aufgehoben. Sehr rigoros sind z. B. die von A. aufgestellten Beschneidungsvorschriften. In den Bestimmungen über verbotene Ehen dehnt A. die biblischen Verbote auf sehr entfernte Verwandtschaftsgrade aus (vgl. Harkavy in Graetz V^5, 425f.). Ebenso geht A. in seinen Schlachtungsvorschriften weit über die Bestimmungen des Talmud hinaus. Besonders streng sind A.s Sabbatbestimmungen. Es ist nach ihm nicht gestattet, am Sabbat das Haus zu verlassen, außer zum Gebet und zur Verrichtung der Notdurft. Es darf am Sabbat kein Feuer im Hause brennen; selbst die am Freitag angezündeten Lichter müssen vor Beginn des Sabbats gelöscht werden. Was die Speisegesetze anbetrifft, so verbot A. jeglichen Fleischgenuß im Exil nach Deut. 15, 22 („in deinen Toren kannst du es essen") mit Ausnahme von Rehfleisch. Das Verbot erstreckte sich auch auf Geflügel, mit Ausnahme von Tauben und Turteltauben. Dagegen gestattete A. den gleichzeitigen Genuß von (erlaubtem) Fleisch und Milch. Zum Pessachfest verbot er den Genuß von Mazzot, die nicht aus Gerstenmehl gebacken wären. Außerdem durften die Mazzot nicht im Ofen, sondern, nach Analogie des Pessachopfers, nur über dem Feuer gebacken werden. A. schrieb vor, das Gebet in einem besonderen Raume zu verrichten, den er als Hof (חצר) bezeichnete, möglicherweise auf Grund einer Deutung von I. Kön. 8, 64. Der Liturgie legte er ausschließlich die Psalmen zugrunde, welche an den Wochentagen zweimal, morgens und abends, rezitiert werden sollten; an den Neumondtagen und anderen Festtagen (außer dem Wochenfeste) sollte außerdem der angeblich gegen die Rabbaniten gerichtete Ps. 74 gelesen werden (vgl. Harkavy, Studien und Mitteilungen aus der Kais. Öffentl. Bibliothek V, S. 107).

A.s Pflichtenlehre

A.s liturgische Vorschriften

A. lehnte, wie bereits oben erwähnt, die bei den Rabbaniten seit der Tempelzerstörung übliche Kalenderfestsetzung ab, die auf Grund astronomischer Berechnung geschah; er ließ nur die altjüdische Zeitbestimmung auf Grund der Beobachtung des Neumondes zu. Als Schaltmonat setzte er in bewußtem Gegensatze zu den Rabbaniten statt des zweiten Adars einen zweiten Schebat ein. Außer den in der Bibel erwähnten Fasttagen führte A. noch folgende ein: ein siebzigtägiges Fasten vom 13. Nissan bis zum 23. Siwan; ein zweitägiges Fasten am Purimfest; ein Fasten am 7. Tage eines jeden Monats (auf Grund von Ezech. 45, 20). Das Fasten vom 17. Tammus übertrug A. auf den 9., und statt des Fastens am 9. Ab setzte er zwei Fasttage, am 7. und am 10. Ab, ein. Die letztgenannte Einrichtung fußt auf dem talmudischen Berichte (Taan. 29a), daß die Römer den Tempel vom 7. bis zum 9. Ab besetzt hielten und ihn dann einäscherten, wobei der Brand bis zum 10. dauerte.

Kalendarische Bestimmungen

Fasttage

Alle erhaltenen Teile des „Sefer ha-Mizwot" sowie die bei karäischen Gelehrten sich findenden Auszüge aus demselben sind von Harkavy in seinen „Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg", VIII (u. d. T. „Sichron la-Rischonim") 1903 veröffentlicht worden.

Außer seinem Hauptwerk verfaßte A. eine kurze Schrift in arabischer Sprache u. d. T. „Fadhalika" (פראלך = Zusammenfassung), die nur aus Zitaten bei späteren karäischen Autoren bekannt ist. Im Gegensatz zum „Sefer ha-Mizwot", wo jeder Lehrsatz eingehend begründet wird, scheint dieses Werk eine kurze Darlegung der religionsgesetzlichen Bestimmungen enthalten zu haben. Da alle bisher bekannten Zitate sich auf Eheverbote beziehen, ist es nicht

A.s „Fadhalika"

ausgeschlossen, daß das ganze Werk lediglich dieses Gebiet umfaßt hat.

Da die Lehre Anans durch ihre Rigorosität es seinen Anhängern unmöglich machte, mit Nichtjuden zusammen zu leben, zogen die Ananiten nach Palästina, hauptsächlich nach Jerusalem, wo sie einen streng asketischen Wandel führten. Unter solchen Umständen konnte aber die Sekte nicht lange fortbestehen. Die Entwicklung der antirabbanitischen Glaubenslehre hat deshalb einen anderen Weg eingeschlagen und nach vielfachen Wandlungen und Schwankungen im 10. Jht. zur Bildung des Karäertums als einer einheitlichen Sekte geführt.

A.s Nachfolger

J. B. Levinsohn, Taar ha-Sofer (1863); *Jost*, Gesch. des Judentums und seiner Sekten II, Leipzig 1859; *S. Pinsker*, Lik. Kad., s. Index; *Neubauer*, Aus der Petersburger Bibliothek; *Fürst*, Kar. I; *Graetz* V^5, 164, 166–171, 429ff., hierzu *Harkavy*, Zur Entstehung des Karäismus, ibid. 413ff.; *Gottlober*, Bikkoret le Toledot ka-Karaim; *Hamburger* in „Jüdische Literatur" (Winter und Wünsche) II; *Markon*, in „ha-Gan" (1899), 190f.; *idem*, Texte und Untersuchungen usw. (1908), 100–122; *Harkavy* in „Woschod" 1897; *idem*, Anan, der Stifter der Karäischen Secte (in „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur II, 107–122); *idem*, Studien und Mitteilungen VIII; *Poznański*, Anan et ses écrits, in REJ XLIV, 161–187; XLV, 50–69, 176–203.

M.

ANAN BAR IMMI s. Amoräer.

ANAN BAR JOSEF s. Amoräer.

ANAN BEN MARINUS HA-KOHEN, Rabbiner und liturgischer Dichter, lebte um 1020 in Siponto. A. war ein jüngerer Zeitgenosse des Kalonymos b. Sabbatai in Rom. An beide wandte man sich in zweifelhaften Fällen mit Anfragen (Schibbole ha-Leket, Nr. 292). A.s Entscheidung wird auch daselbst Nr. 34 angeführt. Als seine Kollegen werden Melchizedek und Elchanan in Siponto genannt. A. ist der Verfasser eines Elijahu-Liedes, das aus 10 Strophen besteht.

Zidkijahu b. Abraham ha-Rofe, Schibbole ha-Leket, Nr. 34, 292; *Luzzatto*, Nachalat Schedal S. 37; *Or ha-Chajim*, Nr. 1153; *Zunz*, LG 163, *Vogelstein-Rieger*, Geschichte der Juden in Rom I, 224 u. 355; *Davidson*, Ozar 5002.

F.

ANAN BAR RABA s. Amoräer.

ANAN BAR TACHLIFA (רב ענן בר תחליפא), bab. Amoräer der zweiten Generation, Schüler Samuels, wirkte in der zweiten Hälfte des dritten Jhts. A. wird nur dreimal im bab. Talmud erwähnt; er berichtet über das Verhalten Samuels (Pes. 101a; Ket. 61a) und überliefert von ihm einen Ausspruch (Mo. Kat. 18a). Nach Rabbinovicz, Dikduke, Sanh. 97b, verkehrte A. schriftlich mit R. Josef; unsere Editionen haben aber dort: Chanan b. Tachlifa.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Hyman*, Toledot, s. v.

M. G. D. J. B.

ANANEL s. Chananel.

ANANEL (CHANANEL) DE FOLIGNO s. Foligno, Ananel de.

ANANI BAR SASSON (רבי ענני ששון; in manchen Drucken: Inini b. Sasson, עינייני בר ששון), pal. Amoräer der 2. und 3. Generation, gegen Ausgang des 3. Jhts. A. wird viermal im babylonischen Talmud erwähnt; er opponiert Rab, und zwar unter Wiedergabe eines Ausspruchs des Tannaiten R. Ismael be-R. Josse (Sab. 64b); er trug eine Halacha vor, von der R. Ammi behauptete, A. hätte sie von einem Ausspruch des R. Eleasar im Namen des R. Oschaja abgeleitet (Mo. Kat. 24b); ferner finden sich zwei Aussprüche A.s in Seb. 88b, wovon der letztere agadischen Inhalts ist, und auch Arach. 16a angeführt wird. Vielleicht ist A. identisch mit Anjane bar Sissai (אנייני בר סיסיי, s. Injone b. Sissai), eine Annahme, die sich auf den ähnlichen Klang der Namen stützen kann, außerdem aber auch aus einer Vergleichung der zitierten Stelle im b. Sab. 64b mit der entsprechenden Stelle in j. Sab. VI, 7d hervorgehen könnte; allerdings müßte man dann eine Verschiedenheit der Versionen in beiden Talmuden annehmen. Wahrscheinlich ist der in Ex. r. 3, 7 erwähnte Amoräer Ananiel b. R. Sasson identisch mit A., und Anani wäre dann nur eine Abkürzung von Aneniel.

Juchassin, s. v.; *Heilprin*, SD, s. v.; *Hyman*, Toledot, s. v.

M. G. D. J. B.

ANANIAS, jüd. Kaufmann, lebte Anfang des 1. Jhts. p. Er ist dadurch bekannt geworden, daß er in der Stadt Mesan (Charax) die Frauen des Königs zum Judentum bekehrt hat. Durch diese lernte er den Sohn des Königs von Adiabene, Izates (Sutos nach Gen. r. 46, 8), kennen, der damals gerade in Charax weilte, und bekehrte auch ihn zum Judentum. Als Izates in seine Heimat zurückfuhr, nahm er auch A. mit. Nach seiner Thronbesteigung wollte der König Izates an sich die Beschneidung vollziehen, allein A. hielt ihn davon ab, denn er befürchtete, daß dieses im Lande Unruhen hervorrufen würde; er sagte dem König, daß er auch ohne die Beschneidung Jude sein könne, wenn er nur die anderen Gesetze befolgte. Nach einiger Zeit kam aber ein anderer Jude, Eleasar aus Galiläa, an den Hof, und als dieser einmal den König in der Tora lesend fand (nach Gen. r. soll er gerade Gen. 17 studiert haben), sagte er zu ihm, ein unbeschnittener Mann könne kein echter Jude sein. Izates gehorchte

und vollzog den Brauch, was nachher auch A. erfuhr. Die befürchteten schlimmen Folgen traten aber nicht ein.

Über die Persönlichkeit A.s wissen wir nicht viel. Aus den Erzählungen des Jos. ist vielleicht zu schließen, daß er Handel trieb, um den jüd. Glauben in den Landschaften von Mesene verbreiten zu können. Die Tatsache, daß A. den Izates von der Beschneidung abhielt, beweist noch nicht, daß er, wie manche Forscher behaupten (s. JE s. v.), ein hellenistischer Jude gewesen sei. Finden wir doch sogar bei den Talmudlehrern die Meinung ausgesprochen, daß „wer ein Tauchbad genommen hat, mag er auch unbeschnitten sein, doch als Proselyt zu betrachten ist" (Jeb. 46a).

Jos., Ant. XX, 34–47; *Massechet Gerim*, ed. Kirchheim, Frankfurt 1851, I, S. 38.

E. J. Gu.

ANANIAS, SOHN DES NEDEBAIOS, Hohepriester 47–59 p., im Talmud Jochanan (יוחנן בן נדבאי) genannt. Quadratus, römischer Statthalter in Syrien, schickte ihn im J. 52 gefesselt nach Rom, wo er sich wegen blutiger Kämpfe, die zwischen Juden und Samaritanern stattgefunden hatten, zusammen mit diesen vor dem Kaiser Claudius zu verantworten hatte; infolge Intervention Agrippas entschied Claudius zugunsten der Juden, und A. kehrte zurück (Jos., Ant. XX, 131; BJ II, 243f.; Tacitus Ann. XII, 54). A. wird im Talmud als Schlemmer geschildert und seine Amtszeit als die Zeit bezeichnet, „wo niemals im Tempel von dem Opferfleisch ein Rest übrigblieb" (Pess. 57a; Ker. 28a–b). Wahrscheinlich beziehen sich auch die anderen, an denselben Talmudstellen gerügten Übergriffe verschiedener Priesterhäuser auf A.; so erzählt Josephus, fast wörtlich wie der Talmud, davon, daß die Knechte A.s zwischen den Tennen umherstreiften, mit Gewalt den Zehnten vom Volke nahmen und jeden, der sich widersetzte, mit Stockhieben straften (Ant. XX, 205; Pess. 57a; Toss. Men. XIII. 21). A. beraubte nicht nur das Volk, sondern auch die anderen Priester; die meisten Gaben, die für diese einkamen, wurden nach dem Vorratshause A.s abgeführt. — A. stand dabei in hohem Ansehen bei den römischen Behörden; einmal hatten, wie Jos. berichtet, die „Sikarier" genannten Banditen den Schreiber des Eleasar, des Sohnes A.s, entführt und dem A. mitteilen lassen, sie würden den Gefangenen nicht eher wieder freigeben, als bis A. die Freilassung von zehn ihrer Genossen beim Statthalter (es war Albinus) erwirkt hätte; und in der Tat gelang es A., dies durchzusetzen, worauf der Schreiber wieder loskam. Wenn nun Jos. in seiner Biographie (Vita 13ff.) von einfachen Priestern erzählt, die damals nach Rom geschickt wurden, um sich zu verantworten (Jos. gibt freilich weder den Grund ihrer Zitierung nach Rom noch die Details der Untersuchung an und hebt lediglich ihre Frömmigkeit hervor, daß sie, um nicht unreine Speisen essen zu müssen, auf der Fahrt sich nur von Nüssen und Datteln nährten), so dürfen wir vielleicht den Schluß ziehen, daß es sich bei diesen Priestern um unschuldige Opfer des A. gehandelt hat, die bei der Empörung gegen die Gewalt der Knechte A.s sich bei diesem und der römischen Herrschaft mißliebig gemacht hatten; denn, wären sie nur Gefangene der Römer gewesen und nicht auch zugleich Feinde A.s, so hätte A. bei seinem Einfluß die Freilassung dieser Unschuldigen ebenso leicht wie die der zu Recht eingekerkerten Sikarier bewirken können. — An den Kämpfen, die zur Zeit des Hohepriesters Ismael b. Phiabi, des unmittelbaren Amtsnachfolgers A.s, innerhalb der Priesterschaft ausbrachen, wird wahrscheinlich ebenfalls A. die Schuld getragen haben (Ant. XX, 180ff.). Wie Jos. (l. c.) erzählt, dang sich damals jede Partei einen Haufen losen Gesindels, zum Schutz der eigenen Macht und zur Bekämpfung der anderen; und da A. sehr reich war, wird er wohl den größeren und stärkeren Haufen auf seiner Seite gehabt haben, wodurch es ihm gelang, die meisten Gaben an sich zu reißen. Bei dem Ausbruch des Krieges zwischen Juden und Römern (im J. 66 p.), zu dessen Entstehung die durch A.s Mitschuld geschaffenen unsicheren Verhältnisse ihr Teil beigetragen hatten, gehörte A. gleichwohl zur Friedenspartei (sein Sohn Eleasar wiederum stand auf seiten der Aufständischen), die den Versuch unternahm, die gerade begonnene Empörung gegen Rom mit Hilfe von Agrippas Heer zu unterdrücken. Als dies gescheitert war, verfiel A. natürlicherweise der Wut der Eiferer; sie zündeten sein Haus an, zogen ihn, der sich in den Palast des Herodes geflüchtet hatte, aus seinem Versteck in der dortigen Wasserleitung hervor und töteten ihn. Dies gab in der Folge, da auch A.s Sohn Eleasar zu den Aufständischen gehörte, den Anlaß zu Kämpfen innerhalb der Kriegspartei selbst. — A.s Name wird übrigens zweimal im NT erwähnt, wo er als Ankläger gegen Paulus auftritt (Acta 23, 2–5; 24, 1).

Jos., Ant. XX, 103ff.; *idem*, BJ II, 243ff.; *Schürer* I, 584, 603; II, 256, 272, 274; *J. Derenbourg*, Pal., 1867, S. 230f.

E. J. Gu.

ANANIAS, SOHN ONIAS' IV., hatte gemeinsam mit seinem Bruder Chelkias den Oberbefehl über das Heer, das Kleopatra gegen ihren Sohn Ptolemaeus Lathurus nach Cypern sandte (im

J. 106 a.). Während dieses Feldzuges blieben von allen Hauptleuten nur diese zwei Juden der Königin treu; die übrigen gingen zu Ptolemaeus über. — Das zweite Mal begegnen wir A. zu der Zeit, wo Kleopatra die Stadt Akko (Ptolemais) erobert hatte. Damals wandte sich der Hasmonäer Alexander Jannai, der während des Krieges der Kleopatra mit ihrem Sohne viel unter dessen Rache gelitten hatte, an die Königin mit der Bitte um Beistand. Die ägyptischen Staatsmänner wollten die schwierige Lage Alexanders ausnutzen und rieten Kleopatra, Palästina zu annektieren. Da trat A. mit aller Kraft gegen diesen Plan auf und drohte der Königin mit der Feindschaft aller Juden, wenn sie an dem judäischen König ein solches Unrecht beginge. Dieses Vorgehen A.s verfehlte offenbar nicht seine Wirkung, und die Königin schloß mit Alexander Jannai in Bet-Schean ein Bündnis.

Jos., Ant. XIII, 285–87; 349; 354; *A. Bouché Leclercq*, Histoire des Lagides II, 96ff.; *Archiv f. Papyrusforsch.* I, 48ff.; II, 554; *Fuchs*, Die Juden Ägyptens, S. 16.

E. J. Gu.

ANANIAS BEN ZADOK, Pharisäer und Zelot aus vornehmer Familie in Jerusalem in der Zeit des großen Aufstands gegen die Römer (66 p.). Als die römische Besatzung zu Beginn des Aufstands im September 66 in den Türmen Hippikos, Phasael und Mariamne Zuflucht gesucht hatte und von den Zeloten belagert wurde, entsandten diese den Ananias mit noch zwei anderen Führern zu Verhandlungen mit Metilius, dem Befehlshaber der römischen Truppen Wenige Monate später finden wir A. als Mitglied der nach Galiläa entsandten Deputation, die dort gegen den zum Statthalter ernannten Josephus eine Untersuchung einleiten und ihn tot oder lebend nach Jerusalem bringen sollte. Den Gesandten gelang es aber nicht, des Josephus habhaft zu werden. Inzwischen war in Jerusalem die Stimmung umgeschlagen, und als sich Ananias mit einem der Gesandten nach Judäa zurückbegeben wollte, um vor dem Synedrium die Lage in Galiläa zu schildern, wurde er von Josephus zum Gefangenen gemacht und in Fesseln gelegt. Sein weiteres Schicksal ist nicht bekannt.

Jos., BJ II, 17, 10; 21, 7; *idem*, Vita 38, 64; *Graetz* III[4], 460, 490; *Klausner*, Hist. Jisr. IV, 119, 145.

E.

ANANIEL BE-R. SASSON s. Anani b. Sasson.

ANANJEW, früher Bezirksstadt des Gouvernements Cherson in der Ukraine, gehört jetzt zum Bereich der Moldauischen Sowjetrepublik. Anfang des 19. Jhts. gab es in A. eine Synagoge und einen jüdischen Friedhof; 1837 wurde eine Chewra Kadischa gegründet; 1864 wohnten in A. 992 Juden. Am 27. April 1881 fand ein Pogrom statt. 1897 betrug die Zahl der Juden 3527, bei einer Gesamtbevölkerung von 16 684. Am 31. Okt. 1905 kam es abermals zu einem Pogrom, der aber keinen größeren Umfang annahm. 1910 gab es in A. 4817 Juden bei einer Gesamtbevölkerung von 22157, 1920 4135 Juden bei einer Gesamtbevölkerung von 18474. Es besteht in A. eine Darlehenskasse, die von der „Jewish Colonization Association" subventioniert wird und Ende 1923 254 Mitglieder zählte.

Jewr. Enz. II; *Blätter für Demogr., Statistik u. Wirtschaftskunde d. Juden*, Nr. 3, S. 132; *Bericht der JCA für 1923*, 1925, S. 244; *Die Judenpogrome in Rußland* II.

W.

ANANOS, SOHN ANANIAS' BEN NEDEBAIOS, versah zur Zeit der Hohepriesterschaft seines Vaters Ananias das Amt des Tempelhauptmanns (στρατηγός). Um das J. 52a. wurden Ananias und A. sowie einige andere vornehme Juden von dem Statthalter Quadratus gefesselt nach Rom gesandt, wo sie sich vor dem Kaiser Claudius wegen Streitigkeiten, die zwischen ihnen und den Samaritanern entstanden waren, zu verantworten hatten (s. Ananias b. Nedebaios). Die Stellung des Tempelhauptmanns, die A. versah, muß der Hohepriesterwürde nicht viel nachgestanden haben, wenn gerade die Träger dieser beiden Würden als Führer des Volkes zur Rechenschaft gezogen wurden; von einigen wird der στρατηγός dem in der Mischna oft angeführten Titel Sagan (סגן הכהנים), der der Nächste nach dem Hohepriester war, gleichgesetzt. Nachfolger A.s als Tempelhauptmann wurde sein Bruder Eleasar, einer der Führer des Volkes zu Beginn des jüd. Krieges.

Jos., Ant. XX, 131; *idem*, BJ II, 243; *Schürer* II, 213, Note 134; *Büchler*, Die Priester und der Kultus, Wien 1895, S. 114ff.

E. J. Gu.

ANANOS, SOHN DES ANANOS, des Sohnes des Seth, im J. 63p. drei Monate lang Hohepriester. Der Anfang seiner Priesterschaft fiel in die Zeit nach dem Tode des Statthalters Festus und vor der Ankunft von dessen Nachfolger Albinus, und so hielt sich A. für den Augenblick für den einzigen Machthaber im Lande, als welcher er, seine Gewalt mißbrauchend, nach Einberufung des Synedriums über eine Reihe von Leuten Steinigungsstrafen verhängte, darunter auch über Jakobus, den Bruder Jesus'. Diese Tat A.s, die ganz im Geiste der Sadduzäer war, erweckte

gegen ihn den Haß der Pharisäer, und in Folge davon wurde er rasch gestürzt. Sobald der Aufstand gegen Rom ausgebrochen war, schloß sich A. den Gegnern Roms an, und er wurde zusammen mit Josef bin Gorion mit der Aufgabe betraut, die Stadt Jerusalem zu beschützen und die Wehrhaftigkeit der Jugend zu stärken — was er mit großem Eifer und Erfolg tat. In dieser Zeit war sein Ansehen groß, und er war in vielen politischen Dingen, wie z. B. bei der Absetzung des Josephus vom Feldherrnposten in Galiläa, einer Meinung mit dem Haupte der Pharisäer, dem R. Simeon b. Gamaliel. Seine einzigen Gegner waren damals die Zeloten. Mit ihrem extremen Führer, Simon b. Giora, trat A. noch im Anfangsstadium des Krieges in offene Fehde. Nach der Eroberung Galiläas durch die Römer verschärfte sich diese Feindschaft, da die Zeloten der gefallenen Provinzen in großer Zahl nach Jerusalem kamen. Bei Jerusalem mußte es zu dem entscheidenden Kampfe zwischen Juden und Römern kommen, und so waren sich sämtliche Parteien darin einig, daß alle Kräfte dorthin zusammengezogen werden mußten. Während aber dem A. und seinen Genossen ein Judäa vorschwebte, das zwar nach außen hin frei, im Innern aber den Ältesten des Synedriums und den Hohepriestern unterworfen war, hatten die Zeloten ein anderes Ideal und knüpften an die Befreiung von Rom Hoffnungen auf Verbesserung der sozialen Lage und messianische Träume. A. gelang es, mit Hilfe starker Formationen, die Zeloten in den Mauern des Tempelberges einzuschließen. Sie wiederum, beraten durch Jochanan aus Gischala, riefen idumäische Truppen herbei, und diese verhalfen ihnen dazu, über die Partei des A. den Sieg zu erringen. A. selbst wurde getötet, und die Verteidigung der Stadt war nunmehr Sache der Zeloten. — Wie groß aber seinerzeit die Macht A.s gewesen sein muß, erhellt aus der Tatsache, daß Simeon Bar Giora zu Lebzeiten A.s aus Furcht vor diesem sich in der Festung Masada zurückgezogen hielt und seinen Zug von dort erst in dem Augenblick begann, wo er die Nachricht von A.s Tode erhalten hatte.

Jos., Ant. XX, 197–203; *idem*, BJ II, 563, 648–54; IV, 150–325, 504–508; *Graetz*, Gesch. III^5, 549 ff.; *Schürer* I, 548, 581–583; *Ad. Büchler*, Die Priester und der Kultus, Wien 1895, S. 57 f.; *J. Klausner*, Jeschu ha-Nozri, S. 53 ff.

E. J. Gu.

ANANOS, SOHN DES SETH, Hohepriester in Jerusalem 5–15 p., im Volk unter dem abgekürzten Namen חנא bekannt, woraus die neutestamentliche Form Ἄννας entstanden ist (Luc. 3, 2; Joh. 18, 12. 23. 24; Apostelgesch. 4, 6). Von den Hohepriestern, die gegen Ende des zweiten Tempels genannt werden, war er einer der bekanntesten; auch seine fünf Söhne (Eleasar, Jonathan, Theophilos, Mathatias, Ananos) und ein Schwiegersohn von ihm (Josef Kaiphas) erlangten sämtlich die Hohepriesterwürde. „Das Haus Ananos" war im Volke bekannt durch die große Zahl seiner Mitglieder, seinen Reichtum und seine Macht (s. Pes. 57a; Tossef., Men. XIII, 18 [ed. Zuckerm., S. 533]). Im Talmud ist wiederholt von den „Krämerläden der Söhne Ananos'" die Rede, die sich außerhalb Jerusalems, östlich am Ölberg, befanden und wo Verschiedenes, was man zum Opfer brauchte, feilgeboten wurde (j. Pea II, 16c; Sifre zu Deut. 14, 22); sie begnügten sich also nicht mit den Priestergaben, sondern suchten auch auf anderen Wegen Reichtum zu erwerben. Die pharisäischen Gelehrten traten dieser Habsucht bisweilen energisch entgegen (vgl. Mi. Ker. I, 7; s. auch Mark. 11, 15). Aus den Erzählungen in den Evangelien (Joh., a. a. O.) von der Gerichtsverhandlung gegen Jesus, die im Hause A.s stattfand, wollten viele Forscher schließen, daß zu jener Zeit das Haus und die Verkaufsstände A.s ständiger Sitz des Synedriums waren. Darauf spielen möglicherweise die Berichte im Talmud an, die von der Vertreibung des Gerichtshofes „aus der Quaderhalle in die Krämerläden" erzählen (R. H. 31a u. ö.). — Von der Bedeutung A.s zeugen die ntl. Berichte, die seinen Namen unter den Hohepriestern an erster Stelle nennen, obwohl die geschilderten Vorgänge sich zur Zeit seines Schwiegersohnes Josef Kaiphas abspielten. Über das Verhältnis des Volkes zu A. wissen wir nichts Bestimmtes, da die Erzählungen des Jos. von den Übergriffen der Priester immer nur Ananias b. Nedebaios im Sinne haben. Im Talmud hingegen wird stets das Haus A.s unter denen genannt, über die das Volk sich beklagte; bekannt ist der Ausruf: „Ach und weh mir vor dem Hause A.s, ach und weh ihrem Schlangengezischel". Die „Krämerläden A.s" wurden wahrscheinlich gleich nach dem Tode Ananos', des Sohnes A.s (s. d.) von der Hand der Zeloten zerstört; darauf beziehen sich offenbar die Berichte im Talmud von der Niederreißung der Krämerläden drei Jahre vor dem Falle Jerusalems (j. Pea., a. a. O.; Sifre Deut., a. a. O.).

Jos., Ant, XVIII, 26, 34, 95; XIX 297, 313; XX, 197–203; *J. Derenbourg*, Pal., Paris 1867, S. 465 ff.; *D. Chwolson*, Das letzte Passahmahl Christi, Petersburg 1892, S. 121 ff.; *Graetz* III^5, Note 19; *Schürer* II^4, 270; 275.

E. J. Gu.

ANAPA, Stadt im nördlichen Kaukasus (ehemaligen Kubangebiet) in der Russischen Sowjetrepu-

blik am Schwarzen Meere, wo im Altertum die griechische Kolonie Gorgippia lag. Es ist wahrscheinlich, daß hier, wie in den anderen Städten des Bosporanischen Reiches, Juden noch im 1. Jht. a. vom König Mithridates angesiedelt wurden. Die bei A. gefundenen griechischen Inschriften, die auch jüd. Namen enthalten, stammen allerdings meist von den „Verehrern des höchsten Gottes" (σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον), einer Sekte, die unter den Heiden, wenn auch wohl durch jüd. Einfluß entstanden ist. Im Mittelalter gehörte A. zum Chasarischen Reich, später zu Abchasien und der Türkei. Als die Russen die Festung im J. 1828 eroberten, lebten dort keine Juden mehr. 1846 wurde jüd. Handwerkern die Niederlassung in A. gestattet. 1892 wurden jedoch die Juden — mit Ausnahme einer kleinen Zahl privilegierter Personen — aus A. sowie aus dem ganzen Kubanschen Gebiet ausgewiesen. Nach der Zählung von 1897 waren in A. 19 Juden ansässig.

Rostovtzeff, Iranians and Greeks in Southern Russia 1922, S. 190; *Latyschev*, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae II, S. 52; *Schürer*, Die Juden im Bosporanischen Reiche, Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1897, S. 200–225.

W. J. B.

ANARCHISMUS. Die anarchistische Bewegung unter den Juden hat organisierte Anhänger in Rußland, Polen, England, Frankreich, Kanada, den Vereinigten Staaten und Argentinien. Vor dem Weltkriege bestanden auch jüd. anarchistische Gruppen in Ägypten und Südafrika, die jedoch seit dem Kriege eingegangen sind. Unter den jüd. Anarchisten gab es bisher nur eine theoretische Richtung, den kommunistischen Anarchismus, wie er hauptsächlich von Peter Kropotkin entwickelt und vertreten wurde. Die große Mehrheit der jüd. Anarchisten gehört der Arbeiterklasse an. Die Bewegung entstand in England. 1886 wurde in London von einigen Intellektuellen, um die sich eine Anzahl Arbeiter geschart hatte, die jiddische Zeitschrift „Der Arbeter-Fraind" gegründet, die zunächst unter der Redaktion von P. Krantz erschien. Das Blatt vereinigte um sich in den ersten Jahren Sozialisten der verschiedensten Richtungen, bis sich die Anarchisten allmählich zu der stärksten Richtung innerhalb der jüd. Arbeiterbewegung in England entwickelten. Ende 1892, unter der Redaktion von Sch. Janowsky, wurde dieses Blatt ausgesprochen anarchistisch und ist es seitdem geblieben. Nach einer kurzen Unterbrechung (1894) erschien es wieder von 1895 an unter der Redaktion von W. Wess und später von A. Frumkin. 1898 übernahm R. Rocker, ein reichsdeutscher Nichtjude, die Redaktion des Blattes und leitete die Bewegung bis zum Ausbruch des Weltkrieges. 1903 bildete sich in London die „Föderation der jiddisch sprechenden Anarchisten", der 13 Gruppen in der Hauptstadt angeschlossen waren und die mit den Gruppen in Leicester, Birmingham, Liverpool, Manchester, Glasgow und Edinburg die engste Fühlung hatte. Neben dem „Arbeter-Fraind" erschien auch (mit kurzen Unterbrechungen) 1900–1908 eine Monatsschrift „Germinal" unter der Redaktion von R. Rocker. Die Anarchisten übten einen starken Einfluß auf die jüd. Gewerkschaften, an deren Kämpfen sie einen hervorragenden Anteil nahmen, auch war ihr Wirken auf die allgemeine kulturelle Entwicklung der jüd. Arbeitermassen in England von nicht geringer Bedeutung. Die russischen Revolutionäre wie Peter Kropotkin, N.Tschaikowsky, W. Tscherkesoff u. a. unterhielten mit den jüd. Anarchisten engste Fühlung. Beim Ausbruch des Weltkrieges erschien das anarchistische Blatt unter der Redaktion von A. Schapiro, bis es 1916 von der englischen Regierung unterdrückt wurde. Nach dem Kriege erschien es eine Zeitlang unter der Redaktion von J. M. Salkind; die Bewegung wurde aber schwächer. Rocker und andere wurden aus England ausgewiesen, und Hunderte kehrten beim Ausbruch der Revolution nach Rußland und Polen zurück. Die Zeitung mußte ihr Erscheinen in London wieder einstellen und wird seit 1925 in Paris herausgegeben. Die wichtigste Organisation der jidd. Anarchisten in England, die Gruppe „Arbeter-Fraind", beschäftigt sich seit den letzten Jahren fast ausschließlich mit der Herausgabe von anarchistischer Literatur.

Entstehung

Die Bewegung der jüd. Anarchisten wurde 1901 von England aus nach Rußland und Polen verpflanzt, und zwar durch ehemalige Mitglieder des „Jüdischen Arbeiterbundes", die in London mit den Ideen des Anarchismus vertraut wurden und nach Rußland zurückkehrten, um für ihre neue Idee zu wirken. Es bildeten sich anarchistische Gruppen in Bjalystok, Grodno, Wilna, Kowno, Warschau, Odessa, die mit London in ständiger Verbindung waren und durch geheime Emissäre anarchistische Literatur in jidd. und russischer Sprache nach Rußland einführten. — Die jüd. Anarchisten in Rußland wurden von der zaristischen Regierung dauernd verfolgt. An der russischen Revolution nahmen sie überall Anteil, doch stehen sie in Opposition zur Sowjetregierung und werden auch von dieser

Ausbreitung

verfolgt. Von England aus fand die Bewegung auch Zugang nach den Vereinigten Staaten und Kanada. Um die Mitte der 80er Jahre entstand in New York die „Progressive Russische Vereinigung", deren Hauptaufgabe es war, die revolutionäre Bewegung in Rußland zu unterstützen. Von dieser Körperschaft sonderte sich 1886 eine kleine Gruppe ab, die „Pioniere der Freiheit", die eine rein anarchistische Tätigkeit unter den jüd. Arbeitern entfaltete. Dieselbe Gruppe gab 1889 „Die Wahrheit" heraus; 1890 folgte „Die freie Arbeiterstimme", unter der Redaktion des jiddischen Arbeiterdichters David Edelstadt. Zu den aktiven Anarchisten jener Periode zählten u. a. der Dichter Bowschower, Solotaroff, Emma Goldmann, Alexander Berkman. 1893 mußte die „Freie Arbeiterstimme" ihr Erscheinen einstellen, erscheint aber seit 1895 wieder ununterbrochen. Unter allen anarchistischen Bewegungen Amerikas ist die jüdische die stärkste und aktivste. Erwähnt sei auch die Tätigkeit der „Literaturgesellschaft Kropotkin", die alle größeren Werke Kropotkins in jiddischer Sprache herausbrachte. Nach dem Kriege bildete sich in Amerika die „Jüd. anarchistische Föderation", die zirka 25 Gruppen in den Vereinigten Staaten und Kanada vereinigt. Auch in Argentinien ist die Bewegung der jüd. Anarchisten seit langen Jahren aktiv. Nach dem Kriege erschien eine Zeitlang in dem Tagesorgan der argentinischen Anarchisten „La Protesta" eine Abteilung in jiddischer Sprache, bis sich die jüd. Anarchisten in der „Freiheitsstimme" ein eigenes Organ schufen.

Von Juden, die in der allgemeinen anarchistischen Bewegung hervorragend tätig waren und sind, seien hier genannt: in Frankreich: Bernard Lazare; in Deutschland: Gustav Landauer, Erich Mühsam, Berthold Cahn, Johannes Holzmann und Siegfried Nacht; in Österreich: Rudolf Großmann; in England: S. Pressbergh; in Rußland: J. Großmann, Ch. Gaitzmann, Alexander Schapiro, E. Jatschuk, M. Martschny, A. Baron; in Amerika: Emma Goldman, Alexander Berkman, John Edel-

Anarchistische Literatur in jiddischer Sprache: *Sch. Janowsky*, Was wollen die Anarchisten?; *David Edelstadt*, Gesammelte Schriften; *R. Rocker*, Michael Bakunin; *idem*, Zur Geschichte der terroristischen Bewegung in Frankreich; *idem*, Francisco Ferrer und die freie Erziehung der Jugend; *idem*, Bolschewismus und Anarchismus; *H. Solotaroff*, Gesammelte Werke; *J. Merison*, Ausgewählte Schriften.

G.-J. R. R.

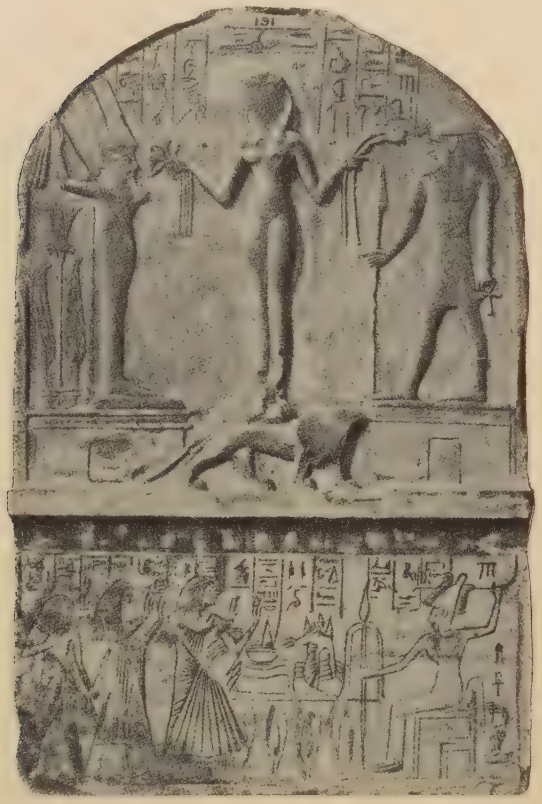
ANASCHICHUN (?), MEIR, Talmudgelehrter, lebte Ende des 15. Jhts. A. wird von Josef Sambari zusammen mit Josef Corcos, Efraim Karo und Josef Abajub genannt, die 1492 aus man. Spanien auswanderten und sich in Jerusalem und Safed niederließen. Von A. wissen wir nur noch, daß er mit Levi b. Chabib in schriftlichem Verkehr stand. Wie der Name (bei Sambari: אנאשאלון, bei Conforte: אנאשיכון) ausgesprochen werden soll, ist schwer zu entscheiden. Zidkija b. Abraham Anau nennt in seinem „Schibbole ha-Leket" Abraham b. Josef als zu der Familie בני שיכון gehörig; danach darf man vielleicht in (א)אנ das spanische „En" vermuten und als Name bliebe nur שיכון übrig.

Med. Jew. Chr. I, 140; *Levi b. Chabib*, Responsen, Nr. 131; *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, S. 33b; *Schibbole ha-Leket*, ed. Buber S. 108; vgl. ibid. Einleitung, S. 8, Anm. 45.

B.

ANAT, syrische Kriegsgöttin, deren Kult auch in vielen anderen Ländern des Alten Orients (in Ägypten, auf der Insel Cypern), darunter auch in Palästina, sehr verbreitet war. In der Bibel kommt der Name A. als Name des Vaters eines Richters, Schamgar ben A., vor (Richt. 3, 31; 5, 6), wobei er als abgekürzter Name (statt Ebed-A. o. ä.) gebraucht wird. Auf den Kultus dieser Göttin weisen auch die Ortsnamen Bet-Anat. (Jos. 19, 38; Richt. 1, 33), Bet-Anot (Jos. 15, 59), Anatot (Jos. 21, 18; Jer. 1, u. ö.) hin. Vgl. auch den Personennamen Anetotija (1. Chr. 8, 24). Auf A. geht vielleicht auch der Name Baana (בענה = בן ענת; II. Sam. 4, 2 ff. u. ö.) zurück. Schon sehr früh kam det Kult der A. auch nach Ägypten; so trägt einer der Hyksoskönige den Namen Ant-hr, wohl = A. ist Gott (vgl. aber Meyer, Gesch., I, 2^3, § 308). In den Amarnatafeln findet sich der Name Anati (s. Winckler, Keilinschrift. Bibl. 5, 236). Auf Weihtäfelchen aus der Zeit Ramses' II. kommt der Name der Göttin sehr häufig vor (vgl. Breasted-Ranke, Gesch. Ägypt. 1911, S. 347, 355). Sie wird auch in den Zauberformeln der Zeit erwähnt (vgl. Meyer, ZDMG 31, 1877, S. 716f.). Auf einer Kalkstein-Stele der 19. Dynastie, London, Brit. Mus. Nr. 191, ist A. (zusammen mit Kadesch, Reschef, Min) abgebildet. A. heißt hier „die Herrin des Himmels und Gebieterin der Götter". In der Rechten hält sie Schild und Speer, in der Linken die Beilkeule und ist somit als Kriegsgöttin gekennzeichnet (Müller, Asien und Europa, 313; AOTB zum A. T., Abb. 270, dazu S. 81f.; s. Abb. auf Sp. 771). Auf einer zyprischen Münze ist A. auf einem Löwen sitzend abgebildet (de Vogüé, Melanges d'archéologie orientale, S. 47, vgl. 43, 46). In den in Elephantine gefundenen aramäischen Papyri der jüd. Militärkolonie kommt der Name A. ebenfalls vor, und zwar in der Verbindung ענתביתאל (neben אשמביתאל und יהו, als Name einer Gottheit, die in irgendeiner Beziehung zum Jahotempel steht) und in der einzig dastehenden Verbindung

ענתיהו (s. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka, 1911, Register). Über die Beziehung zwischen A. und Antu, der Gemahlin des babylonischen Gottes Anu, vgl. Schrader, KAT 3, S. 353f. Ob zwischen dem Namen der Stadt Anat (Anah) im Lande Suhi (Suchi) und dem Namen der Göttin



Ägyptische Darstellung der Gottheiten Kadesch, Reschef, Min (obere Reihe) und Anat (Untere Reihe)

irgendein Zusammenhang besteht, ist ungewiß (vgl. Meyer, ZDMG, l. c.).

Nöldeke, ZDMG 42 (1888), S. 479; *Flinders-Petrie*, Syria and Egypt 61; *Haupt*, in den „Studien zur semit. Philologie" usw., Jul. Wellhausen gewidmet 1914; *Albright* in American Journal of Semitic Languages and Literatures 1924 (XLI, 1); 1925 (XLI, 3); *ZAW* 1925, N. F. II, S. 154, 288.

M. S. J. K.

ANATHEMA s. Cherem.

ANATOLI, ABBA (אבא אנטולי), Person aus dem Talmud, lebte in Palästina im 3. Jht.; er wendet sich an R. Jehuda b. Levi mit der Bitte um Entscheidung der halachischen Frage, ob auch Getreide vom palästinischen Boden, das bei einem Nichtjuden gekauft ist, dem Pflichtzehnt unterliegt (j. Dem. V, 24d). A. scheint kein Gelehrter gewesen zu sein; daß aber sein Name als der des Fragestellers genannt wird, sowie ferner der Ehrentitel „Abba" sprechen dafür daß er ein angesehener Mann war.

M. G. D. J. B.

ANATOLI, JAKOB BEN ABBA MARI BEN SIMSON, Arzt, Homiletiker und Übersetzer im 13. Jht. Obwohl er allgemein Jakob A. genannt wird, ist es nicht sicher, ob A. der Familienname war. Geburts- und Todesjahr sind nicht bekannt. Manches spricht dafür, daß er in Marseille geboren ist. Er war verwandt mit der Übersetzerfamilie Ibn Tibbon: Mose b. Samuel Ibn Tibbon nennt ihn seinen Oheim; die Tochter von Samuel war A.s Frau. Samuel Ibn Tibbon war der Lehrer A.s in Mathematik. Auf Anraten seiner Freunde in Narbonne und Béziers übersetzte A. arabische Werke über Astronomie und aus dem Gebiete der Logik ins Hebräische. Er verließ Frankreich noch vor Abschluß dieser Arbeiten und ging nach Neapel, wo er schon im J. 1231 anzutreffen ist. Dort errang er die Gunst Kaiser Friedrichs II., der für ihn sorgte, damit er sich wissenschaftlicher Arbeit widmen konnte. Der Kaiser scheint aber auch praktische Dienste auf dem Gebiete der Heilkunde von ihm verlangt zu haben. In Neapel trat A. in nähere Beziehungen zu dem Gelehrten Michael Scotus, der gleichfalls Günstling des Kaisers war, und der einige Werke des Aristoteles und des Averroes aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat. Ob A. dem Scotus beim Übersetzen behilflich war, wie einige behaupten, ist zweifelhaft. Es ist auch nicht bekannt, wie lange A. sich in Neapel aufgehalten hat und wo er gestorben ist. Von seinen Kindern weiß man, daß sein Sohn Anatolio (ital.: Antonio) in Neapel 1247 ein Haus gemietet, und seine Tochter Malka (ital.: Regina) im J. 1268 daselbst ein Grundstück erworben hat.

Folgende Übersetzungsarbeiten sind von A. in Neapel vollendet worden: 1. Der mittlere Kommentar von Averroes über die ersten fünf Bücher der aristotelischen Logik, d. h.: die Isagoge des Porphyr, Kategorien, Hermeneutik und 1. und 2. Analytiken. Die Übersetzung wurde im Adar II. 1232 vollendet. Die ersten drei Bücher sind von Jakob Mantino aus der hebr. Übersetzung A.s ins Lateinische übertragen und mit den andern Werken des Averroes in den Ausgaben seit 1550 bis 1553 gedruckt worden. 2. Das Buch Almagest des Ptolemäus. Auch diese Übersetzung wurde, wie es scheint, in den Jahren 1231–1235 vollendet. 3. Das Buch der Astronomie von Al-Fergani, in späteren Handschriften ausführlich: „Grundlagen der Astronomie" benannt. Dieses Werk ist von

Übersetzungen

A. nicht aus dem arab. Original, sondern aus der lateinischen Übersetzung übertragen und auf Grund des arabischen Urtextes korrigiert worden. Die Zeit der Abfassung wird dieselbe wie die der bereits genannten Bücher gewesen sein. Proben dieser Übersetzung sind von Campani in der Rivista degli studi orientali III (1910), 205–52, gegeben worden. 4. Kompendium des Almagest von Averroes. Die Übersetzung wurde in Neapel 1231 begonnen. Einer Notiz in der Wiener Hs. Nr. 195, 1 zufolge wurde die Arbeit nicht in Neapel, sondern in Padua vollendet, und es ist nicht ganz klar, ob von A. oder von einem andern. Andere Übersetzungen sind A. irrtümlich zugeschrieben worden.

Neben seiner Wirksamkeit als Arzt und Gelehrter war A. auch als Prediger tätig. Er hielt Predigten an Sabbat- und Festtagen sowie Gelegenheitsreden. In seinen Reden bediente er sich der allegorischen Exegese und leitete aus den Bibelstellen philosophische Gedanken und Theorien ab. Meistens folgte er dem System des Maimonides, dem er mit Begeisterung anhing und dessen Gegner, die in der Philosophie eine Gefahr für die Religion sahen, er öffentlich mit harten Worten zurechtwies, so daß er viele Feinde bekam. Das war wohl einer der Gründe, die ihn bewogen haben, Frankreich zu verlassen. Aber auch in Neapel wurde er von den Orthodoxen bekämpft. — Die Homilien wurden von A. zu einem Buche vereinigt, das er „Malmad ha-Talmidim" nannte; es ist nach den Wochenabschnitten geordnet. Bei der Vollendung des Werkes war A. 55 Jahre alt. (Gedruckt wurde es durch den Verein „Mekize Nirdamim", Lyck 1866; doch ist die Ausgabe nicht vollständig und auch nicht fehlerfrei.) Der Grundgedanke von „Malmad ha-Talmidim" ist, daß das Befolgen der Gebote und das Beten auf Kenntnis der Gründe der Gebote und auf genauem Verständnis der biblischen Texte und der Gebete beruhen müsse. Mit scharfen Worten wendet sich der Verfasser gegen die flüchtigen Leser der Bibel und sucht den hohen ethischen Wert der bibl. Erzählungen sowie den nach seiner Meinung in den Bibelworten verborgenen philosophischen Inhalt darzulegen. Es sind aber auch praktische Ermahnungen in den Predigten enthalten; so z. B. beklagt sich A. über die, die ihren Töchtern gestatten, Liebeslieder, wie die Nichtjuden, zu singen; ebenso über die, die Beschwörungen im Namen irgendeines Engels vornähmen, um im Traume Antwort auf verschiedene Fragen zu erhalten: solche verstießen gegen das zweite Gebot. Überhaupt war A. ein Feind des Aberglaubens und der äußeren Frömmigkeit. Seine freie Denkweise zeigt sich auch darin, daß er nichtjüdische Denker in seinen Reden anführt, wie Plato, Aristoteles und Averroes. Auch beruft er sich manchmal auf die Vulgata und bringt Auslegungen und Erklärungen von christlichen Zeitgenossen wie Michael Scotus und Kaiser Friedrich.

Malmad ha-Talmidim

A. ist einer von denen, die viel zur Verbreitung des philos. Wissens unter den Juden Italiens beigetragen haben. Sein Buch „Malmad ha-Talmidim" fand, dank seinem erhabenen Gedankeninhalt und seiner einfachen, klaren Diktion, in Italien viel Verbreitung; einzelnes daraus finden wir fast wörtlich in Schriften des Serachja b. Schealtiel Chen und des Immanuel Romi wieder. Auch außerhalb Italiens wurde das Werk berühmt, wenn es auch von den Gegnern der Philosophie sehr angefeindet wurde; als Salomo ben Adret den bekannten Bann gegen die Philosophie und ihre Jünger verhängte, wurde von ihm dies Buch als eines der gefährlichsten bezeichnet, das verboten werden müßte. — Manche schreiben A. auch das Buch „Ruach Chen", eine Art Einführung in den „More Nebuchim", zu; doch mit Unrecht. Wer das Buch verfaßt hat, steht noch nicht fest; nach dem Zeugnis eines Ms. war der Verfasser Anatolio, der Sohn von A. Dieser Anatolio war ebenfalls ein philosoph. Schriftsteller und Anhänger des Maimonides. Er war der Lehrer des R. Mose b. Salomo aus Salerno, des Kommentators des „More Nebuchim", der den Namen Anatolios des öfteren in seinem Kommentar erwähnt. Eine der Handschriften des Buches „Ruach Chen" wurde von einem Enkelsohn des Anatolio geschrieben, welcher sich darin benennt: Jakob b. Simson b. Anatoli b. Jakob, des Verfassers von „Malmad ha-Talmidim".

Cat. Bodl., 1180 (u. Add.); *idem*, Letteratura italiana dei Giudei II, 136; *idem*, HB VII, 63–64; XIV, 101; XVII, 124; XXI, 118–119; *idem*, HÜ 47–48, 51, 54, 58, 424, 426, 481–482, 523, 547, 549, 555, 973, 990; *Munk*, Mélanges 145, 488; *Neubauer-Renan* 580–589; *Graetz* VII⁴, 86, 87, 228; *Huillard-Bréholles*, Historia diplomatica Frederici secundi, DXXIII; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II; *Zunz*, ZG 482; *Perles*, R. Salomo b. Abraham b. Adereth, Breslau 1863, 13–15, 67–70, passim; hebr. Teil 56–61; *Kaufmann*, Schr. I, 172; II, 154, 237; III, 209; *Ferorelli*, Gli ebrei nell' Italia meridionale, Turin 1915, 40, 42; *Schwarz*, Cat. Wien, 225, Nr. 195; *Krauss*, ZHB V, 64; *Campani*, al-Kitab al-Fergani nel testo arabo e nelle versioni, Riv. degli studi orientali III, 205–252.

E. U. C.

ANATOLI BEN JOSEF, Dajjan in Alexandrien in der zweiten Hälfte des 12. und am Anfang des 13. Jhts. A. war der Oheim des Abraham b.

Nathan aus Lunel (ha-Manhig, ed. Berlin 1856, S. 114) und stammte wohl aus der Provence. Er wurde auch aus anderen Ländern um Entscheidung in religionsgesetzlichen Fragen angegangen. Eine derartige Anfrage (aus Syrakus) ist uns erhalten geblieben; A. entschied sie jedoch nicht selbst, sondern sandte sie an Mose Maimonides weiter, der sie auch beantwortete. Außerdem sandte A. an Maimonides ein „Lobschreiben" (אגרת מהללים), worin er seiner Sehnsucht nach Wissen und dem Umgang mit gelehrten Männern Ausdruck gab. Die Antwort des Maimonides auf diesen Brief ist in der Sammlung „Peer ha-Dor", Nr. 149 enthalten. In der Genisa befinden sich zwei an A. gerichtete Briefe; der eine stammt von Josef b. Samuel Babli, der andere (aus dem J. 1212) von einem Menachem, der die alexandrinische Gemeinde um eine für den Aufbau einer zerstörten Synagoge gestiftete Geldsumme mahnt. In Wertheimers „Ginse Jeruschalajim" III, 17a ist eine Selicha abgedruckt, die A. zugeschrieben wird; im Ms. TS Box 115 befindet sich ein Blatt mit einem Gedicht Ibn Esras auf der einen und einem von A. auf der anderen Seite. Außerdem wird A. von Zunz und Luzzatto das liturgische Gedicht אברה התקוה über die Zehn Märtyrer zugeschrieben. Nach Josef Salomo Delmedigo soll A. identisch sein mit Jakob Anatoli, dem Verfasser von „Malmad ha-Talmidim" und Übersetzer Al-Ferganis (Michtab Achus in „Melo Chofnajim" 13). Doch liegt hier eine Personenverwechslung vor; vielleicht ist Jakob Anatoli ein Enkel A.s. Auch die Annahme Delmedigos, daß A. der Verfasser des aramäischen Pijuts „Abba Schebachta" sei, trifft nicht zu, da der Verfasser Anatoli (= hebr. Serachja) b. David Casani ist.

J. S. Delmedigo, Mazref le-Chochma 90 u. 91; *Or ha-Chajim* 498; *Geiger*, Melo Chofnajim 13; ibid. (im deutschen Teil) 54–56; *idem* in he-Chaluz II, 24f.; *Landshuth*, Ammude 47; *Mann*, The Jews in Egypt etc. I, 247f.; *Luzzatto*, Nachlat Schadal II, 16–17; *Zunz*, ZG 487, 523; *idem*, LG 313, 683; *Gall. Jud.* 371, 375; *Neubauer*, CB 1082, 1168; *Davidson*, Ozar, Nr. 82, 199.

F. S. Bi.

ANATOMIE, Von einer jüd. A. kann in dem Sinn, in dem man von einer ägyptischen oder griechischen A. und Medizin berichtet, nicht gesprochen werden, denn spezielle anatomische oder medizinische Werke existieren in der alten jüd. Literatur nicht. Man ist darauf angewiesen, die in Bibel und Talmud zerstreuten anatomischen Einzelheiten, die bei der Behandlung religiöser Fragen erwähnt oder diskutiert werden, zu einer „jüd. Anatomie" zusammenzufassen. Die Blütezeit der griechisch-römischen A. und Medizin, die von Hippokrates (460–377 a.) bis Galen (131–200 p.) reicht, entspricht ziemlich genau jener Epoche, in der die jüd. Überlieferung schriftlich fixiert wurde, so daß die anatomischen Überlieferungen der jüd. Literatur zu denen des hellenisch-römischen Kulturkreises in eine unmittelbare Parallele gesetzt werden können.

Inwieweit die anatomischen Kenntnisse der Juden dem Wissensschatz anderer Völker entlehnt sind — neben den Griechen und Römern kommen hier auch die Babylonier und Ägypter in Frage — und inwieweit die Forschungen der jüd. Gelehrten unter dem Einfluß der fremdländischen Wissenschaften standen, läßt sich, eben wegen des Mangels einer speziellen Literatur, nur schwer und vereinzelt beurteilen. Da griechische und römische Ärzte während der alexandrinischen Epoche in Palästina wirkten und wiederum jüd. Ärzte vielfach in der Diaspora lebten und dort studierten, sind Wechselbeziehungen sehr wahrscheinlich.

Die Grundlage des anatomischen Studiums im späten Mittelalter und in der Neuzeit bildet die Sektion der Leichen. Diese war im Altertum als reines Forschungsmittel bei allen Völkern verpönt. Die griechischen Anatomen mußten ihre Studien — ähnlich den frühen Humanisten des Mittelalters — heimlich nachts auf den Richtstätten machen. Die römischen Anatomie-Schüler folgten den Legionen auf ihren Feldzügen, um an den Leichen der erschlagenen Feinde anatomische Studien zu treiben, und ein aus der Ferne nach Rom gebrachtes Menschenskelett war viele Jahrzehnte hindurch ein Unikum. Man mußte sich damit begnügen, am gesunden und kranken Körper des Lebenden dürftige Beobachtungen anzustellen, bei Verletzungen einige Kenntnisse des inneren Baues zu gewinnen oder gelegentlich einer gerichtlichen Obduktion einen Einblick in den geöffneten Leib zu erhalten. Auch bei den Juden gab es aus denselben religiösen Motiven wie bei den anderen antiken Völkern kein anatomisches Studium an der Leiche. Grundsätzlich freilich war die Berührung der Leiche nur den Priestern verboten. Daß hin und wieder Sektionen auch bei den Juden vorkamen, beweist Bech. 45a, wo von einer Sektion berichtet wird, die die Schüler R. Ismaels an dem Leichnam einer Dirne ausführten, um die Zahl der menschlichen Glieder festzustellen.

Forschungsmethode

Am menschlichen Körper unterscheidet die alte Anatomie Knochen und Fleisch. Als Fleisch gelten Muskeln, Sehnen und Nerven (letztere wurden vielfach miteinander verwechselt), sowie

Arterien und Venen, von denen man nur die zweiten für Blutgefäße hielt, während man die Arterien fälschlicherweise als Luftröhren ansah. R. Pinchas b. Jair teilte den Körper in Kopf, Hals, Rumpf, Beine und Arme, und nannte ferner die sieben inneren Organe: Speiseröhre, Herz, Lunge, Milz, Leber und zwei Nieren (Midr. Tadsche 1).

Bau des menschlichen Körpers

Der Schädel hat sieben Öffnungen: zwei Augenhöhlen, zwei Gehörgänge, zwei Nasenlöcher, den Mund. Der Hirnschädel wird nach seiner Form auch Topf (קדרה) genannt; Chul. 45b heißt es: „Zwei Gebilde in Bohnenform liegen an der Öffnung des Hirntopfes" (Foramen occipitale magnum פי קדרה). Nach Ansicht Dr. Masies stellen diese beiden Bohnen die Processus condyloidei dar, die die Gelenkfläche für das Atlasgelenk bilden. Preuß dagegen hält sie für Teile des Kleinhirns oder für die Sehhügel der Vögel, Katzenelson hält sie für die Apophysis ossis occipitis. Die Schädelhöhle zerfällt in drei Höhlungen, „die die drei Teile des Gehirns bergen". Sie wird von der Hirnhaut ausgekleidet. Am Schädel des Kindes erwähnt man den Scheitel (קדקד), durch dessen offene Naht man bekanntlich das kindliche Hirn pulsieren fühlt, weswegen man noch heute die Nahtöffnung als Fontanelle = Schlagbrünnlein bezeichnet. „Das Hirn des Kindes ist noch weich und beweglich" (wörtlich: es „hüpft"; j. Erub. X, 26a רופף u. Menach. 37a רופס.)

Schädel

Der unbehaarte Teil des Kopfes heißt פנים oder פרצוף = Gesicht. Man unterscheidet Stirn (מצח), Schläfenbeine (צדעיים), Augenbrauenwülste (גבינים), Augen (עינים), Ohren (אזנים), Nase (חוטם), Jochbeine (גבות הזקן), Kiefer (לסתות) und Kinn (סנטר). An der Schläfe (auch רקה) unterschied man צדע, den größeren oberen Teil und בת הצדע, den kleineren unteren Bezirk. לחי ist sowohl Kiefer als auch Wange. נחירים und אפים sind die Nasenlöcher. Wir wissen nicht genau, ob mit חטמים die Nasenflügel (alae nasi) oder die Nasenscheidewand gemeint ist. Am Ohr wird die knorpelige Ohrmuschel סחום, die auch גבה של אזן, בדל אזן, רום אדנא und חפחום heißt, vom Ohrläppchen (תנוך, אליה, מילת) unterschieden.

Am Hals zählen die Talmudisten acht Wirbel (die heutige Anatomie nur sieben). Die Halswirbelsäule (das Genick) wird מפרקת genannt, der Nacken עורף und קדל.

Hals

Die Wirbelsäule (שדרה) heißt gemeinsam mit den Rippen שלד, שלדא. Die Zahl der Wirbel (חוליות) beträgt nach der Mischna 18, weil die Mischna nur die Rumpfwirbel, Hals- und Lendenwirbel zählt. In Wirklichkeit beträgt diese Zahl aber nur 17, wie schon Galen richtig angibt. Zu den Wirbeln zählten die Talmudisten ferner noch einen kleinen Knochen Lus (לוז) hinzu, der am Ende der Wirbelsäule sitzt und offenbar mit dem Steißwirbel identisch ist. Nach Lev. r. 18,1 soll der Knochen Lus nie zugrunde gehen, und von R. Simeon wird er als עיקרא דגופא, das Zentrum des Körpers, bezeichnet. Die mittelalterlichen Anatomen suchten eifrig nach diesem „Judenknöchlein".

Wirbelsäule

Die Lende, auch Hüfte (מתנים oder חלצים) genannt, liegt oberhalb des Darmbeinkammes und reicht bis zum Kreuzbein (עצה).

Lende

Das Becken heißt כפלא, und innerhalb desselben wird das „os innominatum" besonders als כסל bezeichnet. Am Hüftgelenk קטלית werden drei Teile unterschieden. Die Gelenkpfanne, in der sich der Oberschenkelkopf bewegt, heißt כף הירך.

Becken

An der unteren Extremität unterscheidet man den Oberschenkel (ירך), den Oberschenkelknochen (קולית) und das Kniegelenk (ברך, ארכובה) mit seinen fünf Teilen: Die Kondyli an den Seiten und die Kniescheibe (פיקה) in der Mitte, den Unterschenkel שוק (mit dem Fuß zusammen auch כרעים genannt) und am Unterschenkel selbst wieder das Schienbein (לחתא = Vorderfläche des Unterschenkels) und den Knöchel (קרסול). Am Fußgelenk zählt die Mischna 10 Teile, am Fuß selbst (פיסת הרגל) 30 Teile. Die Fußhöhlung, der Spann, wird כף הרגל genannt, der Fußrücken גב הרגל, die Ferse עקב.

Beine

Als Brust (חזה) wird der Teil des Rumpfes von Hals bis Leib bezeichnet (Chul. 45a); unter dem sogenannten „Schlüssel des Herzens" (מפתח הלב), der nach der Mischna aus sechs Gliedern besteht, ist möglicherweise ebenfalls die Brust zu verstehen, nach Katzenelson aber, der sich auf eine Bemerkung Raschis stützt, soll mit diesem Begriff lediglich das Brustbein mit dem ersten Rippenpaar gemeint sein, weil diese zusammen die Gestalt eines Schlüssels besitzen. Nach Masie bezieht sich der Ausdruck „Schlüssel" nur auf das Brustbein allein; tatsächlich haben bei vielen orientalischen Völkern die Schlüssel die Gestalt des Brustbeins.

Brust

An der Schulter unterscheidet man den vorderen Teil (כתף) und den hinteren (שכם). Die Achselhöhle wird בית השחי genannt. In seiner Gesamtheit wird der Arm von der Schulter bis zum Handgelenk (oft bis zur Fingerspitze) זרוע genannt. Der Oberarm besteht nach dem Talmud aus einem Stück, das Ellenbogengelenk (מרפק, אציל) aus zweien, ebenso

Arm

der Unterarm (קנה) aus zwei Stücken. An der Hand (פס, פיסה, auch יד) wird die Hohlhand (כף היד) vom Handrücken (גב היד, אחר היד) unterschieden. Die Gesamtzahl der Handglieder wird mit 30 angegeben. „Die Finger des Menschen gleichen Pflöcken". An den Fingern (אצבעות) werden unterschieden die Wurzeln (עקרים, קשרים), die Mittelglieder (פרקים) und die Kuppen (ראשים). Die Namen der einzelnen Finger sind: Daumen (בהן, אגודל), Zeigefinger (אצבע), Mittelfinger (אצבע צרדה, אמה), Ringfinger (זרת), kleiner Finger (אצבע קטנה, קמיצה). — Nägel (hebr. צפרן, aram. טופרא) wachsen nur an gesunden Fingern, die einen Knochen haben (Nid. VI, 2).

Knochenzahl

Die Zahl der menschlichen Knochen ist erstens individuellen Schwankungen unterworfen je nach dem Verwachsungsgrad mancher Einzelteile und wird zweitens von den verschiedenen Anatomen verschieden angegeben, je nachdem einzelne unbedeutende Knochen wie z. B. die Sesambeine, das Zungenbein, die Gehörknöchel, die miteinander verwachsenen Kreuz- und Steißwirbel einzeln gezählt werden oder nicht. Ferner hängt die Gesamtzahl davon ab, ob man das Skelett eines Kindes oder das eines Erwachsenen untersucht. Nach der zur Zeit gebräuchlichen Terminologie werden je nach der Zählung (ob man Zähne, Gehörknöchelchen mitrechnet und ob man Steiß- und Brustbein als Einheit oder Mehrheit zählt) 205—211—240 Knochen in der Anatomie signiert. Hippokrates zählte nur 111, Galen dagegen mehr als 200 Knochen. Nach der talmudischen Zählung besitzt der Mensch 248 Glieder (אברים). Da nur dasjenige אבר genannt wird, was aus Knochen, Sehnen und Fleisch zusammengesetzt ist (Chul. 128a), können in dieser Zahl Gehörknöchelchen und Zähne nicht enthalten sein. Die Zahl 248 setzt sich wie folgt zusammen: 30 Glieder im Fuß (an jeder Zehe 6), 10 im Sprunggelenk, 2 im Unterschenkel, 5 im Knie, 1 im Oberschenkel, 3 im Hüftgelenk; 11 Rippen; 30 Glieder in der Hand (an jedem Finger 6), 2 im Unterarm, 2 im Ellenbogen, 1 im Oberarm und 4 in der Schulter; das sind 101 an jeder Körperhälfte; dazu kommen alsdann 18 Wirbel, 9 Schädelknochen, 8 Knochen im Hals, 6 in der „Herzschüssel" und 5 an den Körperöffnungen (Chul. I, 8). Als Ergänzung finden wir unter den Schädelknochen die Wangenbeine.

Man hat viele Versuche unternommen, diese Zahl mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der Gegenwart in Einklang zu bringen. Porjes zählte Zähne und Ohrenknorpel hinzu und kam so auf die Zahl 248, ebenso Rabbinowitz (La médecine du Talmud, Paris 1880). Katzenelson nahm an, daß das Skelett eines 16jährigen Menschen durch langes Kochen, wobei die Knorpel aufgelöst werden, in eine größere Anzahl Knochen als beim Erwachsenen, nämlich in 248 Teile, zerfällt, und da die Schüler R. Ismaels dieses Verfahren anwendeten, mag dies die Quelle der Zahl sein.

Muskellehre

Von der Muskellehre sind uns nur ganz wenige Mitteilungen überliefert. Nur der Lendenmuskel Psoas (מתנים) und der Bizeps (קבורת) werden mit eigenen Namen benannt. Es wäre aber falsch, hieraus auf einen Mangel an Kenntnissen der Myologie bei den alten Juden zu schließen. Im Gegenteil, wie differenziert die Kenntnisse in der Muskellehre des Körpers gewesen sind, beweist die Stelle Chul. 59a: dort wird als unterscheidendes Merkmal zwischen den zum Genuß erlaubten Säugetieren und den verbotenen ein Muskel genannt, der an der Wurzel der Schwanzwirbel (Coccygeum) mit gekreuzten Fasern verläuft.

Auge

Das Auge liegt in der Augenhöhle (חור העין) und wird von den Lidern (ריסי העין), Brauen (גבות) und Wimpern (עפעפים) geschützt. Am sichtbaren Teil des Auges unterscheidet man das Weiße, im Weißen das Dunkle, im Dunkeln die Pupille, in der Pupille das Bild. Daß beim Menschen, im Gegensatz zum Tier, die weiße Sklera an Ausdehnung die dunkle Iris übertrifft, ist eine Beobachtung, die ebenfalls schon bei den Talmudisten zu finden ist. Die Pupille heißt גלגל, doch wird diese Bezeichnung zuweilen auch für den gesamten Augapfel gebraucht. „Der Mensch sieht nicht durch den weißen Teil des Auges sondern durch den schwarzen, und zwar nur durch das Zentrum dieser Stelle."

Mund

Am Mund (פה, פום) unterscheidet man die Lippen (שפתים), von diesen wieder die Oberlippe als „die rote Lippe" von der unteren, die Zähne (שנים), Gaumen (חך, חנכא, חככא, חיככא) und die Zunge (לשון). Von der Struktur der Zunge war bekannt, daß sie aus mehreren Muskelschichten zusammengesetzt ist. Die Zähne teilte man ein in Schneidezähne (שיניים, beim Wiederkäuer חטין חיצונות), Mahlzähne (כבי) und Eckzähne (מתלעות). Der Milchzahn des Kindes wird שן דחלב genannt.

Eingeweidelehre

Die Speicheldrüsen der Mundhöhle werden מעיינות genannt, der Schlund בית הבליעה. Nach Annahme der Alten war der Schlundraum (auch בית הנפש genannt) nicht größer als der Raum, den ein Hühnerei ausfüllt. An der Speiseröhre (וושט) unterscheidet man die äußere (חיצון) rote Muskelhaut (Muscularis) und die innere (פנימי) weiße Schleimhaut (Mucosa).

Der Verdauungskanal

Der Verdauungskanal (des Wiederkäuers) wird in zehn Abschnitte eingeteilt (Koh. r. VII): Mund, Speiseröhre, Blättermagen (המסס, המסיכא), Labmagen (קיבה), Pansen (איסטומכא), Dünndarm (כריכא קטינא), Dickdarm (כריכא עביא), S-Windung (בי מעיא), Mastdarm (פטרוכא), After (עיזקתא). Nach anderen Lesarten werden noch zwei Abschnitte, nämlich der Netzmagen (בית הכוסות, בית כפיא) und סניא דיבי (die Bedeutung des letzteren ist unbekannt) aufgeführt. Von den Eingeweiden der Tiere schloß man auf die des Menschen. „Die Eingeweide des Schweins gleichen denen des Menschen" (Taan. 21). — Am Labmagen der Wiederkäuer unterschied man, wie heute noch am menschlichen Magen, die große und die kleine Kurvatur (יתרא וקשתא). Der Kropf des Vogels, der dem Blättermagen des Wiederkäuers entspricht, wird als זפק und קורקבן bezeichnet. — Die Bauchhöhle heißt בטן. Die Bezeichnung Zwerchfell (טרפשא) wird auch für Herzbeutel und das Lig. hepatis (טרפשא דלבא) gebraucht. — Am Darm werden der Dünndarm (דקין, aram. הדורי די כנתא) und der Dickdarm (כרכשא) unterschieden. Der After heißt פי הטבעת.

Leber

Die Leber (כבד) ist nach R. Kahana die wesentliche Stätte der Blutbildung; nach R. Jochanan ist die fünfte Rippe der Ort, wo die Gallenblase (מרה) und die Leber befestigt sind (Sanh. 48). In der Bibel findet man die Bezeichnung יותרת על הכבד, womit offenbar der Lobus caudatus unserer Terminologie gemeint ist; die Mischna nennt ihn auch „Finger" oder „Vorhof" der Leber (Tamid IV, 3). Nach Katzenelson ist אצבע הכבד mit Pankreas (Bauchspeicheldrüse) zu übersetzen. Preuß erwähnt das Pankreas in seinem Werke garnicht.

Milz

Die Milz, die nirgends in der Bibel erwähnt wird, ist dem Talmud unter dem Namen טחול bekannt. Man unterscheidet die konvexe Seite (Brust — דד), die Fettkapsel (קרום), die Gefäße des Hilus (חוטין). Über die Funktion der Milz weiß der Talmud nicht viel, wohl aber war bekannt, daß die Exstirpation der Milz das Leben nicht gefährdet.

Atmungsorgane

Der Atemkanal beginnt in Mund und Nase und läuft alsdann durch die Kehle (גרון), die sich dem Genick gegenüber befindet und in der Bibel nur als Sprech-, nicht auch als Atemorgan galt. Der Kehlkopf heißt פיקא של גרגרת. „Nur der Ringknorpel (הטבעת הגדולה) umgibt das ganze Rohr, nicht so die anderen Knorpel." Der Schildknorpel (כובע) bedeckt den oberen Abschnitt, er hat oben einen scharf vorspringenden Teil (חודא דכובעא), von wo aus er schräg abfällt (שפוי כובע); auch die beiden kleinen „weizenförmigen" Stellknorpel (חטין) werden einzeln benannt. Die Verbindung des Vorhofes des Ösophagus תרבץ הוושט und des Kehldeckels mit dem Unterkiefer war bekannt. An die Kehle schließt sich die Luftröhre (קנה, גרגרת) an, welche „rechts liegt, während die Speiseröhre links liegt". Sie besteht aus knorpeligen Ringen, die durch membranöse Häute (בר חוליא) miteinander verbunden sind. Die Luftröhre teilt sich dann in zwei Abschnitte, die großen Bronchien (ממפונא רבא), die dann wieder in viele kleine Bronchien zerfallen. Der Talmud (Chul. 47a) unterscheidet zwei Lungenflügel (ערוגות, כנפי הריאה), Einschnitte teilen jeden Flügel in Lappen (אוני); die rechte Lunge besitzt drei, die linke zwei Lappen. Bei den Wiederkäuern kommt noch der „Rosenlappen" (אנוניתא דורדא) hinzu. Der obere Lappen ist oft beiderseits abermals durch eine „Inzisur" geteilt (vgl. dazu die irrtümlichen Darstellungen der menschlichen Lunge bei Hippokrates und Galen, die beweisen, daß sie ohne eigene autoptische Erfahrungen, lediglich auf Grund der Befunde bei Tieren urteilten). Bezüglich der Bezeichnungen קרמא עילאה und קרמא תתאה ist zu sagen, daß der Talmud nur die Pleura pulmonalis kennt, nicht aber die Pleura costalis; die „untere" Haut ist die äußere Wand der Alveolen.

Herz und Blutgefäße

Herz und Blutgefäße waren bis zum Ausgang des Mittelalters in ihrer Bedeutung unbekannt, und die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Harvey (1578–1658) setzte sich bekanntlich nur sehr schwer gegen die Jahrhunderte herrschenden Vorurteile durch. Auch die talmudische A. wird sich der großen Bedeutung des Kreislaufsystems nicht bewußt. In einer Kontroverse zwischen Samuel und Rab über die Gefahr einer Verletzung der Aorta vertrat der Nichtmediziner Rab die richtigere Meinung. Arterien und Venen wurden noch nicht unterschieden. Am Herzen kannte man lediglich die beiden Ventrikel (חללים) und die Aorta (קנה חלב) (Chul. 45b), so auch Maimonides (Hilch. Schechita VI, 5), doch nimmt Schulchan Aruch Jore Dea 40, 1 wieder die Lehre von den drei Höhlungen (ג' חללים) auf, die auch Avicenna im Anschluß an Aristoteles (Aristoteles, Tierkunde I, 17) akzeptiert hatte.

Die Nieren (כליות), die man bekanntlich für den Sitz der Gedanken und Empfindungen hielt („auf Herz und Nieren prüfen"), werden poetisch טוחות genannt, und an ihnen der Hilus (חריץ) und das von Fett erfüllte Nierenbecken (חיורא

דתותי מתני), das „Weiße unter den Hüften", unterschieden. Die Fettkapsel der Niere, die zum Genuß verboten ist, wird überdeckt von der fibrösen Nierenhülle. R. Jochanan bestritt die richtige Beobachtung des R. Chija, daß manche Tiere nur eine Niere haben, gelegentlich aber auch drei Nieren vorkommen. — Für die Blase gibt es merkwürdigerweise keine eigene Bezeichnung.

Harnorgane und Nieren

Die männlichen Geschlechtsorgane werden meistens ערוה genannt, einmal (in der Bibel) auch מבושים (Pudenda), im Talmud פנים של מטה (facies inferior). Für Penis finden sich in der Bibel die Bezeichnungen: בשר, אבר, אצבע, שפכה, im Talmud meist אמה, שמש, גויה, גוף. Wie alle Ärzte bis Vesal glaubten auch die Talmudlehrer, daß Harn (שתן) und Samen (זרע) in zwei getrennten Kanälen, die nur durch eine dünne Scheidewand getrennt seien, abgesondert würden (Baraita in Bech. 44a). Die Spitze des Membrum bildet die Corona (עטרה), die von einer doppelten Haut, der Vorhaut oder ערלה umschlossen ist. Es war bekannt, daß gelegentlich Menschen „beschnitten" geboren werden, auch andere Anomalien werden genannt (Sab. 135a). Die Testikel heißen ביצים, das Scrotum כיס, die Samenstränge חוטין. Bei Tieren heißen die Testes פחד; biblisch ist der Ausdruck אשך. Auch werden zwei Häute des Hodens, die Tunicae propriae, erwähnt.

Männliche Geschlechtsorgane

Die Kenntnis von den weiblichen Genitalien war recht gering, obgleich man annehmen sollte, daß die religionsgesetzlichen Bestimmungen für die Menstruation eingehende anatomische Erfahrung zur Voraussetzung hätten haben müssen. Auch hier wird das Genitale ערוה genannt, daneben בשר und פות, im Talmud auch „der gewisse Ort" (אותו מקום), und פנים של מטה. Die Labien heißen שפיות, der Mons veneris heißt תפוח, die Vagina בית הרחם, das Hymen בתולים. Ob גג הפרוזדור das Septum vesico-vaginale und קרקע, פרוזדור das Septum recto-vaginale bedeuten, ist ungewiß. Der Uterus heißt (nach Katzenelson) מטרין, אם רחם, der Cervixkanal מקור, das Cavum Uteri חדר und בית הריון. Die Mischna (Nid. II, 5) sagt über den Bau der weiblichen Genitalien: Von der Frau haben die Weisen bildlich gesprochen; חדר (inneres Gemach), פרוזדור (Vorraum; hebr. חצר) und עליה (oberes Gemach). Rami b. Samuel und R. Isaak, Sohn des R. Jehuda, sagten: Cheder ist innen, Prosdor außen, die Alija auf beiden errichtet, und zwischen Alija und Prosdor ist eine Öffnung (Nid. 17b). Als eine Ergänzung seien die Worte R. Jehudas im Namen Samuels hierher gesetzt: „Cheder liegt vom Prosdor aus weiter nach innen; die Alija liegt über dem Cheder und reicht bis zur Mitte des Prosdor; der Eingang der Alija öffnet sich in den Prosdor." In den Deutungen weicht Preuß (Bibl.-Talm. Med., S. 133) sowohl von Maimonides als auch von den späteren Autoren (Katzenelson, Rabbinowitz usw.) ab. Ihm ist Cheder = Uterus, Prosdor = Vulva, Alija = Vagina, Lul = Introitus vaginae (für die ebengenannten Autoren = Harnröhre). Nach dem Talmud hat die Frau vier Knochen (אברים) mehr als der Mann: צירים und דלתות (s. o.); R. Akiba fand noch einen fünften: מפתח. Die Zirim des Mannes sind nach talmudischer Auffassung aus Fleisch.

Weibliche Geschlechtsorgane

Das Gehirn (מח) liegt in der Schädelhöhle, der Schüssel. Es ist von zwei Häuten umgeben, der harten (קרומא תתאה) und der weichen (קרומא עילאה) Hirnhaut. Das Rückenmark (חוט השדרה), das auch poetisch der „silberne Strang" (חבל הכסף) genannt wird, ist Gegenstand einer Diskussion, die sich mit der Länge des Rückenmarks befaßt. Nach R. Jehuda, der diesen Punkt im Namen R. Samuels untersucht, reicht es bis zu den Teilungen, d. h. bis zum Plexus lumbalis und sacralis, עד בין הפרשות wo die Lenden und Kreuznerven auseinanderstreben. Die Begriffe Bänder, Sehnen, Nerven und Adern werden in der talmudischen A. ebenso durcheinander geworfen wie in der gesamten antiken und frühmittelalterlichen Körperlehre. Als einziger Nerv wird der Nervus ischiadicus genannt und fälschlicherweise als Spannader (גיד הנשה) bezeichnet.

Nervensystem

Porjes, Torat ha-Beriut, ha-Assif I; V; *Preuß*, Bibl. talmud. Medizin[3], 1922; *Katzenelson*, רט"ח אברים 1899; *idem*, ha-Talmud we-Chochmat ha-Refua 1928; *Perlmann*, Midrasch ha-Refua I, 1926.

M. G. S. T.

ANATOMIE, JUDEN IN DER. Von jüd. Anatomen im modernen Sinne kann im Altertum und Mittelalter, ja selbst zu Beginn der Neuzeit (bis ins 16. Jht.) nicht gesprochen werden. Der talmudische Bericht von den Schülern R. Ismaels, die den Körper der vom König zum Feuertod verurteilten Dirne „kochten", muß (nach Preuß) als ungeklärt gelten; das Kochen als Methode anatomischer Präparation findet sich mit Sicherheit erst bei dem Vater der modernen Anatomie Vesal, der keinen Gelehrten als Urheber nennt. Im ganzen Mittelalter treten jüd. Ärzte als Übersetzer und Glossatoren der klassischen Werke griechischer und arabischer Anatomen auf und können kaum als empirische Forscher gelten. Die medizinischen Werke des Averroes wurden von den Juden nicht weniger studiert als die

philosophischen, und fast alle Werke Rasis wurden ins Hebräische übersetzt, einige mehr als einmal (HÜ 671 und 723). Aus dem 9. Jht. ist Ali ibn Sahl ibn Rabban Al-Tabari zu nennen, der, aus Taberistan stammend, später in Bagdad zum Islam übertrat. Er war Leibarzt zweier Kalifen und Lehrer Rasis. Hyrtl (Das Arabische und Hebräische in der Anatomie) nennt u. a. die jüd. anatomischen Autoren

Im Mittelalter

Moyses Cordubanus (Comm. in Avicennam, Fol. 17a), der die Bezeichnung Albartafa = os ilium (Darmbein) geprägt hat, Isaac Joubertus (Dictiones anatomicae), der die Anchae (Hüften) beschrieb. Ob Copho II., Verfasser der Anatomica Porci, der in Salerno (Italien) wirkte (12. und 13. Jht.), Jude war, ist zweifelhaft. — Die erste bedeutsame anatomische Leistung eines Juden ist des Amatus Lusitanus Deutung der Funktion der Klappe, die sich in der Vena cava befindet. Die Klappe, die bereits Canani entdeckt hatte, konnte Lusitanus durch Obduktion von zwölf Leichen bestätigen; ihre Funktion aber besteht nach ihm, im Gegensatz zu der Ansicht seines Vorgängers, in der Verhinderung des venösen Blutrückflusses (Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde III, 83).

Mit dem Beginn der Emanzipation wandten sich die Juden, wie allen profanen Wissenschaften, so auch der Anatomie zu und trugen das Ihrige zur Entwicklung dieser Disziplin bei.

In der Neuzeit

In Kopenhagen entdeckte Ludwig Jacobson (1783–1843) das nach ihm benannte „Jacobsonsche Organ". Nach Julius Cohnheim (1839–1884) sind die mikroskopischen Bündelstrukturen des Muskels benannt („Cohnheimsche Felder"). Leopold Auerbach (1828–1898) entdeckte das nach ihm benannte Nervengeflecht, den „Auerbachschen Plexus" zwischen den Muskelschichten des Darmes; Paneth entdeckte die „Panethschen Zellen" am Grunde der Darmkrypten; Alfred Brunner die „Brunnerschen Drüsen" des Darmes; Alfred Kohn (geb. 1867) „die chromaffine Substanz"; Gabriel Gustav Valentin (1810–1883) führte Spektroskop und Polarisationsapparat in die Anatomie ein; Samuel Moritz Pappenheim (1811 bis 1882) lieferte wertvolle Beiträge zur mikroskopischen Anatomie des Auges und des Ohres. — Ein Anatom großen Stils, einer der Begründer der „klassischen Anatomie" des 19. Jahrhunderts, war Gustav Jacob Henle (Heidelberg und Göttingen 1809–1885), der das anatomische Wissen seiner Zeit in den beiden großen Werken „Hdb. d. A." 1855–1871 und „Allg. A.", 1841, zusammenfaßte und durch diese Jahrzehnte hindurch bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung und den Unterricht der A. ausübte. Zahlreiche Entdeckungen, wie die „Henleschen Schleifen" in der Niere, die Henlesche Scheide an den Haaren, die Henlesche Membran in der Iris, den Kutikularsaum am Darmepithel u. a. verdankt die Anatomie diesem vielseitigen Systematiker. — Eine ähnliche Stellung wie Henle in der Anatomie nahm sein Zeitgenosse Samuel Leopold Schenck (1840–1892) in der Embryologie ein, als deren Mitbegründer er bezeichnet werden muß. Ihm verdankt Österreich die Einrichtung der ersten Spezialinstitute für embryologische Forschungen. In Laienkreisen populär geworden ist er durch die Schencksche Theorie der willkürlichen Geschlechtsbestimmung. — Neben Schenck wirkte an der Wiener Universität Salomon Stricker (1834–1898), der ebenfalls eine neue wissenschaftliche Disziplin an der Wiener Universität einführte, nämlich die experimentelle Pathologie. Im Gegensatz zu der bis dahin allein gepflegten deskriptiven Pathologie führte Stricker das Experiment in die Pathologie ein und wurde so der Schöpfer der experimentellen Pathologie, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsende Bedeutung erhielt und heute im Vordergrund der pathologischen Forschung steht. Eine wertvolle Bereicherung erfuhr die anatomische Methodik durch die Erfindung Strickers, weiche Organe zu härten und alsdann in flüssiges Wachs einzubetten, so daß man nunmehr von allen Organen durchsichtige dünne Scheiben zur mikroskopischen Betrachtung herstellen konnte. Strickers Einbettungsmethode ist das bis heute herrschende Verfahren zur Herstellung mikroskopischer Präparate.

Eine ähnliche und ebenso bedeutungsvolle Methode mikroskopischer Untersuchungstechnik erfand Benedikt Stilling (1810–1879), der bei einer Kälte von 13 Grad den ersten Gefrierschnitt anfertigte. Von Stilling stammt auch der Begriff der vasomotorischen Nerven. Beides ist für die moderne Medizin von größter Bedeutung. Als vierter jüdischer Anatom der Entdeckerperiode des vorigen Jahrhunderts ist Robert Remak (1815–1865) zu nennen. Er erkannte die Einheit von Nervenzelle und Nervenfaser und schuf damit die anatomische Basis für die später berühmt gewordene Neuronentheorie. Er entdeckte die „Remaksche Scheide" der Nerven, das autonome Darmnervensystem und begründete die Theorie der die Entwicklung aller Wirbeltierembryonen aus drei Keimblättern (Drei-Keimblatt-Theorie).

Aus der nächsten Gelehrtengeneration, die die Epoche der klassischen A. zum Abschluß bringt, sind zwei jüdische Vertreter zu nennen: Gustav Schwalbe und Emil Zuckerkandl. Schwalbe (1844–1916) ist auf dem Gebiete der A. der Sinnes-

organe bekannt geworden und widmete sich speziell der A. der vorgeschichtlichen Rassen. Zuckerkandl (1849–1910) lieferte erschöpfende Darstellungen der Gesichtshöhlen, der Nasenhöhle und des Riechorgans und gab vollendete topographische Atlanten heraus.

Die schon in der ersten Hälfte des 19. Jhts. einsetzende Spezialisierung führt in der zweiten Hälfte innerhalb der Naturwissenschaften zur Beschränkung auf bestimmte Spezialzweige und Spezialprobleme. Anatomische Fächer, mit denen sich Juden in besonderem Maße beschäftigt haben, sind in erster Linie die allgemeine A. mit den Problemen vom Wesen und Ursprung des Lebens, der Entwicklungsgeschichte und der Abstammungslehre und die A. des Nervensystems mit ihren vielfachen Berührungspunkten zur Psychologie und Erkenntnistheorie.

In der neuesten Zeit

Mit der Erforschung des Plasmas und der Frage nach dem Wesen des Lebens beschäftigten sich erfolgreich Richard Altmann (1852–1901), der die Plasmakörnchen, die Granula, entdeckte und diese in seiner Granulatheorie als Elemente des Lebens bezeichnete; sodann Martin Heidenhain (geb. 1864), dessen „Allgemeine Anatomie der lebendigen Masse" das heutige Standardwerk der Plasmaforschung bildet. Mit den Problemen der Zellteilung, der Vererbung und der Entwicklungsmechanik befaßten sich Alexander Gurwitsch, Gustav Jacob Born (1851–1900), Goldschmidt, Heinrich Poll u. a. Ladislaus Szymonowicz (Lemberg) ist der Schöpfer eines weit verbreiteten „Lehrbuches der Histologie"; Moritz Nußbaum (1850–1915) schrieb mehrere biologisch-philosophische Abhandlungen. Ein ausschließlich von jüdischen Forschern aufgedecktes und bearbeitetes Spezialproblem der Biologie ist die Periodizitätslehre von Hermann Swoboda (geb. 1873) in Wien („Die Perioden des menschlichen Organismus" 1904, „Das Siebenjahr" 1917) und von Wilhelm Fließ (geb. 1858) in Berlin („Der Ablauf des Lebens" 1906, „Das Jahr des Lebendigen" 1918). Die Prioritätsstreitigkeiten über diese Theorie trugen zu dem tragischen Ende Otto Weiningers bei.

Unter regster Anteilnahme von Juden vollzog sich die Entwicklung der Neurologie und die von ihr ausgehende systematische Erforschung des Nervensystems. Neben Stilling und Remak, den Mitbegründern der Nervenkunde, steht Karl Weigert (1845–1904), dessen Methode der Weigertschen Bindegewebsfärbung den Anteil der Neuroglia am Aufbau des Nervensystems erkennen ließ. Andere wichtige Färbemethoden führte Bielschowsky (geb. 1871) ein; Albert Adamkiewicz in Krakau (1850–1921) verfolgte durch subtile Untersuchungen den Verlauf der Adern bis in das Innere der Nervenzellen; Richard Cassirer (1868–1925) widmete sich dem komplizierten Problem der trophischen Nerven; Aronssohn (geb. 1874) entdeckte das Wärmezentrum; Ludwig Edinger (1855–1918) vertiefte die Kenntnisse des Nervensystems durch weitreichende Studien in der vergleichenden Hirnanatomie. Oskar Kohnstamm (1871–1918), Alzheimer (1865–1915), Lewandowsky und viele andere Neurologen jüdischer Herkunft förderten durch Einzelarbeiten die Kenntnisse dieses schwierigen anatomischen Sondergebietes.

Große Bereicherung erfuhr die A. des Nervensystems, vor allem die des Kleinhirns, durch Robert Bárány (geb. 1876), der bei seinen Studien über die Erkrankungen des inneren Ohres und der Gleichgewichtsapparate die A. und Physiologie um bedeutende Entdeckungen bereicherte. In entsprechender Weise haben viele andere Spezialisten der klinischen Fächer die A. ihres Sondergebietes durch sorgfältige Untersuchungen gefördert, z. B. Bernhard Fränkel (1836 bis 1911), der Schöpfer der Laryngologie, durch sein Werk „Gefrierschnitte zur A. der Nasenhöhle" (1891).

Ein Gebiet, das vorwiegend von jüdischen Ärzten bearbeitet wurde, ist das der Hauterkrankungen. Sorgfältige Untersuchungen haben die anatomische Erforschung dieses Organsystems wesentlich vertieft. Hermann Blaschko (1825–1899), Salomon Ehrmann (1854–1926), H. Hebra (geb. 1847), K. Herxheimer (geb. 1861), Jadassohn (geb. 1863), M. Joseph (geb. 1860, Lewinski (geb. 1847), Loewy (geb. 1862), L. Philippsohn (geb. 1862), Pincus (geb. 1839), P. G. Unna (geb. 1850) u. a. sind zu nennen. Steinach (geb. 1862) und seine Schüler machten im Rahmen ihrer Verjüngungsversuche wichtige Entdeckungen für die A. der Geschlechtsdrüsen und stellten den (umstrittenen) Begriff der Pubertätsdrüse innerhalb der männlichen Keimdrüse auf, während sich die jüdischen Forscher L. Loeb (geb. 1869), M. Nußbaum (1850–1915), L. Zunz (geb. um 1873), L. Fraenkel (geb. 1870), Zondek (geb. 1891) und Aschheim (geb. 1878) speziell mit der A. und der Biologie des Eierstockes befaßten und auch hier unsere Kenntnis entscheidend bereicherten.

Ein spät entdecktes und seit Ende des vorigen Jhts. mit größtem Eifer bearbeitetes Gebiet ist das der innersekretorischen Drüsen, auf dem sich eine große über die ganze Welt zerstreute Zahl jüdischer Ärzte und Anatomen betätigt hat. Führend auf diesem Gebiete sind von jüdischen

Gelehrten Leon Asher (geb. 1865) und Wilhelm Falta (geb. 1875).

Ein jüngeres Spezialfach der A. ist die Hämatologie, deren moderne Entwicklung mit den grundlegenden Arbeiten von Paul Ehrlich (1854 bis 1915) beginnt. Ausgehend von allgemeinanatomischen Studien spezialisierte er sich sodann auf die Morphologie und Pathologie des Blutes und schuf die heute allgemein gebräuchliche Terminologie. Unter Ehrlichs Schülern auf dem Gebiete der Hämatologie ragt Adolf Lazarus (geb. 1867), hervor. Von den Hämatologen ist außerhalb des Ehrlichschen Kreises, unter denen ebenfalls die Vielzahl der Juden auffällt, Arthur Pappenheim (1916) als Schöpfer mehrerer Standardwerke und Atlanten hervorzuheben.

Jos. Hyrtl, Das Arabische und Hebräische in der Anatomie 1879; *Steinschneider*, HÜ, passim; *Töply*, Anatomie im Mittelalter 1898; *Carmoly*, Médecins juifs 1844; *Hirsch*, Geschichte der medizinischen Wissenschaft 1893; *Münz*, Die jüdischen Ärzte im Mittelalter 1922; *Nordenskiper*, Geschichte der Biologie 1926.

F. K.- O. W.

ANATOT (ענתות), Priesterort im Stammgebiet Benjamins (Jos. 21, 18; I. Chr. 6, 45). A. ist Heimat des Priesters Ebjatar (I. Kön. 2, 26) und des gleichfalls priesterlichen Propheten Jeremia (Jer. 1, 1; 11, 22ff.; 29, 27; 32, 7–9; 37,12), sowie eines der Helden Davids (II. Sam. 23, 27; I. Chr. 12, 3). Auch nach dem babylonischen Exil bestand in A. eine jüdische Siedlung (Esra 2, 23 = Neh. 7, 27; 11, 32). Sonst wird der Ort bei der Schilderung der Route Sanheribs Jes. 10, 30 unweit Jerusalem genannt. Tatsächlich gibt Josephus (Ant. X, 7, 3) als Entfernung A.s von Jerusalem nur zwanzig Stadien an. In talmudischen Schriften wird A. nicht erwähnt, dagegen bei Eusebius und Hieronymus (Onom. 26, 27f.; Comm. in Jer. 11, 21). Seine Lage bezeichnet das Dorf Anata nördlich Jerusalem mit alten mittelalterlichen Gebäuderesten.

Boettger, Topogr.-hist. Lexikon zu Josephus 23f.

T. S. Kl.

ANAU (ענו), bekannte jüd. Familie in Italien. Jahrhundertelang wohnten die Angehörigen der Familie in Rom, von wo später einige nach anderen Orten Italiens auswanderten. Sie behaupteten, von den vornehmsten Gefangenen, die Titus nach Rom gebracht hatte, abzustammen. Sicherlich ist die Familie nach allem, was wir wissen, die älteste der berühmten jüd. Familien Roms, und ihr Stammbaum läßt sich bis ins 10. Jht. zurückverfolgen. Den Namen A. (oft in der Pluralform מהענוים oder ממשפחת הענוים) übersetzten einige seiner Träger in die italienischen Formen delli Mansi (דילי מנצי), delli Piatelli (דילי פיאטילי), oder in Ferrara in Umano (אומנו); andere gebrauchten den hebräischen Namen, auch wenn sie italienisch schrieben. Ein wichtiger Zweig der Familie ist die Familie מן הכנסת oder מבית אל (de Synagoga), die ebenfalls ursprünglich in Rom ansässig war und sich von dort aus seit dem 13. Jht. nach anderen italienischen Städten verbreitete. Im Laufe der Zeit nahmen die Angehörigen der Familie de Synagoga an verschiedenen Orten neue Namen an, und so entstanden die bedeutenden Familien da Pisa, da S. Miniato, da Tivoli u. a. Auch die Familie Bozecco ist ein Zweig der Familie A.

Es folgt (auf Sp. 791–2) ein Stammbaum der Familie, der teilweise auf Vermutungen beruht. Der mit Anau da Capua bezeichnete Zweig ist wegen seiner geringen Bedeutung für die Literatur und Geschichte nicht aufgenommen.

Im alphabetischen Verzeichnis sind die wichtigsten Nachrichten aufgezählt, die uns über die einzelnen Angehörigen der Familie erhalten sind (die Zahlen unter den Namen verweisen auf die betreffenden Zahlen des Stammbaums). Über die bedeutendsten von ihnen vgl. besondere Artikel (Abraham b. Jechiel ha-Rofe, Benjamin b. Abraham, Jechiel b. Jekutiel, Jehuda b. Benjamin, Zidkija b. Abraham unter Anau; Nathan b. Jechiel unter Nathan, da er nur selten mit dem Familiennamen bezeichnet wird).

Abraham, Besitzer von Ms. Oxford 1069.

Abraham b. Jakob, Rabbiner und Lehrer in Rom im 18. Jht., verfaßte im J. 1758 ein Hochzeitsgedicht in Form einer Diskussion zwischen Jiftach und den Ammonitern. Ferner wird ihm ein Drama zugeschrieben, doch ist vielleicht dasselbe Gedicht gemeint. Er starb 1782.

Abraham Jakob b. Benjamin (25), s. Menachem Zemach.

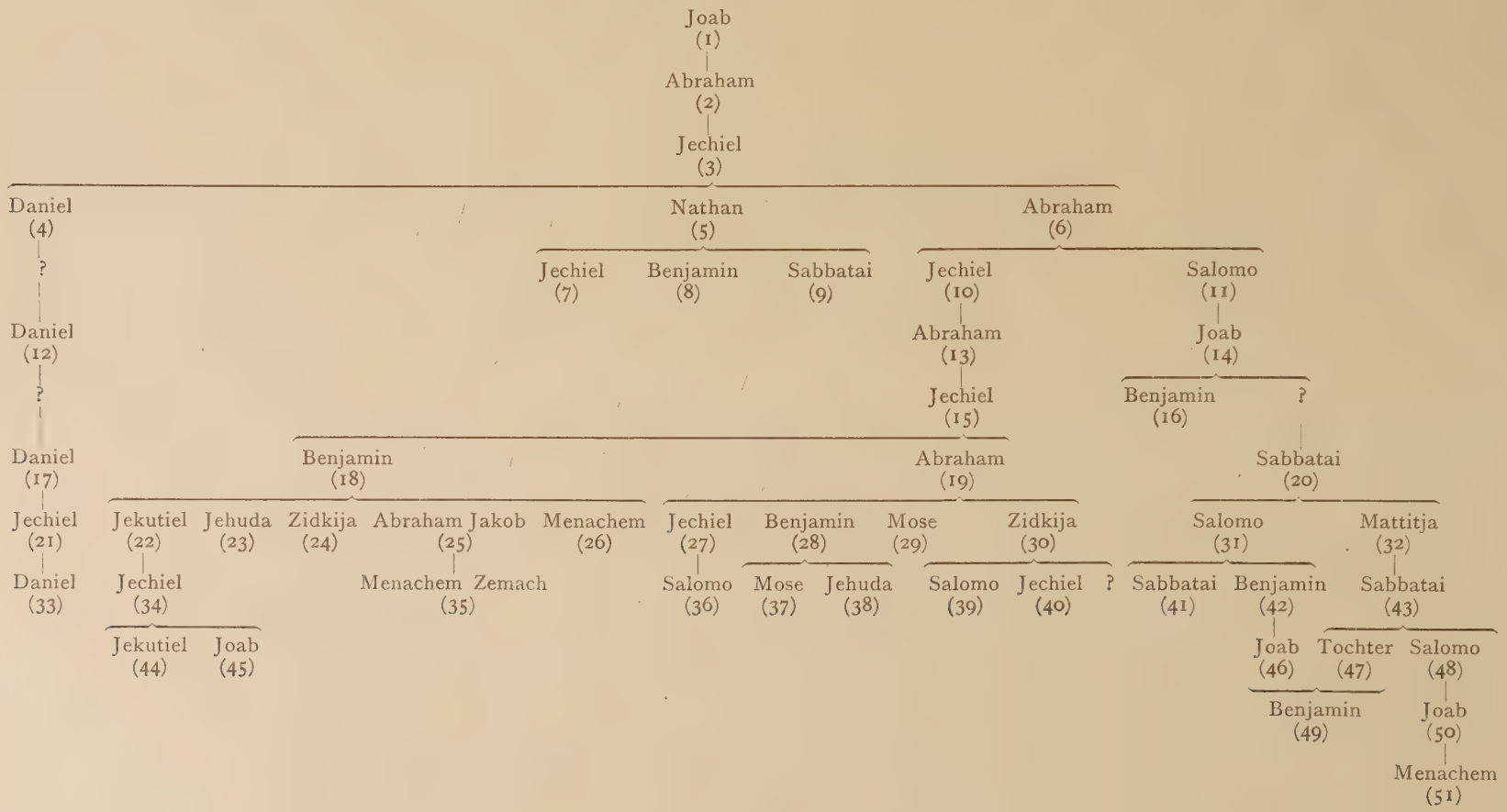
Abraham b. Jechiel d. Ä. (6), Gelehrter im Lehrhause zu Rom, verfaßte einige liturgische Gedichte, unterzeichnete zusammen mit seinen Brüdern Daniel und Nathan einige Entscheidungen des Lehrhauses. 1101 begründete er in Gemeinschaft mit seinem Bruder Nathan eine neue Synagoge in Rom.

Abraham b. Jechiel d. J. (19), Arzt und Rabbiner in Rom zu Beginn des 13. Jhts. Er schrieb das Ms. Casanat. 11. S. auch Anau, Abraham b. Jechiel ha-Rofe.

Abraham b. Joab d. Ä. (2), Rabbiner in Rom 1007.

Abraham b. Joab d. J., Schriftsteller und liturgischer Dichter des 13. Jhts. in Rom, schrieb einen

Stammbaum der Familie Anaú.



Teil des Ms. Laurentiana I, 45. Einige liturgische Gedichte von ihm sind erhalten.

Abraham delli Piatelli, Gemeindesekretär in Rom gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts., von Salomo Athias als Gelehrter genannt.

Abraham b. Salomo. Für ihn wurde 1135 das Ms. De-Rossi 1135 in Sulmona geschrieben.

Baruch b. Mordechai, einer der fattori der Gemeinde zu Rom in den Jahren 1558, 1568 und 1570.

Benjamin b. Abraham (28), s. Anau, Benjamin b. Abraham.

Benjamin b. Jechiel (18), Arzt in Rom zu Beginn des 13. Jhts. Er war auch im Talmud bewandert. Sein Vetter Zidkija erwähnt ihn in seinem „Schibbole ha-Leket".

Benjamin b. Joab d. Ä. (16), Schüler Abraham Ibn Esras in Rom. Ihm widmete Ibn Esra seine Kommentare zum Hohenlied und zu Hiob. Starb jung vor 1145.

Benjamin b. Joab d. J. (49), Schreiber und Punktator, schrieb 1284 in Viterbo Ms. Paris 176; nach dem J. 1292 punktierte er Ms. Casanat. 11. Anscheinend war er der Lehrer des Dichters Immanuel b. Salomo aus Rom, der ihn in seinem „Paradiese" erwähnt.

Benjamin b. Joab III., Schreiber, schrieb 1403 Ms. Paris 814.

Benjamin b. Nathan (9), Sohn des Verfassers des „Aruch". Er und seine drei Brüder (der Name eines von ihnen ist unbekannt) starben jung.

Benjamin b. Salomo (42), Rabbiner in Rom in der zweiten Hälfte des 13. Jhts., erwähnt in „Schibbole ha-Leket".

Chajim, einer der Fattori der Gemeinde in Rom 1558.

Daniel d. Ä. (12), Rabbiner in Rom im 12. Jht., von Benjamin von Tudela (um 1165) als Gemeindevorsteher erwähnt. Man kann ihn nur vermutungsweise zur Familie A. rechnen; er wäre in diesem Falle ein Enkel Daniel b. Jechiels d. Ä. Jedenfalls ist wohl an dieser Stelle in den Stammbaum ein Träger dieses Namens einzusetzen.

Daniel d. J. (17), Lehrer Benjamin b. Abraham A.s (s. d.), erwähnt im „Perusch Alefbetin" seines Schülers.

Daniel b. Jechiel d. Ä. (4), Gelehrter im Lehrhause in Rom, gest. vor 1101, verfaßte liturgische Gedichte und wohl auch einen Kommentar zur Mischna, Ordnung Seraim. Er unterschrieb gemeinsam mit seinen beiden Brüdern einige Entscheidungen des Lehrhauses.

Daniel b. Jechiel d. J. (33), liturgischer Dichter, lebte in Montalcino um 1300.

Felice Umano (Pinchas Chai), Rabbiner in Ferrara, geb. 1693. 1727 erhielt er die Ordination. Mehrere Jahre war er Rechtsanwalt in Ferrara und wurde 1757 Vorsitzender des dortigen Lehrhauses. Er starb 1769 und hinterließ eine Sammlung seiner eigenen und fremder Responsen in mehreren Bänden u. d. T. „Gibeat Pinchas" (Ms. Brit. Mus. 583, Bibliothek der Talmud Tora in Ferrara). Ein Responsum von ihm ist u. d. T. „Tossefet Bikkure Kazir" gedruckt (Venedig 1715), andere bei Isaak Lampronti, Pachad Jizchak.

Isaak b. Elijahu (Umano), schenkte der Bibliothek der Talmud Tora-Schule in Ferrara die Mss. seines 1844 verstorbenen Bruders Servadio.

Isaak b. Jehuda (delli Piatelli), Sohn Jehuda b. Sabbatais (s. u.), Rabbiner und Gemeindesekretär in Rom 1538–85. Er unterzeichnete 1578 eine halachische Entscheidung.

Jechiel, erwähnt von Benjamin von Tudela, war um 1165 trotz seiner Jugend bereits Gemeindevorsteher und Beamter des Papstes Alexander III., wahrscheinlich als finanzieller Ratgeber oder Minister. Benjamin bezeichnet ihn als נכד R. Nathans, des Verfassers des „Aruch", jedoch ist zweifelhaft, ob dies „Enkel" bedeutet, da die drei Söhne Nathan b. Jechiels als Kinder starben. Vielleicht ist er sein Neffe gewesen und mit Jechiel b. Abraham III. (15) identisch.

Jechiel b. Abraham d. Ä. (3), Leiter des Lehrhauses in Rom, gest. vor 1070. Von ihm sind liturgische Gedichte, eine halachische Entscheidung und Erklärungen talmudischer Aussprüche (zitiert im „Aruch" seines Sohnes Nathan) erhalten. Außer Nathan hatte er zwei Söhne, einen älteren Daniel und einen jüngeren Abraham.

Jechiel b. Abraham d. J. (10). Das Vorhandensein dieser Person beruht nur auf Vermutung.

Jechiel b. Abraham III. (15), s. Jechiel.

Jechiel b. Abraham IV. (27), s. u. Salomo b. Jechiel.

Jechiel b. Daniel (21), Schreiber, schrieb 1265 Ms. Paris 599.

Jechiel b. Jekutiel (34), s. Anau, Jechiel b. Jekutiel.

Jechiel b. Joab, zwischen 1280 und 1290 lebte er in Rom; ein Brief von ihm ist erhalten, in dem er über seine philosophischen Studien be-

richtet (gedruckt in der hebr. Beilage zu Mag. W. J. XVII, 37).

Jechiel b. Nathan d. Ä. (11), s. Benjamin b. Nathan.

Jechiel b. Nathan d. J. Für ihn wurde 1289 Ms. Berlin 30 geschrieben.

Jechiel b. Salomo b. Joab, lebte in Rom gegen Ende des 13. Jhts., schrieb 1230 Ms. München 111; s. u. Paola.

Jechiel b. Zidkija (40). Für ihn wurde 1294 Ms. Turin 76 geschrieben. Immanuel aus Rom erwähnt ihn im „Paradiese" als einen der drei Söhne Zidkijas b. Abraham A.

Jehuda, lebte in Rom im 12. Jht.; ihn erwähnt ein Gedicht Abraham Ibn Esras.

Jehuda b. Benjamin d. Ä. (23), mit dem Beinamen יעלה, Rabbiner in Rom. S. auch Anau, Jehuda b. Benjamin.

Jehuda b. Benjamin d. J. (38), Arzt in Rom, erwähnt in Ms. Vat. 426, f. 5. Er war wohl ein Sohn Benjamin b. Abrahams und mit dem Schreiber des Hauptteils von Ms. Oxford 221 (nach 1330) identisch.

Jehuda b. Mordechai, Rabbiner in Rom 1714.

Jehuda b. Sabbatai (delli Piatelli), Rabbiner, Arzt und Gemeindesekretär (סופר מתא) in Rom im 16. Jht. Er unterschrieb 1535 ein Responsum der Rabbiner von Rom. Salomo Molcho wandte sich nach seiner Ankunft in Rom an ihn. 1554 nahm er als einer der Vertreter der Gemeinde Rom an der Konferenz der italienischen Rabbiner in Ferrara teil.

Jekutiel b. Benjamin (22), Vater von Jechiel b. Jekutiel Anau (s. d.).

Jekutiel b. Jechiel (48), schrieb 1280 Ms. De-Rossi 667 für seinen Lehrer Joab b. Benjamin b. Salomo (s. u.).

Jekutiel b. Jehuda, Schreiber, lebte im 13. Jht.; er schrieb ein Ms. der Bibliothek des Collegio Rabbinico Italiano in Florenz. Wahrscheinlich war er ein Sohn Jehuda b. Benjamins d. Ä. (30), da ein älterer Bruder von diesem ebenfalls Jekutiel hieß.

Jesaia, Rabbiner um 1600, ließ sich in Günzburg nieder, blieb aber mit den italienischen Gemeinden in Verbindung. Bei dem bekannten Streit um das Tauchbad von Rovigo trat er für das Verbot der Benutzung ein.

Joab d. Ä. (1), erster bekannter Angehöriger der Familie A., lebte im 10. Jht.

Joab d. J., wohl ein Lehrer Benjamin b. Abraham A.s.

Joab b. Baruch (delli Piatelli), Rabbiner und Lehrer in Rom und Venedig gegen Ende des 17. Jhts.

Joab b. Benjamin (46), Lehrer in Rom, heiratete die Tochter Sabbatai b. Mattitja A.s (s. u.). Seine Schüler schrieben für ihn die Mss. De-Rossi 667 (1280), Paris 182 (1292) und De-Rossi 3 (1304); der Dichter Immanuel b. Salomo erwähnt ihn in seinem „Paradiese".

Joab b. Jechiel (45), liturgischer Dichter in Rom zu Beginn des 14. Jhts. Einige seiner Dichtungen sind uns erhalten. Der Dichter Immanuel b. Salomo machte ihn in einem Briefe auf grammatische Fehler in seinen Gedichten aufmerksam (Machberot III, ed. Brody p. 224 ff.).

Joab b. Salomo d. Ä. (14), einer der Freunde Abraham ibn Esras in Rom.

Joab b. Salomo d. J. (50), s. Menachem b. Joab.

Mattitja b. Sabbatai (32), Rabbiner in Rom im 13. Jht., erwähnt im „Schibbole ha-Leket".

Menachem b. Benjamin (26), genannt „he-Chassid" oder „ha-Zaddik", Arzt in Rom, beschäftigte sich auch mit dem Talmud und dem Jugendunterricht. Für ihn wurden 1290 Ms. Oxford 1173 und 1292 Ms. Oxford 635 geschrieben. Der Dichter Immanuel b. Salomo erwähnt ihn in seinem „Paradiese".

Menachem b. Joab b. Salomo b. Sabbatai (51), schrieb 1378 Ms. Brit. Mus. 906.

Menachem Zemach b. Abraham Jakob (35), Schreiber in Rom, schrieb 1322 in vier Monaten und sechs Tagen die Mss. De Rossi 691–694, im Nov. 1323 in zwei Wochen das „Sefer ha-Michlol" von David Kimchi (Ms. Angelica 1, 27). 1326 schrieb er in Frascati bei Rom einen anderen Teil desselben Ms. Ferner ist Ms. Paris 1125 von ihm geschrieben.

Mose b. Abraham (29), liturgischer Dichter, verfaßte zwei Selichot über die Verleumdung des Talmud durch Nicolas Donin (1239) und die Vernichtung der Bibeln in Rom 1244 (Davidson, Ozar I, 143. 7606). Sein Bruder Zidkija erwähnt ihn in seinem „Schibbole ha-Leket", und der Rabbiner Meir b. Mose richtete Responsen an ihn.

Mose b. Benjamin (37), Arzt und Schreiber in Rom, schrieb für Joab b. Benjamin A. (s. o.) Ms. Paris 182. Er richtete mehrere halachische Anfragen an den Rabbiner Abigdor Katz aus Wien. Vielleicht ist er mit dem liturgischen Dichter Mose ha-Sofer b. Benjamin identisch.

Mose b. Samuel schrieb 1503 in Arezzo Ms. Oxford 45.

Nathan b. Jechiel, s. d.

Paola, Tochter Abrahams b. Joab d. J., gelehrte Frau, lebte in Rom. Dort heiratete sie Salomo b. Mose b. Jekutiel de Rossi, einen liturgischen Dichter und Verfasser eines religiösen Disputs, und nach dessen Tode (vor 1288) Jechiel b. Salomo A. (s. d.). Sie war auch als Schreiberin tätig; von ihr sind ein Ms. des Rabbinerseminars in Breslau (1288), Ms. Oxford 635 (1292) und ein Ms. der Gemeinde Verona geschrieben.

Rafael b. Isaak, Rabbiner in Ferrara und Cremona im 16. Jht.

Sabbatai (20), s. Mattitja b. Sabbatai.

Sabbatai b. Mattitja (43), Schreiber, schrieb 1285 Ms. De-Rossi 221. Der Dichter Immanuel b. Salomo erwähnt ihn im „Paradiese".

Sabbatai b. Nathan (9), s. Benjamin b. Nathan.

Sabbatai b. Salomo (41), Rabbiner in Rom in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. Jechiel b. Joab A. (s. o.) erwähnt ihn in einem Briefe mit dem Titel מרנא ורבנא. Einige Entscheidungen von ihm sind uns erhalten. Er beschäftigte sich eifrig mit philosophischen Studien, und Serachja b. Isaak b. Schealtiel Chen übersetzte 1284 für ihn mehrere wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen ins Hebräische. In dem Streit zwischen diesem und Hillel aus Verona stand er auf der Seite Serachjas.

Salomo b. Abraham (11), um 1130 Oberrabbiner in Rom. Einige Responsen von ihm sind uns erhalten, darunter ein gemeinsames Schreiben der Rabbiner von Rom an die Pariser Gemeinde (gedruckt bei S. D. Luzzatto, Bet-ha-Ozar I, 57).

Salomo b. Jechiel b. Abraham (36), Schreiber, schrieb 1292 in Rom Ms. Foà 42 und 1297 Ms. Parma 3536.

Salomo b. Sabbatai d. Ä. (31), Rabbiner in Rom im 13. Jht. Er begann einen Kommentar zu den „Scheeltot" des Rab Achai Gaon, der von Jehuda b. Benjamin A. d. Ä. (s. o. vollendet) wurde und zu dem Benjamin b. Abraham A. (s. d.) Anmerkungen verfaßte. Vielleicht waren beide Schüler Salomos.

Salomo b. Sabbatai d. J. (48), s. Menachem b. Joab.

Salomo b. Zidkija (39), Schreiber, schrieb im J. 1288 in Rom Ms. Berlin 30 und im J. 1316 Ms. Paris 715. Der Dichter Immanuel b. Salomo spricht im „Paradiese" von drei Söhnen Zidkijas b. Abraham A.

Salvatore (Josua), Mitglied der „Assemblea costituente" der Römischen Republik 1849.

Servadio Umano (Obadja b. Elijahu), Rabbiner und Lehrer in Ferrara (1815–1844). Er hinterließ einige halachische Entscheidungen und etwa 20 Predigten in italienischer Sprache.

Zidkija b. Abraham (30) s. Anau, Zidkija, C. Abraham.

Zidkija b. Benjamin (24), Rabbiner in Rom im 13. Jht. Er war ein Schüler der Rabbiner in Rom und des R. Abigdor Katz in Wien. Er verfaßte einige Selichot. Er gehörte wahrscheinlich zu den Anhängern Abraham Abulafias während dessen Aufenthalts in Rom. Er starb nach 1280.

Ein Rabbiner, dessen Name unbekannt ist, ein Enkel Zidkija b. Abrahams A. (s. d.), verfaßte „Piske Halachot" (Ms. Halberstamm 322).

Über die Familie und ihre Zweige: *Cat. Bodl.* 787, 1277–78, 2763–67; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 24, 299, 332, 356; *Cassuto*, La famiglia da Pisa (1910) 2–3, 10; *idem*, La famiglia di David da Tivoli (1907) 1–2; *idem*, Gli ebrei a Firenze (1918) 32–34. Zum Stammbaum: *Cat. Bodl.* 2467–68; *Vogelstein-Rieger* I, 456–58. Über die einzelnen Angehörigen der Familie: *Vogelstein-Rieger* I–II, passim; *Blau*, Leo Modenas Briefe 132, 135; *Le assemblee del Risorgimento* VIII, 11; *Schwarz*, Cat. Wien 65; *JQR* XIV, 386; *Margoliouth*, CMBM II, 98, 171; *JE*, s. v. Anaw; *Bernfeld*, Demaot I, 262–64; *Brody-Wiener*, Mibchar ha-Schira ha-Ibrit I, 271–74, 303–5; *Davidson*, O zar I, 143, 1787, 2079, 7606.

E. U. C.

ANAU, ABRAHAM BEN JECHIEL HA-ROFE, Rabbiner und Arzt in Rom, lebte im 13. Jht. Über seine medizinischen Leistungen ist nichts bekannt. Seine Nachkommen zitieren ihn fast stets unter Hinzufügung des Wortes „ha-Rofe". Auch A.s Bruder Benjamin war Arzt. A.s Sohn Zidkijau war der Autor des Werkes „Schibbole ha-Leket". A. suchte in Rom die Neuerung einzuführen, daß an jedem Sabbat vor dem Herausnehmen der Tora einige Bibelverse gesprochen werden sollten; die Gemeinde aber widersetzte sich dem.

Vogelstein-Rieger, Gesch. d. Juden in Rom I, 263, 276, 291, 374, 396.

F. K.-O. W. O. W.

ANAU, BENJAMIN BEN ABRAHAM (delli Mansi), einer der bedeutendsten Gelehrten Roms im 13. Jht. A. war Bruder des Zidkija Anau, des Verfassers von „Schibbole ha-Leket", der ihn in seinem Werke häufig zitiert. Geburts- und Todesdatum sind nicht genau bekannt. Die Lehrer A.s waren Meir b. Mose, Joab, Daniel und Isaak aus Camerino; in schriftlichem Verkehr stand er mit Abigdor Kohen Zedek. Außer umfassenden Kenntnissen auf dem Gebiet der Halacha, hatte A. philosophisches, mathematisches und astronomisches Wissen, und auch unter den Dichtern seiner Gemeinde nimmt er einen an-

gesehenen Platz ein. Wir besitzen von ihm viele liturgische Dichtungen und Bußgebete, in den Handschriften oder in den Ausgaben des Machsor des römischen Ritus erhalten; besonders sind, ihres historischen Wertes wegen, die Selichot hervorzuheben, in denen A. über die Verleumdung des Talmud durch Nicolas Donin (1239), über die Judenabzeichen an den Kleidern (1257), über die Verbrennung des Talmud (1244), über die Zerreißung der Torarollen, über die Entweihung der Gräber des jüdischen Friedhofes in Rom (1267) klagt. A. verfaßte ferner: 1. Schaare Ez Chajim, ethisches Gedicht, Prag 1598 und in Kobez al Jad I, 71–74; das Gedicht ist auch dem Buche „ha-Tadir" von Mose b. Jekutiel de Rossi beigefügt. 2. Massa Ge Chisajon, satirisches Gedicht, eines der ausgezeichnetsten dieser Gattung, die wir aus dem Mittelalter haben (Riva di Trento 1560, Lemberg 1860). 3. Sefer Jedidut, halachisches Werk, das verloren gegangen ist. 4. Siddur, Gebetordnung und Ritualvorschriften, aus denen wahrscheinlich seine „Hilchot Schechita" (Vorschriften für das Schächten) stammen, die in vielen Handschriften des römischen Machsor enthalten sind; den Siddur selbst besitzen wir nicht. 5. Perusch Alfabetin, ein Kommentar zu den aramäischen liturgischen Stücken für das Wochenfest. 6. Sod ha-Ibbur oder Seder ha-Ibbur, eine kleine Abhandlung über Kalenderregeln, geschrieben zwischen 1276 und 1294, in verschiedenen Handschriften des römischen Machsor enthalten. 7. Anmerkungen zu Raschis Pentateuch-Kommentar. 8. Anmerkungen zu Salomo b. Sabbatai Anaus Kommentar zu den Scheeltot des Gaon R. Achai. 9. Ein von Zidkija viel benutzter Kommentar zur Pessach-Haggada, wohl ein Teil von 4. — Es wird auch 10. noch ein Buch u. d. T. „Kirjat Os" von ihm erwähnt. Ferner hat A. das „Sefer Jereim" von Elieser aus Metz gekürzt und umgearbeitet; die vorhandenen Ausgaben des Buches enthalten A.s Fassung. A. war auch als Abschreiber tätig; die Handschrift De Rossi 371 (a. d. J. 1260) und die Handschrift Oxford 541 stammen von seiner Hand.

Vogelstein-Rieger, Gesch. der Juden in Rom I, 235–238, 240, 244, 277, 379–382, 452; *Berliner*, Gesch. d. Juden in Rom IIa, S. 34, 50, 54f.; *Zunz*, LG 352; *Landshuth*, Ammude, S. 51; *HB* IV, 57f.; *Berliner*, Peletat Soferim, 12; ibid., hebr. Abteilung 2; *Tachnune Bene Jisrael* (in Kobez al Jad IV, 1888), Nr. 1, 4, 6, 11, 12, 13; *Luzzatto*, Mabo le-Machsor, S. 22; *idem*, Igrot Schadal 572f, 607–608, 664–666, 669; *idem*, Nachlat Schadal, S. 19; *Cat. Bodl.* 788, 789; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, 201; *Buber*, Einleit. zu Schibbole ha-Leket, S. 6; *Davidson*, Ozar, Nr. 142, 1709, 1787, 2079 (s. aber *Baer*, MGWJ. 1927, 236), 3781, 7461; *Bernfeld*, Demaot I, 263f.; *Brody-Wiener*, Mibchar ha-Schira ha-Ibrit, 271–72; *Berliner*, Ges. Schr. I, 85f.

B. U. C.

ANAU, JECHIEL BEN JEKUTIEL, Autor und Kopist, lebte in Rom im 13. Jht. Geburts- und Todesjahr sind unbekannt. Sein bedeutendstes Werk ist eine ethische Schrift, die zum erstenmal 1511 in Konstantinopel u. d. T. „Bet Middot" und darauf 1556 in Cremona, 1716 in Offenbach und 1763 in Konstantinopel u. d. T. „Maalot ha-Middot" gedruckt wurde. Dem Werke geht ein Gedicht voran, das in den erwähnten Ausgaben nicht mitgedruckt und erst von Güdemann (Gesch. d. Erz. II, 327–328; hebr. 293–295) teilweise herausgegeben worden ist. A. gibt in seinem Buch eine Schilderung von guten und schlechten Sitten (jedes der 24 Kapitel enthält die Beschreibung einer guten und der ihr entgegengesetzten bösen Eigenschaft), wobei er die Zeitgenossen durch die ihnen vor Augen geführten Beispiele zum Guten anspornen und vor dem Bösen warnen will. Als Quellen dienten dem Verfasser nicht nur die Bibel und das rabbinische Schrifttum, sondern auch die philosophische Literatur und die christlichen Moralschriften. A. verfaßte ferner ein Trauergedicht über den Brand, dem im J. 1268 eine der Synagogen in Rom zum Opfer fiel. Außerdem war A. auch als Abschreiber von Handschriften tätig; viele davon (aus den J. 1284 bis 1289), mit seiner Unterschrift versehen, haben sich bis heute erhalten; von diesen ist in erster Reihe Ms. Leiden Scal. 3 zu nennen, die einzige Handschrift, die einen großen Teil des jer. Talmud enthält.

Vogelstein-Rieger, Gesch. d. Juden in Rom I, 243, 273, 393–395; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, 196–201, 327–8; *Strack*, Einl. Talm. 5. Aufl., 81; *Cat. Bodl.* 1277–9.

K. U. C.

ANAU, JEHUDA BEN BENJAMIN, zuweilen (nach Richt. 1, 2) mit dem Akrostichon יְעֻלָּה (= Jehuda Anaw Le-Mischpachat Ha-Anawim) bezeichnet, um die Mitte des 13. Jhts. Rabbiner in Rom, geb. um 1215, gest. nach 1280. Seine Lehrer waren Meir b. Mose, Rabbiner in Rom und auf Sizilien, Isaak von Camerino und vielleicht auch Salomo b. Sabbatai, dessen Kommentar zu den Scheeltot A. vollendete. Außer mit seinen Lehrern korrespondierte A. auch mit Abigedor b. Elijahu ha-Kohen in Wien. A. war der Lehrer seines Vetters Zidkija, des Verfassers von „Schibbole ha-Leket", und schrieb einen Kommentar zu den Halachot des Alfassi, ferner einen zum Mischnatraktat Schek. (in der Wilnaer Talmudausgabe abgedruckt), sowie eine kurze Zusammenstellung der Hilchot Schechita in zwölf Abschnitten und der Hilchot Trefot in acht Abschnitten, zu denen handschriftliche Glossen vorhanden sind. Bemerkenswert ist A.s Ansicht,

daß die jeweilige Landessprache das alte aramäische Targum ersetze.

Schibbole ha-Leket, Einleitung (S. 6, Anmerkung 33); *Azulai* s. v. Zidkija b. Abraham, Salomo de Trani und Isaak Alfassi; *Or ha-Chajim*, Nr. 974; *Steinschneider*, Cat. Hamburg 76 (Nr. 193); *Vogelstein-Rieger*, Geschichte der Juden in Rom I, 377.

F.

ANAU, ZIDKIJA BEN ABRAHAM, Rabbiner in Rom, lebte im 13. Jht. Geburts- und Todesdatum sind nicht bekannt; im J. 1297 war A. gegen 70 Jahre alt. Seine Lehrer waren: in Italien R. Meir b. Mose, sein Vetter R. Jehuda b. Benjamin Anau, R. Nathan b. Menachem und R. Jesaja di Trani der Ältere; außerhalb Italiens: R. Jakob aus Würzburg, vielleicht auch R. Abigdor Katz aus Wien. Immanuel aus Rom erwähnt A. zusammen mit seinen drei Söhnen in seiner Dichtung über das Paradies.

Werke

Die Werke A.s sind: 1. Schibbole ha-Leket, eine Zusammenstellung der Vorschriften des Zeremonialgesetzes, sowie Untersuchungen über die Gründe der Riten. Das Werk ist nicht originell, es will nicht mehr bieten, als sein Name (Ährenlese) besagt: Auszüge aus älteren Gesetzeskodizes, wie Halachot Gedolot, die Halachot des Alfassi, Pardes von Raschi, Asseret Ha-Dibrot von R. Isaak b. Abba Mari, ha-Maor von Serachja Halevi u. a. m. sowie Responsen bedeutender Dezisoren aus älterer Zeit und von Zeitgenossen. Die sinnvolle Anordnung der Gegenstände, der präzise Stil und die Fülle des auf kurzem Raum zusammengedrängten Materials verschafften dem Werke bei den Gelehrten hohes Ansehen. Eine gekürzte Ausgabe davon in zwölf Kapiteln und 121 Abschnitten erschien in Venedig 1546; weitere Ausgaben erfolgten in Dubno 1794 und Saloniki 1796. Das ganze Werk, ungekürzt, ist erst von S. Buber 1886 in Wilna herausgegeben worden. Es zerfällt in zwölf Kapitel (sog. „Beete") und diese in 372 Abschnitte („Ähren"); es behandelt die Regeln über Benediktionen und Gebete, über Sabbat, Neumond, Chanukka und Purim und die andern Fest- und Fasttage, alles nach der geläufigen Ordnung der Gebetbücher angelegt. In einem Anhang findet sich eine Aufstellung von Gesetzen verschiedenster Art, aus denen hervorzuheben sind die Kapitel über Trauervorschriften, die Beschneidung, das Schlachten und die zum Genusse verbotenen Tiere (die letzten zwei Abschnitte sind auch separat, in Cod. Oxf. 633, 4, 5 erhalten), ferner über die Schaufäden und Gebetriemen. — Außer der erw. gekürzten Ausgabe gibt es noch eine Fassung des Werkes, die den Inhalt vollkommen anders ordnet, aber fast nichts hinzufügt. Der Bearbeiter ist nicht bekannt (möglicherweise ist sein Name Jechiel), auch wird die Verfasserschaft A.s darin verschwiegen und A. nur wie eine der andern im Buch zitierten Autoritäten angeführt. Diese Bearbeitung, mit dem Titel „Tanja", auch: „Tanja Rabbati" genannt, erschien in Mantua 1512; Cremona 1565; Zolkiew 1800; Sudilkow 1836 und wurde im Laufe der Zeit als Werk für sich angesehen. — 2. Als Ergänzung zum Schibbole ha-Leket ist ein Buch zu erwähnen, das in einigen Handschriften „Issur we-Hetter" benannt wird, obwohl dieser Titel nur zu den ersten Abschnitten paßt, und das die Speisegesetze, Ehe- und Zivilrechtliches behandelt (viele betiteln es auch „Schibbole ha-Leket", 2. Teil). Das Buch ist nur als Handschrift vorhanden. — 3. Ergänzungen zu den „Nimuke R. Jesaja di Trani" zum Pentateuch; es ist in dem von A. selbst 1297 geschriebenen Ms. Leipzig 15 erhalten. — Das Werk „Maasse ha-Geonim" (Ms. Oxford 659) wird fälschlicherweise zu A.s Werken gezählt; es ist nur ein Auszug aus den beiden Teilen von „Schibbole ha-Leket".

Güdemann, Gesch. d. Erz. II, 192–195; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 273, 382–386, 438; *Gross*, ZHB 1909, 87; *Marx*, ibid. 189; *Cat. Bodl.* 2763–2772.

E. U. C.

ANAWIM s. Chassidäer.

ANBAG (ANPAK, ANTAL) s. Masse und Gewichte.

ANBETUNG, FORMEN DER. Die festen Formen der A. sind aus spontanen Bewegungen der Furcht oder der Ehrfurcht entstanden:

Altisraelitische Formen der A.

vor dem brennenden Sinai wich das Volk zurück (Ex. 20, 18), Manoach und sein Weib fielen zur Erde nieder, geblendet von der Erscheinung des im Feuer zum Himmel auffahrenden Engels (Richt. 13, 20). Dem höhergestellten Menschen bezeugte man seine Ehrerbietung durch besondere Gebärden des Grußes und der Bitte; der altorientalische Herrscherkultus, für dessen Formen die durch Ausgrabungen bekanntgewordenen Darstellungen viele Beispiele bieten, war, wie Spuren noch zeigen, auch in Israel heimisch. So war der König Joasch, „vor dem sich seine Obersten niederwarfen" (II. Chron. 24, 17), nach der Agada ein Herrscher, der göttliche Verehrung in Anspruch nahm (Tanch. Waera 16 u. ö.). Der Baal- und sonstige Bilderdienst hatte im alten Israel seine ausgeprägten Formen: Israel in der Wüste führte Reigen auf um das goldene Kalb (Ex. 32, 6. 18); die Baalspriester zu Elijahus Zeit hüpften „hinkend" um den Altar (I. Kön. 18, 26); in diesem Zusammenhang ist auch Davids von Michal bespöttelter Tanz vor

der Bundeslade zu erwähnen (II. Sam. 6, 5. 20). Die Baalspriester ritzten sich auch mit Messern und Speeren vor ihrem Gott, daß das Blut floß (I. Kön. 18, 28). Eine besondere Form der A. war der Kuß des Götzenbildes (s. I. Kön. 19, 18). Der Prophet Hosea wendet in bezug auf die israelitischen Götzendiener seiner Zeit die sprichwörtliche Redensart an, daß die, „die da Menschen schlachten, Kälber küssen" (Hos. 13, 2); nach der Anschauung einiger moderner Forscher soll auch der Ausdruck „das Antlitz Jhwh's anflehen" (חלה את פני ה' Ex. 32, 11) konkret aufzufassen sein, als Reminiszenz an das ursprünglich beim Bildgottesdienst geübte Streicheln des Gottesbildes. — Zum altisraelitischen Gestirndienst gehörte ein anbetendes Niederfallen vor Sonne, Mond und Sternen (s. die Verbote in Deut. 4, 19 und 17, 3); auch der Regenbogen wurde wohl durch Niederwerfung geehrt, wie Bemerkungen im Talmud beweisen (Ber. 59a). Nach Hiob 31, 27 warfen die Mondanbeter dem Mond eine Kußhand zu. Einen Anklang an den Monddienst sehen manche auch in dem noch jetzt geübten Brauch, daß man beim Rezitieren des Neumondsegens drei Sprünge in Richtung auf den Mond zu macht (Soferim XX, 1). R. Jesaja Horowitz ermahnt im Hinblick auf derartige Deutungen, beim Hüpfen nicht das Knie zu beugen (Schene Luchot ha-Berit). Den ehrenden Gesten zuzuzählen (wenn es auch ursprünglich einen mit der A. zusammenhängenden Sinn nicht gehabt haben mag) ist das Ausziehen der Schuhe auf dem geweihten Boden, das als Befehl des „Feldhauptmanns Jhwh's" (Jos. 5, 15) und als Jhwh's eigener Befehl erscheint (Ex. 3, 5). So durfte man auch den Tempelberg in Jerusalem nicht mit Schuhen an den Füßen betreten (Ber. IX, 5).

A. in der Bibel

Die Bibel kennt eine dreifache Haltung des Anbetenden: 1. das Sich-Niederwerfen auf die Erde (השתחוה), wobei, wie des öfteren hinzugesetzt wird, das Gesicht den Boden berührte — die geläufigste Form, für die als Beispiel etwa die Art gelten mag, mit der Abraham und Lot die sie besuchenden Engel empfingen (Gen. 18, 2 und 19, 1; vgl. 24, 26). 2. Das Beugen der Knie oder Sinken ins Knie (כרע, ברך), die Form, in der Daniel sein Gebet verrichtete (Dan. 6, 11; vgl. Ps. 95, 6). 3. Das Stehen während des Gebets oder der göttlichen Anrede (Gen. 18, 22; 19, 27), auch in Hannas Gebet zu vermuten (I. Sam. 1, 26; vgl. Ps. 134, 1), häufiger im anbetenden Stehen der Gemeinde vor Jhwh vor einer feierlichen Verkündigung oder Bundesschließung (Deut. 29, 9; Lev. 9, 5; vgl. Jos. 24, 1). Die Ausdrücke für die Gebetshaltung werden im Talmud (Ber. 34b) so definiert: „קידה heißt das Niederfallen mit dem Gesicht zur Erde; בריעה bedeutet das Niederknien; השתחויה heißt beim Niederfallen Hände und Füße von sich strecken." Das im AT seltene, erst im NT öfter bezeugte Stehen beim Gebet (Matth. 6, 5; Mark. 11, 25; Luk. 18, 11) wird eine ebenso selbstverständliche Haltung gewesen sein; der bei der Auslegung von Gen. 19, 27 zur Begründung des Analogieschlusses gebrauchte Satz „Wer steht, der betet" (Ber. 6b) ist vielleicht auch umgekehrt allgemein gültig. — Charakteristisch sind auch die Handbewegungen bei der A.: das Erheben der Arme zum Himmel mit offenen Handflächen (bei Mose, wie er um das Aufhören des Hagels betet, Ex. 9, 29; Jes. 1, 15; Schwurgeste des Volkes beim Amen-Sagen, Neh. 8, 6; vgl. Kl. 2, 19; Ps. 28, 2 u. ö.), welches mit den verschiedenen Haltungen des Körpers beim Gebet verbunden erscheint. Das klassische Beispiel ist Salomos Gebet im Tempel (I. Kön. 8, 22. 54; vgl. II. Chron. 6, 13): „Und Salomo trat vor den Altar Jhwh's gegenüber der ganzen Gemeinde Israel und breitete seine Hände aus gen Himmel", „und da Salomo sein Gebet zu Ende gebetet hatte vor Jhwh, stand er auf von dem Altar und ließ ab vom Knien, während seine Hände gen Himmel ausgebreitet blieben". Das andächtige Erheben der Augen zum Himmel (Ps. 123, 1; 121, 1) muß ebenfalls als Form der A. betrachtet werden. Als besondere Geste der Fürbitte und des Flehens sei noch das Legen des Kopfes zwischen die Knie erwähnt (Elijahu auf dem Karmel, I. Kön. 18, 42).

A. zur Zeit des zweiten Tempels

Für die Zeit des ersten Exils und des zweiten Tempels sind dieselben Formen der A. vorauszusetzen; nur bildete sich durch die Zentralisierung des Gottesdienstes in Jerusalem, neben dem kein anderer Tempel und auch kein Götzendienst mehr bestand, ein fester Ritus heraus, der die Art und Weise der A. genau vorschrieb. So pflegten die während des täglichen Opfers im Tempelhof Versammelten nach jedem Abschnitt des von den Leviten gesungenen Psalms anbetend niederzufallen (Tam. VII, 3). In besonders feierlicher Weise geschah diese A. am Versöhnungstage, so oft der Hohepriester den Namen Gottes aussprach, was zehnmal geschah (j. Joma III, 40d). Ferner wird von einem außerhalb der Opferzeiten geübten dreizehnmaligen Niederwerfen der Priesterschaft gesprochen, und zwar erfolgte die Prostration nach einer Ansicht vor den 13 Tempeltoren (Schek. VI, 3; Mid. II, 7), nach einer anderen vor den 13 ehemaligen Breschen am Steingitter, die Alkimos geschlagen hatte (I. Mak. 9, 54f.) und die dann von den Hasmonäern wieder geschlossen worden waren (j. Schekalim, ibid. 49d f.).

Als neuer Bestandteil der A. kommt für jene Zeit die Gebetsrichtung hinzu, in Jerusalem die Stellung des Betenden in der Richtung auf den Tempel, außerhalb Jerusalems auf Jerusalem, außerhalb Palästinas auf Palästina (Ber. IV, 5; b. ibid. 30a); schon Daniel (s. o.) hatte im Exil mit der Richtung auf Jerusalem gebetet. Die Samaritaner beteten in der Richtung auf den Berg Garizim. Die in den Katakomben zu Rom gefundenen Darstellungen aus der ersten Christenzeit zeigen die Gestalten mit dem Antlitz nach Osten gewendet. Mohammed gab, bevor er die Gebetsrichtung nach Mekka bestimmt hatte, im Anfang die Weisung, bei der A. das Antlitz nach Jerusalem zu wenden.

Im Talmud sind Erzählungen erhalten, die die individuellen Formen der A., insbesondere der Prostration, anschaulich schildern. So heißt es von R. Simeon b. Gamliel I., daß er im Tempel „beim Niederfallen sich auf die beiden Daumen stützte und dann den Kopf so tief beugte, bis dieser — nicht aber der Körper — den Boden berührte, worauf er sich wieder erhob". Hierzu wird bemerkt, daß „kein Mensch es ihm gleichzutun vermochte" und daß dies die richtige Form der biblischen קידה sei (Suk. 53a). R. Levi wollte dem Rabbi zeigen, wie man eine קידה vollführt, und verrenkte sich dabei das Hüftgelenk (a. a. O.). Eine der Gebetshaltung des Elijahu auf dem Karmel (s. o.) ähnliche Stellung wird von R. Chanina b. Dossa bezeugt, der beim Beten für die Gesundheit des Sohnes von R. Jochanan b. Sakkai den Kopf zwischen die Knie legte (Ber. 34b). In späterer Zeit kennt der Talmud als Form der A. נפילת אפים, das Sich-Hinwerfen mit dem Antlitz auf die Erde (B. Mez. 59b); eine Abart davon ist das Neigen des Gesichtes zur Seite מצלויי אצלוי, was nur Vornehme taten, die die Erde mit dem Gesicht nicht berühren durften (Meg. 23a; j. Ab. Sar. IV 43d; Ber. 34b). An sich war mit dem Aufhören des Tempels und des Opferdienstes das Stehen während der Tefilla gewöhnlich (Ber. V 1); bei einzelnen Abschnitten des Gebets war das Beugen des Körpers nach vorn (שחיה) Vorschrift (Ber. 34a). Während des Gebets wurden die Augen gesenkt (Jeb. 105b). Erwähnt sei noch das Zusammenschließen der Füße beim Rezitieren der Tefilla (Ber. 10b) und das Bedecken der Augen mit den Händen während der Rezitation des „Schema" (Rabbi, ibid. 13b). R. Abba b. Josef pflegte während des Gebets die Hände zu falten (Sab. 10a).

A. im Talmud

Folgende Bewegungen beim Gebet des einzelnen und der Gemeinde sind, nachdem sie auch die gesetzliche Sanktion erhalten haben, bestehen geblieben: 1. Beim Rezitieren der vier Worte „Barachu et Adonai ha-Meborach" wird der Körper vollständig nach vorn gebeugt; 2. beim Lesen des ersten Satzes des „Schema" deckt man mit der rechten Hand die Augen zu und zieht das letzte Wort des Bekenntnisses „Echad" so lange hin, bis man sich die absolute Einzigkeit und Allmacht Gottes ins Bewußtsein gerufen hat (Sch. Ar., Orach Chajim 61, 5–6). Manche halten hierbei in der Linken die Schaufäden; 3. bei Beginn und am Schlusse des 1. Segensspruchs der Tefilla wird während der ersten zwei Worte „Baruch atta" der Kopf und Oberkörper, nachdem man das Knie gebeugt hat, tief nach vorn geneigt, worauf man sich beim dritten Worte (dem Gottesnamen) wieder aufrichtet. Dasselbe geschieht zu Beginn und am Schlusse der „Hodaa" (des 18. Segensspruchs; s. ibid. 113, 1–7); 4. am Schluß der Tefilla, welche immer stehend und mit geschlossenen Augen in Richtung gegen Palästina gesprochen wird, geht man mit gebeugtem Knie und Oberkörper drei Schritte nach rückwärts und verneigt sich dann nach links, rechts und vorne (ibid. 123, 1); 5. bei der Rezitation der Keduscha schließt die Gemeinde wie bei der Tefilla die Füße zusammen; man hebt bei der Responsion die Fersen in die Höhe und reckt den Körper hoch, soll aber hierbei nicht hüpfen (ibid. 125, 2 und Magen Abraham z. St.). Beim Vortag des Priestersegens wendet der Vorbeter seinen Kopf zweimal gegen Osten und je einmal nach rechts und links (Baër Heteb, 127, 4); 6. beim Rezitieren des Satzes „waanachnu koreim" des Alenu-Gebetes werden Knie und Oberkörper einmal gebeugt (ibid. 132, 2 und Magen Abraham z. St.). Nach Schluß der Tefilla „fällt man aufs Gesicht", d. h.: man setzt sich und lehnt das Gesicht seitwärts auf den linken Unterarm, wobei man Ps. 6 (nach sefardischem Ritus Ps. 25) spricht. Wenn man Gebetriemen angelegt hat, lehnt man das Gesicht auf den rechten Unterarm. Auf das Gesicht fällt man nicht am Sabbat, an den Neumondtagen, während des ganzen Monats Nissan, am 33. Tage der Omer-Zählung, vom 1. Siwan bis nach dem Wochenfest, am 9. und 15. Ab, am Neujahrsfest, am Versöhnungstag, am Laubhüttenfest (in manchen Gegenden vom Vortag des Versöhnungstages bis zum Neumond Marcheschwan), am 15. Schebat, zu Chanukka und an den beiden Purimtagen (auch am 14. und 15. des ersten Adar-Monats). Die Prostration hat sich an beiden Tagen des Neujahrsfestes und am Versöhnungstage während des Alenu-Gebetes, außerdem noch dreimal am Versöhnungstag während des Vortrags der „Aboda" durch den Vorbeter erhalten.

Erhaltene Formen

Schon früh kamen die äußeren Attribute der A. und des Gebetes auf; Phylakterien und Gebetmantel und die mit ihrem Gebrauch verbundenen Riten wären im weiteren Sinne ebenfalls den Formen der A. zuzuzählen. Auch das Tauchbad, die Nachtwachen oder das zumindest einmal um Mitternacht erfolgende Erheben zum Gebet wäre hier miteinzubeziehen. Die Chassidim in Osteuropa bringen die Ekstase während des Gebetes durch das auch sonst und schon in alter Zeit übliche Schütteln und Schaukeln des Körpers, durch Klatschen in die Hände und völliges Sich-Einhüllen in den Gebetmantel zum Ausdruck. Die alte A.-Form des Kusses hat sich in vielen Einzelbräuchen noch heute erhalten: die Torarolle wird bei den Umzügen geküßt; zur Tora aufgerufen, pflegt man das erste Wort, mit dem die Vorlesung beginnt, mit dem Zipfel des Gebetsmantels zu berühren und diesen dann zu küssen. Man küßt die Finger, mit denen man die Tefillin und die Mesusa berührt hat, ferner beim Anlegen des Gebetmantels und im dritten Abschnitt des „Schema" die Schaufäden u. a. m.

Äußere Attribute

Die Karäer haben sämtliche biblischen Formen der A. übernommen und legen sie wie folgt aus: 1. השתחויה Neigen des Kopfes; 2. בריכת Beugen des Oberkörpers bis zum Knie; 3. כריעה Niederknien; 4. קידה tiefes Beugen des Hauptes; 5. נפילה das vollständige Sich-Hinwerfen; 6. נשיאת ידים das Ausstrecken der Hände zum Himmel; 7. עמידה das Stehen während gewisser Gebete; 8. נשיאת עינים das Erheben der Augen zum Himmel. Deinard (Massa Krim, S. 86) erzählt, daß sie, vor der Synagoge angekommen, die Knie beugen und mit der Stirn den Boden berühren. Während des Gebets sinken sie mehrmals ins Knie. Das Innere der Synagoge betreten sie nur, nachdem sie die Schuhe ausgezogen haben; doch besteht eine Art Scheu vor dieser Prozedur und die meisten ziehen es darum vor, draußen stehen zu bleiben. Die jemenitischen Juden betrachten bis auf heute die Prostration als die gewöhnliche Form der A.

A. bei den Karäern

E. E. b. G.

ANCHIAS, JUAN DE s. Libro Verde de Aragon.

ANCONA, Stadt in Italien am Adriatischen Meere, Sitz einer der bedeutendsten jüd. Gemeinden Italiens. Im J. 967 gab der Erzbischof Peter von Ravenna ein Grundstück in der Gegend von A. einem Juden in Erbpacht. Später finden wir erst Ende des 13. Jhts. Nachrichten über Juden in A., doch ist von ihrem Leben bis zum 15. Jht. so gut wie nichts bekannt. Die wichtigsten Urkunden jener Periode sind: ein Brief des Dichters Immanuel Romi an die römische Gemeinde im Namen der Gemeinde von A. über Steuerangelegenheiten (Machberot Immanuel 24) und zwei Responsen der Rabbiner Jochanan und Josef, der Söhne des Mattitja Treves, vom J. 1399. Im J. 1427 verordnete die Stadt unter dem Einfluß der Predigten des Mönches Giacomo della Marca, daß die Juden eine besondere Gasse bewohnen und ein Abzeichen auf ihren Kleidern tragen sollten, doch scheint diese Verordnung nicht ausgeführt worden zu sein. Die Mehrzahl der Juden wohnte aus freiem Entschluß in einer besonderen Gasse, die nach ihnen den Namen Via dei Giudei (Judengasse) oder Via del Bagno (Judenbadgasse) erhielt. Als durch die Hetzpredigten des Johann von Capistrano in allen Provinzen Italiens judenfeindliche Volksbewegungen entstanden, versuchten die jüd. Gemeinden von Recanati und A. im J. 1448/49 eine gemeinsame Aktion sämtlicher italienischer Gemeinden in die Wege zu leiten, um den Papst zur Abwendung der Gefahr zu veranlassen. Welchen Erfolg sie erlangten, wissen wir nicht. 1498 verbot der Bischof von A. der jüd. Gemeinde, Gottesdienste in der Synagoge abzuhalten, doch erwirkten die Juden beim Stadtrat die Erlaubnis, nach wie vor öffentlich zu beten. 1524 wurde die Verordnung betreffs des Judenabzeichens erneuert, nach vier Jahren wurde sie wieder aufgehoben. 1529 kam Salomo Molcho nach A. Im 15. Jht. und Anfang des 16. trieben die Juden von A. Handel und, ungefähr seit 1494, Geldgeschäfte.

Seit 1532 stand A. unter der unmittelbaren Herrschaft der Kirche. Zunächst änderte dies nichts an der Lage der Juden. Papst Paul III. gestattete den Juden, sich weiterhin mit Leihgeschäften zu befassen (1535); alle orientalischen Kaufleute, darunter auch jüdische, durften nach A. kommen, um Handel zu treiben. Als die Juden aus Neapel vertrieben wurden, gewährte ihnen Paul III. (1541–42) das Recht, nach A. zu ziehen und sich dort niederzulassen; es wurden drei Synagogen für sie eröffnet. Auch die Marannen, die zum Judentum zurückgekehrt waren, fanden in A. Aufnahme. Sie gründeten eine Synagoge. Ihr Zuzug trug viel zur Belebung des Handels bei. Paul III. stellte den Marannen, die bereits unter seinem Vorgänger Clemens VII. nach A. gekommen waren, Sicherheitsbriefe aus, die auch von Papst Julius III. erneuert wurden (1553). Mit Paul IV., einem der eifrigsten Anhänger der Gegenreformation, kam eine schlimme Zeit für

Unter der Herrschaft der Kirche

die Juden und besonders für die Marannen. Zwar gestattete der Papst zunächst den Juden, Waren von A. in die anderen Provinzen seines Staates zu bringen, doch verordnete er bald darauf (12. Juli 1555), daß sie im Ghetto wohnen und ein Abzeichen tragen sollten; ferner wurde ihnen der Erwerb von Grundbesitz und der Handel mit neuen Waren verboten. Jeder Gemeinde wurde nur eine Synagoge zugestanden, die übrigen sollten abgerissen werden. Einige Monate darauf wurde den Juden eine jährliche Steuer von 10 Golddukaten für jede Synagoge (auch für die zu zerstörenden) zugunsten des Katechumenenhauses in Rom auferlegt. Anfang 1556 folgte der Erlaß von Einzelvorschriften für die Einrichtung des Ghettos in A. Ein besonderer Beamter wurde vom Papst nach A. entsandt, um die dort befindlichen Marannen zu ergreifen und vor das Inquisitionsgericht zu bringen. Die meisten Marannen aber flohen nach dem nahen Pesaro im Herzogtum Urbino und nach Cremona im Herzogtum Mailand; die Zurückgebliebenen wurden verhaftet. Auf die Bemühungen der Donna Gracia Nassi hin wandte sich Sultan Suleiman II. an den Papst mit der Bitte, die gefangenen türkischen Untertanen freizulassen, widrigenfalls er Repressalien gegen seine christlichen Untertanen anwenden würde. Der Papst mußte diesem Ersuchen stattgeben und rechtfertigte sich damit, daß er sagte, die türkischen Untertanen seien nie Christen gewesen. Die nichttürkischen Marannen wurden vom Inquisitionsgericht mit dem Tode bedroht, wenn sie nicht zum zweitenmal das Christentum annehmen würden. Etwa 60 von ihnen ließen sich darauf taufen, und die Todesstrafe wurde für sie in Galeerenstrafe umgewandelt, doch gelang es ihnen zu entfliehen. Die übrigen, 23 Männer und eine Frau, wurden auf dem Marktplatz von A. gehenkt und verbrannt. Die nach Pesaro geflohenen Marannen erwirkten daraufhin bei ihren türkischen Glaubensgenossen in Saloniki, Konstantinopel und Adrianopel (nur die Gemeinde von Brussa schloß sich aus) die Verhängung eines Boykotts über A., derart, daß die Waren aus dem Orient nicht mehr nach A., sondern nach Urbino gesandt werden sollten, und jeder, der dem zuwiderhandelte, mit dem Bann bedroht wurde. Doch widersetzten sich dem die eingesessenen Juden von A. als von dieser Maßnahme mitbetroffen und auch, weil sie den Zorn des Papstes fürchteten. Der Rabbiner von A., Mose Basola, intervenierte deswegen; es kam zu Verhandlungen, bei denen die Marannen von R. Josef b. Leb, die Juden A.s durch R. Josua Soncino vertreten wurden; andere, wie z. B. R. Mose de Trani, nahmen eine vermittelnde Stellung ein. Der Bannerlaß trat dann letzten Endes nicht in Kraft. — Auf den Tod der Märtyrer von A. wurden drei Trauerlieder verfaßt, von Jakob da Fano, Salomo Chasan und Mordechai de Blanes, außerdem noch zwei Dichtungen in Reimprosa von unbekannten Autoren. Das Trauerlied von da Fano wird in der Synagoge von A. jedes Jahr am 9. Ab zum Andenken an die Märtyrer noch heute vorgetragen.

Marannenverfolgung unter Papst Paul IV.

Innenansicht der Synagoge von Ancona
Mit Genehmigung der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankfurt a. M.

Unter Papst Pius IV. besserte sich die Lage der Juden; er ließ die Angelegenheit der in A. verbrannten Marannen untersuchen und den von Paul IV. ernannten Beamten bestrafen. Sein Nachfolger, Pius V., verfolgte die Juden noch mehr als Paul IV. Er vertrieb sie aus seinen Staaten (1569) und machte nur für Rom, Avignon und A. aus handelspolitischen Rücksichten eine Ausnahme; für diese Städte wurden außerordentlich strenge Ghettovorschriften erlassen. Infolgedessen wanderten über tausend jüd. Familien aus A. aus. Erst nachdem Sixtus V. diese schweren Vor-

Wechselvolle Geschichte der jüd. Gemeinde im 17. u. 18. Jht.

schriften beseitigt hatte (1586), blühte die jüd. Gemeinde in A. wieder auf, und die Zahl ihrer Mitglieder nahm zu, so daß 1588 der Stadtrat gezwungen wurde, das Judenviertel erweitern zu lassen. Auch Clemens VIII., der im übrigen die Politik Pauls IV. fortsetzte, hob die meisten Beschränkungen für die Juden von A. auf und ließ (1593–1595) die von Paul III. gewährten Rechte für orientalische Kaufleute wieder in Kraft treten. 1711 wurde gegen die Juden eine Ritualmordanklage erhoben, doch erwies sie sich im Laufe der Untersuchung als grundlos. 1753 wurden Talmudexemplare in A. beschlagnahmt und verbrannt. 1775 erneuerte Pius VI. die Verordnung betreffs des Judenabzeichens und untersagte jegliche Beziehung zwischen Juden und Christen; daher verboten die Beamten des Kirchenstaates in A. den Juden, bei christlichen Lehrern Musik- und Tanzunterricht zu nehmen und Kaffeehäuser außerhalb des Ghettos zu besuchen.

1797 zog Bonaparte in A. ein und hob das Inquisitionsgericht und alle Einrichtungen des alten Staates auf. Drei Juden wurden in den Stadtrat gewählt, Sansone Constantini, David und Ezechia Morpurgo. Die Mauern des Ghettos fielen. Versuche des städtischen Pöbels, die Häuser der Juden und ihre Synagoge zu plündern und in Brand zu stecken, wurden von den Truppen vereitelt. Bei der Gründung der Republik A. war der Jude Salvatore Morpurgo Mitglied der Abordnung, die zu Napoleon gesandt wurde; als die neugegründete Republik einen Vertreter nach Rom senden wollte, um gegen die Vereinigung mit der römischen Republik Einspruch einzulegen, wurde dieses Amt dem Juden Ezechia Morpurgo übertragen. — Nachdem A. wieder unter die Herrschaft des Kirchenstaates gekommen war, wurde das Ghetto abermals errichtet und die alten Verordnungen, wie das Tragen des Abzeichens, die Beschränkungen auf dem Gebiete des Handels u. a. wieder eingeführt. Viele Juden wanderten daraufhin aus A. aus. Im Laufe der Volksbewegungen von 1831 wurden dann die Mauern des Ghetto zerstört, um nie wieder aufgerichtet zu werden. Doch blieb die Lage der Juden im allgemeinen unverändert, mit Ausnahme einer kurzen Zeit der Freiheit während der Revolution von 1848, an der sich der Jude Josef Camis (חמיץ) aktiv beteiligte; 1849 kehrte A. noch einmal unter die Herrschaft des Kirchenstaates zurück, und obwohl die Juden nunmehr außerhalb des Ghettos leben durften, erlangten sie die vollkommene Gleichberechtigung erst im J. 1860, als A. mit Piemont und dann (1861) mit dem Königreich Italien vereinigt wurde. Die Zahl der Juden in A. betrug 1803 etwa 1610 und hat sich bis 1900 nicht verändert; 1927 betrug sie etwa 1000. Die meisten Juden in A. sind Kaufleute.

19. Jht.

Folgende Rabbiner und Gelehrte sind, soweit feststeht in A. geboren oder haben dort gelebt: der Dichter Immanuel b. Salomo von Rom (13. bis 14. Jht.); Abraham b. Chisdai von Perpignan (Ms. Oxford 302), der Arzt Samuel b. Isaak (ibid.), der Grammatiker und Dichter Josef Sarko, Mordechai b. Levi Chalfan (Ms. De Rossi 657), der bekannte Humanist Jehuda Messer Leon (15. Jht.); Isaak Leon b. Elieser b. Zur, Samuel b. Zur, Mose Pesante, Mose b. Mordechai Basola, Josef Amigo, Michael Semat, Salomo Ibn Attar, Jakob Ibn Chabib, Chajim Treves, Jakob Bechnin, Michael Codoto, Aaron ha-Kohen, Josef Abiob, Jehuda Ardutiel, Isaak b. Mose da Fano, der Arzt Amatus Lusitanus (16. Jht.); Mose Zemat, Samuel b. Mose Zarfati, David Chajim b. Jehuda Assahel Del Bene, Pinchas Schulchani, Mahalalel Halleluja b. Sabbatai da Civitanova, Chiskija Manoach b. Israel Provenzal, Mose Leon b. Isaak d'Urbino, Josef b. Nissim Fermi, Mattitja b. Mose ha-Levi Mondolfo, Josua b. Rafael Fermi, Menachem b. Samuel Schulchani, Jechiel Ventura, Isaak b. Mose Josua Ventura (17. Jht.); Simson b. Josua Mose Morpurgo, Jakob ha-Kohen, Josef b. Salomo Fiammetta, Jechiel b. Jakob ha-Kohen, Mose Chajim Sabbatai Morpurgo, Sabbatai b. Mordechai Panzieri, Isaak b. Abraham Alconstantini, Daniel b. Mose Nachmani, Efraim b. Jona Nabon, Isaak Chaj Musatti, Elijahu b. Mose da Vigevano, Josef b. Jakob Montefiore, Jechiel ha-Kohen, Efraim ha-Kohen, Mose da Foligno, Chajim Abraham Israel da Rodi (18. Jht.); Jakob Simson Sabbatai b. Rafael Issachar, Jesaja Rafael Azulai (der Sohn von Chajim Josef David Azulai), Mazliach Jechiel b. Mose David Servadio, Daniel b. Mose David Terni (der Verfasser von עקרי הד"ט), Chajim Finzi, David Abraham Vivante, Jechiel Chajim Viterbo, Isaak Rafael Tedeschi, Eugenio (Salomo) Camerini (19. Jht.); Chajim Rosenberg (20. Jht.).

Rabbiner und Gelehrte

REJ III, 95, 97; IV, 93, 288; IX, 78; XI, 149–156; XVI, 1–72; XVIII, 183; XXIII, 249-255; XXV, 206; XXVIII, 142–146; XXX, 278; XXXI, 222 bis 239; XXXIII, 79; XLIII, 202; *Kaufmann*, Schr. I, 89, 239; II, 285–291, 292–295; II, 85, 92, 307–308; *Stern*, Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden I, Kiel 1893 passim; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom, Berlin 1895–96, I, 260, 321, 344, 425, 437; *Ciavarini*, Memorie storiche degli israeliti in Ancona, 2a ed., 1898; *Cassuto*, Gli ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento, 1918, S. 24, 96, 185; *Vessillo Israelitico*, 1913, 545–552; 1917, 7–11; 61 bis 63; *JQR*, N. S., IV, 226–239; *Bernfeld*, Demaot II,

1924, 320–350; *Rosenberg*, ha-Zofe XI (1927) 241–309; *Caro*, Sozial- u. Wirtschaftsgesch. I, 245; *Mortara*, Indice, passim.

E. U. C.

ANCONA (D'ANCONA), Name einer hervorragenden Familie in Italien. Von Mitgliedern dieser Familie aus früheren Jahrhunderten sind bekannt:

Benjamin b. Samuel Für ihn wurde 1404 die Handschr. 376 des British Museum geschrieben. In den Händen der Erben Benjamins in Ancona befand sich die Handschrift Oxford 1166.

David Nissim. Zu seinem Bar-Mizwa-Feste schrieb sein Vetter Israel, der auch noch andere Gedichte verfaßt hat (Handschr. Livorno 118, 5, 6, 7), ein Gedicht.

Elischa b. Gad aus unbekannter Zeit, Verfasser des Buches „Ez ha-Daat" über 125 Amulett-Aufschriften. Das Werk wurde in Venedig begonnen und in Safed zu Ende geführt (Handschr. Oxford 2570).

Gerschon Nissim b. Israel asis, Besitzer der Handschr. Oxford 44, nach 1404.

Isaak b. Schalom, Arzt und Geldleiher im 15. Jht. in Campobasso.

Israel b. Abraham, Arzt im 15. Jht., s. unter David Nissim und Josef b. Abraham.

Jakob b. Elijahu Chai, Abschreiber; schrieb 1495 die Handschr. Turin 252.

Jakob b. Mose und seine Gattin Marchigiane, Besitzer der Handschr. Venedig 14. Der Name Jakob b. Mose ist auch in die Handschr. De Rossi 650 (im J. 1522) eingetragen.

Jechiel David, Rabbiner in Siena im 17. Jht. (s. Piske Recanati ha-Acharonim 5).

Jechiel b. Jehuda, Abschreiber. Schrieb im J. 1370/71 die Handschr. Livorno 3.

Jekutiel b. Jehuda, Besitzer der Handschriften Oxford 1166 und Livorno 2.

Jekutiel b. Menachem (Consiglio di Manuele). Er und sein Vater Menachem b. Elijahu erhielten im J. 1466 die Erlaubnis zu einem zweimonatigen Aufenthalt in Florenz.

Jesaja b. Elijakim, im J. 1635 in Pesaro, verfaßte „Pinkas schel Schechitot we-Hodaa al Schechitot" (Handschr. Adler 1010).

Josef, Rabbiner in Senigallia, im 19. Jht.

Josef b. Abraham, Arzt im 15. Jht.; für ihn und seinen Bruder Israel wurde im J. 1494 die Handschr. Oxford 697 geschrieben.

Menachem, erwähnt in „Mikdasch meat" von Mose da Rieti.

Menachem b. Elijahu (Manuele di Eliuccio). Siehe oben unter Jekutiel b. Menachem.

Schalom b. Isaak, verkaufte eine Handschrift im Monat Schebat des Jahres 1464. Er war in Campobasso Geldleiher.

Über die hervorragendsten Mitglieder dieser Familie aus neuerer Zeit siehe die betr. Artikel.

Mortara, Indice, s. v.; *HB* XIV, 104; XX, 126; *Cassuto*, Gli ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento 49; *Margoliouth*, CMBM II, 40; *Peyron*, Cod. hebr. manu exarati Taur. 272–273; *Cataloghi dei mss. orientali d'alcune biblioteche d'Italia* 251; *Bernheimer*, Catalogue des mss. et livres rares de Livourne 3, 4, 61; *Neubauer*, CB Nr. 44, 697, 1166, 2570; *De Rossi*, Mss. Codices hebr. II, 118; *Adler*, Cat. 45; *Ferorelli*, Gli ebrei nell' Italia meridionale 150.

E. U. C.

ANCONA, ALESSANDRO D' (1835–1914), italienischer Literarhistoriker, geb. in Pisa am 20. Febr. 1835. Seine erste Arbeit „Discorso interno alle vita e alla dottrine politice del Campanella" (1854) lenkte auf ihn die Aufmerksamkeit der italienischen Gelehrtenwelt und gilt noch immer als ein klassisches Buch über den italienischen Philosophen und Kommunisten des 17. Jhts. 1854 begann A. seine publizistische Tätigkeit. Seine Aufsätze verschafften ihm Ansehen in den liberalen Kreisen, und er wurde 1855 nach Turin entsandt, um ein Einvernehmen zwischen Cavour und der toskanischen liberalen Partei herbeizuführen. Er wirkte dort bei der Schaffung der geeinigten nationalen liberalen Partei mit. Während des italienisch-österreichischen Krieges war A. der Intendantur des zweiten Korps der italienischen Mittelarmee zugeteilt. Am Tage des Friedensschlusses von Villafranca erschien die erste Nummer der Zeitung „La Nazione", deren Redakteur A. wurde. Im J. 1860 wurde er Privatdozent und später Professor für italienische Literaturgeschichte an der Universität Pisa. Sein Forschungsgebiet betraf zunächst die frühesten Denkmäler der italienischen Literatur. Er befaßte sich mehrfach mit Dante und seinen Vorgängern. Er schrieb „La Beatrice di Dante" (1865) und „I precursori di Dante" (1874). Ferner bearbeitete er die Geschichte des italienischen Theaters. Im J. 1877 veröffentlichte er „Origini del teatro in Italia", in dem ein besonderer Abschnitt über die jüd. Schauspieler enthalten ist (2. Auflage 1891). Er schrieb mehrere Monographien: Zur Geschichte des Theaters in Mantua im 16. Jht., in Venedig gegen Ende des 17. Jhts. u. a. m. Ferner veröffentlichte A. „La poesia popolare

italiana" (1878), „Studii sulla letteratura italiana dei primi secoli" (1884), „Manuale della letteratura italiana", „Origini della civiltà del popolo italiano, della sua lingua e della sua letteratura" u. a. m. A. verfaßte mehrere Nachrufe auf bedeutende jüdische Persönlichkeiten, so auf Jakob Nissim, Leone Sonnino, Salvatore di Benedetti und seinen Bruder Simson d'A. Er veröffentlichte einige Werke des Semitologen Michele Amari. Besonders war er bemüht, für die italienische Folklore und die italienischen Volkserzählungen wie die von Adam und Eva Interesse und Verständnis zu erwecken. A. war noch auf anderen Gebieten tätig. So veröffentlichte er bereits in seiner Jugend ein Werk, in dem eine Reihe berühmter Italiener, wie Petrarca, Lorenzo di Medici, Foscolo und Balbo, ihre Geschicke und Taten berichten. Charakteristisch für A. ist, daß er die Literaturgeschichte stets im Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte behandelt. — In hohem Alter schrieb er die Biographie „Scipione Piattoli e la Polonia, con un' appendice di documenti" (Florenz 1915). Er war Mitglied der Akademien Crusca und dei Lincei, sowie der „Accademia delle iscrizioni e delle bellelettere". Er starb am 8. Nov. 1914.

Raccolta di studi critici dedicata ad Alessandro d'Ancona (Festschrift anläßlich seines 40jährigen Jubiläums als Dozent), 1901; *„In Memoriam"*, Gedenkbuch, veröffentlicht 1915 vom Sohne Anconas.

E. I. Z.

ANCONA (D'), CESARE (1832-1908), Naturforscher, Bruder Alessandros, geb. 27. Jan. 1832 in Pisa. 1860 wurde er Dozent für Geologie in Florenz und 1874 Professor daselbst für das Fach der Paläontologie, dem auch der größte Teil seiner wissenschaftlichen Arbeiten gewidmet ist. So z. B.: „Malacologia pliocenica italiana"; „Antenati delle vitis vinifera"; „Storia genealogica del cavallo". Seit 1871 war A. ordentliches Mitglied, später Rat der geologischen Akademie. A. war auch Mitglied der Verwaltung der jüdischen Gemeinde und des Collegio Rabbinico Italiano in Florenz. Er starb am 9. April 1908 in Florenz.

F. K.-O. W. I. Z.

ANCONA, PAOLO D', Sohn Alessandro d'A.s, Kunsthistoriker. Er ist Professor für allgemeine Kunstgeschichte an der Universität Mailand. Seine wichtigsten Werke sind: Di alcuni grandi maestri della litografia in Francia nella prima metà del sec. XIX, 1913; I bagni di Pozzuoli raffigurati in un codice napoletano dei primi tempi del sec. XIV, 1914; La miniatura fiorentina, sec. XI–XVI, 1914; Nuove ricerche sulla Bibbia dos Jeronymos e dei suoi illustratori, 1913; La Leda di Leonardo da Vinci in una ignota redazione fiamminga, 1920.

E. I. Z.

ANCONA (D'), SIMSON (1814–1894), ital. Staatsmann, Bruder des Alessandro d'A., geb. zu Pesaro 2. Aug. 1814, gest. in Florenz 20. Nov. 1894. In letzterer Stadt griff er als Liberaler in die politische Bewegung ein, und er gehörte zu den führenden Männern, die die Revolution des Jahres 1859 mit vorbereiteten. Die interimistische Regierung, die sich nach der Flucht des Großherzogs Leopold II. (1859) in Toscana bildete, sandte A. als ihren Bevollmächtigten in Finanzangelegenheiten nach Paris. Als ganz Mittelitalien unter dem Fürsten Eugen v. Carignano (1859-60), dem Stellvertreter des Königs Viktor Emanuel II., vereinigt war, wurde A. zum Finanzdirektor von Toscana ernannt. Später war er nacheinander Stadtrat in Florenz, Abgeordneter im Parlament des geeinigten Italien und von 1882 an bis zu seinem Tode Mitglied des Senats.

Vessillo Israelitico, 1894, 403–405.

E. U. C.

ANCONA (D'), VITO (1825–1884), Maler, Bruder des Alessandro d'A., geb. am 12. August 1825 in Pesaro. A. studierte in Florenz, wo er auch als Maler wirkte. Im Alter von ungefähr vierzig Jahren verließ er Italien und hielt sich etwa zehn Jahre in Paris und London auf; dann kehrte er nach Florenz zurück. A. gehörte zu der Kunstrichtung der „macchiaioli". Seine Werke zeichnen sich durch Feinheit und Zartheit aus; einen bedeutenden Platz nehmen darunter Frauenbildnisse ein; doch behandelte er zuweilen auch historische Stoffe. A. starb am 9. Jan. 1884 in Florenz.

Cecchi, Bollettino d'arte gennaio 1927.

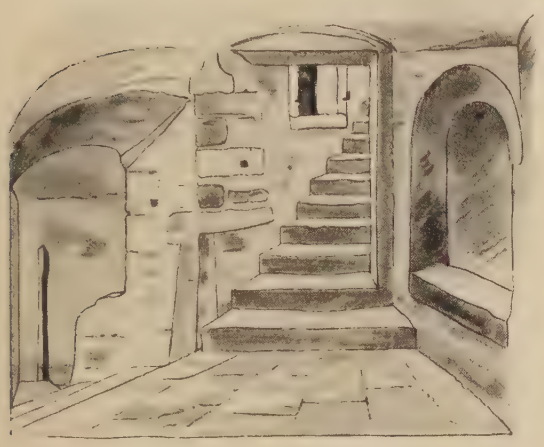
O.-S. U. C.

ANDALUSIEN, spanische Provinz. Al-Andalus war bei den Arabern eine Bezeichnung für die Pyrenäenhalbinsel und so auch bei den Juden (אנדלוס). In dem Maße, wie das Herrschaftsgebiet der Araber in Spanien infolge der christlichen Eroberungen zusammenschmolz, veränderte sich auch der geographische Begriff A. Die dem Islam im 13. Jht. abgenommenen Landstriche (Cordoba, Sevilla, Jerez de la Frontera) wurden später unter dem Namen Andalucia verstanden und so auch bei den Juden genannt. Über

die Geschichte der Juden in A. s. Spanien, Cordova, Jerez, Sevilla.

W. F. B.

ANDERNACH (hebr. אנדרנך, אנדרנכט, אנדרנכא), alte Stadt am Rhein, im Reg.-Bez. Koblenz, aus der Römerzeit stammend. Daß in der zweiten Hälfte des 12. Jhts. in A. eine jüd. Gemeinde bestand, ersehen wir aus dem Bericht des Reisenden Benjamin von Tudela, sowie aus Isaak b. Moses Or Sarua. Hier wird die Frage behandelt, ob die Frau des im J. 1199



Das Judenbad zu Andernach
Mit Genehmigung der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler, Frankfurt a. M.

während der Kriegswirren verschollenen und wahrscheinlich ermordeten Alexanders aus A. wieder heiraten dürfe. In derselben Zeit und den folgenden Jahrzehnten treffen wir Andernacher Juden in Köln wie in A. selbst als Besitzer von Grundstücken und Häusern (Höniger, Judenschreinbuch, § 16, S. 4). Sie unterstanden dem Schutze des Erzbischofs von Köln, der seit 1167 die Hoheitsrechte über die Stadt besaß. Als bei der Verfolgung im J. 1287 Häuser und „Schulen" der Juden (die Gemeinde besaß außerdem ein Bad und ein Backhaus) zerstört und sie selbst aus der Stadt vertrieben waren, fällten die vom Erzbischof eingesetzten Richter einen strengen Schiedsspruch gegen die Stadt und ihre Bürger. Sie befahlen die Wiederherstellung der beschädigten Häuser, die Herausgabe des geraubten Gutes, sowie die Vertreibung aller Plünderer und verboten jede Beleidigung und Verletzung der Juden. Aus den topographischen Angaben und ebenso aus den Urkunden, die im Stadtarchiv vorhanden sind, ist auf eine gewisse Größe und wirtschaftliche Bedeutung der Gemeinde zu schließen. Auch aus den den Unglücksjahren 1337 und 1349 folgenden Jahrzehnten sind viele Schuldverschreibungen der Ritter, Schöffen, Ratsherren und Bürger von A. an dortige Juden erhalten geblieben. Ihre Vertreibung scheint, wie aus vielen anderen Städten, in der ersten Hälfte des 15. Jhts. erfolgt zu sein. Aber auch später noch, besonders zwischen 1573 und 1655, suchten Juden in Kriegszeiten wiederholt in den Mauern von A. Zuflucht. Die Ratsordnung von 1591 erwähnt eine Judengasse in der Nähe des Burgtors, in die die Juden aus der „Kramgasse" gezogen waren. Am Ochsentor gab es einen „Judenturm", den die Juden, wenn Angriffe auf die Stadt erfolgten, zu verteidigen hatten. 1860 ließ sich wieder ein Jude in A. nieder, und es wurde bald eine Gemeinde gebildet. 1925 waren in A. 120 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 11000. — Das Judenbad zu A. gehört zu den ältesten erhaltenen Baudenkmälern dieser Art. Es hat die Gestalt eines viereckigen Turmes und besitzt eine Tiefe von 10,83 m. Das Innere ist in drei Räume geteilt, von denen jeder höher liegt als der nächste, so daß die Kammern je nach der Höhe des Wasserstandes als Baderaum benutzt werden konnten. Da das Bad vom Rhein her sein Wasser empfing, stieg und fiel es mit diesem Flusse; es hatte im ungünstigsten Falle eine Höhe von etwas mehr als 60 cm. Die Mauern bestehen aus Schiefersteinen mit Kalkmörtel; eine breite Stiege führt nach unten hinab. 1481 sprach man bereits von dem „ehemaligen" Judenbad.

Zur Geschichte der Juden in A., Jüd. Literaturblatt 1887, Nr. 32–35; *Das Andernacher Judenbad*, ibid., Nr. 27–31; *Höniger*, Der Rotulus der Stadt A., Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein, Heft 42, Köln 1884; *Niederrhein. Geschichtsfreund* 1883, Nr. 9, 10, 12, 16; *Germania Judaica* I, 1, S. 11ff.; *Salfeld*, Martyr. 68, 84.

E. F. L. S.

ANDISHAN, Stadt im Kreise Fergan der Usbekschen Sowjetrepublik in Zentralasien. Laut der amtlichen Volkszählung vom J. 1897 gab es in A. 721 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 47000. In den übrigen Ortschaften des damaligen Bezirks von A. lebten Juden nur vereinzelt. 1923 gab es in A. 79000 Einwohner. Die Zahl der Juden ist nicht bekannt.

W.

ANDRADA, SALVADOR D', einer der ersten jüdischen Einwohner New Yorks im 17. Jht., das damals noch Neu-Amsterdam hieß. Er trat als Vorkämpfer für die bürgerlichen und politischen Rechte der Juden nicht nur in Neu-Amsterdam, sondern in allen Besitzungen Hollands in Amerika

auf. Der Name A. kam im 17. Jht. oft unter den Marannen in Brasilien, Mexiko und West-Indien vor.

W.

ANDRADE, ABRAHAM, Rabbiner portugiesischer Abkunft in Frankreich, geb. in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. Während der Herrschaft des Terrors in der Revolution war A. Rabbiner in St. Esprit bei Bayonne. Dank seiner Energie und Beredsamkeit wurde von der Errichtung einer Guillotine abgesehen und an deren Stelle eine Statue Rousseaus aufgestellt. 1806 wurde er von seiner Gemeinde in die Notabelnversammlung entsandt. A. gehört zu den vier Rabbinern, die mit zwei gelehrten Laien eine Kommission zur Beantwortung der von Napoleon an die Notabelnversammlung gerichteten berühmten Fragen (über Mischehen, Wucher usw.) bildeten. Er war Mitglied des Neunerkomitees, das mit der Vorbereitung des Synedriums betraut wurde, und nahm hervorragenden Anteil an den Arbeiten desselben. Am 15. Aug. 1806, dem Geburtstage von Napoleon, predigte er in der Synagoge zu Paris in französischer Sprache, neben zwei anderen Rabbinern, die deutsch und italienisch sprachen. 1809 wurde A. zum Oberrabbiner in Bordeaux gewählt, wo er 1836 starb.

Graetz XI², 260, 263.

W.

ANDRADE, VELOSINO JAKOB D' (1639 bis 1712), Arzt und philosophischer Schriftsteller, geb. 1639 (das in der Jew. Enc. angeführte Geburtsjahr 1657 ist falsch) in Pernambuco (Brasilien) von portugiesischen Eltern, die zu den nach Brasilien vor den Verfolgungen der Inquisition geflüchteten Marannen gehörten. Nach der Wiedereroberung von Pernambuco durch die Portugiesen (1654) begab sich A. nach dem Haag und später nach Antwerpen; an beiden Orten war er als Arzt tätig. Er schrieb nach dem Tode Spinozas (1677) gegen den Theologisch-politischen Traktat des letzteren ein polemisches Werk, betitelt „Theologo religioso contra o Theologo Politico de Bento de Espinosa que de Judeo se fez Atheista" (der religiöse Theologe gegen den politischen Theologen B. Spinoza, der aus einem Juden Atheist wurde), das vielleicht noch handschriftlich vorhanden ist. Man nimmt an, daß A. sich der Partei Morteiras, der Spinoza in den Bann getan, eng angeschlossen und im Sinne dieses Rabbiners seine Schrift abgefaßt hat. Als Isaak Jaquelot, Priester der holländisch-reformierten Kirche im Haag, sein Buch über die angeblich sich auf Jesus beziehenden messianischen Prophezeiungen im AT veröffentlichte, schrieb A. eine Apologie des Judentums in sechs Bänden u. d. T. „Messias restaurado, contra el libro de Ms. Jaquelot minist. Calv. intitutulado: Disertaciones sobre el Mesias" (das Manuskript wurde 1859 nach Amerika verkauft). A. übersetzte ins Portugiesische (mit Zusätzen) Saul Morteiras „Torat Mosche" u. d. T. „Epitome de la verdad de la Ley de Myses" (ebenfalls unveröffentlicht).

Barbosa, Bibliot. Lusit. II, 468; *Kayserling*, Bibl. Esp. 12–13; *idem*, Gesch. d. Juden in Portugal, S. 296; *idem*, Hebr. Bibliogr. 1860, III, S. 58–59; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Barcelona, V, 437 (genaue Angabe d. Geburts- u. Todesjahres von A.).

W. J. He.

ANDREA DEL MONTE (oder: dei Monti), Apostat und christlicher Missionar, jüd. Abkunft, starb in Rom vor 1597. Sein jüdischer Name war Josef Zarfati (diesen Beinamen führte er als Mitglied der französischen Synagoge); er wurde auch Alfassi genannt, was auf seine Heimatstadt (Fez) hinweist. Vermutlich gehörte A. zu den 1512 aus den Berberstaaten eingewanderten Flüchtlingen und ist mit dem bei David Reubeni erwähnten Josef Zarfati identisch (da er seiner Sprachkenntnisse wegen gerühmt wird, nimmt Berliner an, er sei derselbe Josef Zarfati, welcher 1539 den Verkehr zwischen den ersten Syrern in Europa und dem ersten Lehrer des Syrischen in Rom, Theseus Ambrosius, vermittelte). A. war, wie es scheint, Kaufmann; er trat unter Papst Julius III. (1552) zum Christentum über und nahm dabei den Namen A. del Monte an (del Monte nannte er sich zu Ehren des Papstes Julius III., der diesen Namen nach dem Stammort seiner Familie führte). Er eiferte nachher für seinen neuen Glauben durch Verfolgung seiner früheren Brüder. Einige Tage nach der von der Zensur (am 1. Mai 1557) durchgeführten Konfiskation aller in den Synagogen vorgefundenen Bücher und Machsorim entdeckte A. in der Synagoge der Aschkenasim noch ein Buch (den Kommentar des Abraham Ibn Esra) und erstattete Anzeige; daraufhin wurden viele Juden ins Gefängnis geworfen, die Synagoge wurde geschlossen, und ihre Mitglieder mußten als Strafgeld 1000 Scudi bezahlen. Von 1576 an hielt A. unter Gregor XIII. an den Sonnabendnachmittagen Missionspredigten vor den Juden in der Dreifaltigkeitskirche (S. Trinità dei Monti), an denen damals 60 Juden teilzunehmen hatten. Montaigne, der 1581 eine der Predigten A.s hörte, rühmt seinen Scharfsinn, seine Kenntnis der rabbinischen Literatur und der „dazu dienenden Sprachen". Wegen seiner (insbesondere in seinen Schriften enthaltenen) heftigen Ausfälle gegen das Judentum führten die Juden über ihn vor dem Kardinal Sirletto

Beschwerde und weigerten sich, seinen Predigten beizuwohnen; er mußte deshalb einen Hilfsprediger erhalten und trat dann gänzlich von diesem Amt zurück. Nachher wirkte er als Zensor der hebräischen Bücher in Spoleto und war als solcher hart und ungerecht. Er scheint aber später eine gewisse Nachsicht gegen die Juden geübt zu haben, was von eifrigen Katholiken auf Bestechung seitens der Juden zurückgeführt wurde. A. hat eine Widerlegung des jüdischen Glaubens geschrieben u. d. T. „Mebuchat ha-Jehudim" (Confusione de' Giudei), welche er erst 1582 vollendet haben soll; außerdem eine dasselbe Thema behandelnde Schrift „Iggeret Schalom" (Lettera di Pace), die er am 12. Januar 1581 vollendete. Es ist (mit Margulies) anzunehmen, daß A. der von Josef ha-Kohen (im „Emek ha-Bacha", ed. Wiener, S. 111, 119) erwähnte Josef Moro ist, welcher auch Philippo geheißen haben soll (der Name „Moro", d. h. „Mohr" würde sich auf seine nordafrikanische Herkunft beziehen). Von diesem Josef Moro wird berichtet, er sei am Versöhnungstag 1559 mit Gewalt in die Synagoge von Recanati eingedrungen, habe ein Kruzifix in die heilige Lade gestellt und eine Bekehrungspredigt zu halten versucht.

A. Berliner, Censur und Confiskation 4; *idem*, Gesch. d. Juden in Rom II, T. 1, S. 108; II, T. 2, S. 9, 19; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, S. 156, 162, 172–173; *MGWJ* 1898, S. 466; *Cat. Bodl.* 1543; *Sacerdote*, Codici della casa dei Neophiti (in Atti della R. Academia dei Lincei, Roma 1892) 181f.; *REJ* IX, 86f. u. XXX, 260; *Margulies*, Ein Brief Alatinos an den Apostaten del Monte (Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners, S. 265–272); *Dubnow*, Weltgesch. VI, 120.

E. J. He.

ANDREAS (griechisch: der Mannhafte), einer der zwölf Apostel Jesu, und zwar gehört er zu den ersten von Jesus berufenen Jüngern (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16; 3, 18; Luk. 6, 14; Apostelgesch. 1, 13; vgl. Joh. 1, 40); er wohnte in Kapernaum (Mark. 1, 29) und war vorher Jünger des Johannes gewesen. Er betrieb wie sein Bruder Petrus das Fischerhandwerk. In den Evangelien tritt er nicht weiter hervor. Die christliche Legende macht ihn zusammen mit Petrus zum Apostel der Völker am Schwarzen Meer, und er soll zuletzt in Patras gekreuzigt worden sein. Eine spätere Legende läßt ihn in Konstantinopel wirken und Apostel der Russen sein. Sein Kalendertag ist der 30. Nov. (alten Stils). Die Sagen über A. und seine Wundertaten unter wilden Völkern und Menschenfressern, die ihn nicht nur als Wundertäter, sondern auch als Retter in den Zeiten der Not darstellen, gaben wohl den Anlaß dazu, daß der sagenhafte Papst der jüdischen Legende, der einige Judengemeinden vor der Gefahr eines Gemetzels gerettet haben soll, in einigen Varianten mit dem Namen A. benannt wird. Ebenso wie Simon-Petrus, dem manche liturgische Stücke, des jüd. Gebetbuchs zugeschrieben sind, gilt auch A. als Autor eines Bußgebets für Festtage, das zur Erinnerung an seine Rettungstat verfaßt ist. S. Andreas (Papst).

I. Flamion, Les actes apocryphes de l'Apôtre Andreas 1911. *Landshuth*, Ammude S. 46; *Krauss*, Leben Jesu n. jüd. Quellen, S. 228; vgl. 294; *Lipsius*, Apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden, Bd. 1, 543–622, Braunschweig 1883.

E. S. Kr.

ANDREAS, Name eines sagenhaften Papstes jüdischer Abstammung, der am Ende seines Lebens sich wieder zum Judentum bekehrt haben soll. Die Sage ist der jüd. Petrus- und Elijahulegende nachgebildet und wahrscheinlich Anfang des 14. Jhts. entstanden, wohl auf Grund der Tatsache, daß Papst Anaklet II. (s. d.) jüd. Herkunft war. Die Sage tritt in einigen Variationen auf. Nach der einen heißt der jüd. Papst A.; sie ist erhalten in einem von E. Aschkenasi gefundenen Ms. aus Cordova, wo sie als Anmerkung zu einer Fasttags-Selicha erscheint. A., als Jude geboren, soll zum Christentum übergetreten sein, wurde bald durch seine Weisheit und Wundertätigkeit unter den Christen berühmt und daher zum Kardinal und nachher zum Papst gewählt. Als solcher rettete er durch seine Autorität die Juden von der Gefahr eines Gemetzels und übergab der bei ihm erschienenen jüd. Gesandtschaft ein von ihm selbst in hebr. Sprache verfaßtes Bußgebet mit dem Auftrag, es allen jüd. Gemeinden zu übermitteln. Die Selicha enthält auch den Namen A.s als Akrostichon. In der anderen (deutschen) Variation knüpft die Legende an die Dichtung eines der ältesten synagogalen Dichter, Simeons des Großen (oder des älteren שמעון הגדול) in Mainz (Simeon ben Isaak ben Abun, um das J. 1000) an, der in einem Jozer für den zweiten Neujahrsfesttag (מלך אמון) seines Sohnes Elchanan gedenkt. Der jüd. Papst heißt daher hier ursprünglich Elchanan. Die Sage erzählt, daß er als Kind seinen Eltern gestohlen und dann getauft wurde, eine geistliche Erziehung erhielt und dank seiner ungewöhnlichen Begabung schließlich zum Papst gewählt wurde. Das Rätsel seiner Abstammung ließ ihm aber keine Ruhe, und es begannen ihn Zweifel über die Wahrheit des Christentums zu quälen. Auf seine Drohungen hin eröffneten ihm die Diener das Geheimnis seiner Herkunft. Der Papst beschied nun R. Simeon zu sich und brachte ihn durch Fragen dazu, daß er ihm erzählte, ihm sei ein Sohn namens Elchanan geraubt worden,

und bestimmte Zeichen am Körper des Kindes angab. Daraufhin gab der Papst sich ihm als sein Sohn zu erkennen. Auf den Rat des R. Simeon hielt der Papst von einem Turm herab vor dem versammelten Volke eine Rede, in der er die Wahrheit des Christentums bestritt. Dann stürzte er sich zur Sühne von dem Turme herab. R. Simeon verfaßte den Neujahrs-Pijut, in dem er Elchanans gedenkt (auf seinen Tod soll die Strophe אל חנן נחלתו hindeuten).

Eine andere Fassung dieser Legende ist in dem jüdisch-deutschen Maasebuch enthalten. Danach soll der Papst, der seinen Vater gern sehen wollte, zu einer List gegriffen haben; er veranlaßte den Bischof von Mainz zu Ausnahmegesetzen gegen die dortigen Juden, in der Hoffnung, Rabbi Simeon würde als Führer einer Gesandtschaft der Mainzer Juden zu ihm geschickt werden, um das drohende Übel abzuwenden. Das geschah auch. Der Papst ließ sich zunächst in eine religiöse Disputation mit den jüd. Gelehrten ein, wobei er eine erstaunliche Kenntnis des Judentums an den Tag legte. Für den Abend lud dann der Papst den R. Simeon zum Schachspiel. Und wie die Sage erzählt „ob nun schon der Rabbi Simeon der Große ein Meister war auf das Schachspiel ziehen, daß man seinesgleichen nicht fand in der ganzen Welt, doch mattete ihn der Papst; das nahm Simeon den Großen groß Wunder". Die religiöse Disputation wird fortgesetzt; Simeon trägt die Bitte der Mainzer Juden vor, und daraufhin gibt sich der Papst seinem Vater zu erkennen. Er hebt die judenfeindliche Verfügung auf, verfaßt eine Streitschrift gegen das Christentum, die jeder seiner Nachfolger lesen soll, und flieht heimlich nach Mainz, um im Kreise seiner Familie als frommer Jude zu leben.

In einer arabischen Version der Legende tritt anstatt R. Simeons des Großen als Vater des Papstes R. Simeon Kajjara (lebte im 9. Jht.) auf. Eine spanische Fassung macht den Papst zum Sohne von R. Salomo ben Adret (gest. 1310), der als Gesandter zu ihm kommt. Durch ein Mal im Gesichte des Papstes wird der Rabbi an seinen ihm einst geraubten Sohn erinnert und fängt an zu weinen. Auf wiederholtes Drängen erzählt er dem Papst die Geschichte. Der Papst zwingt nun seinen Erzieher, einen Mönch, ihm die Wahrheit über seine Herkunft zu sagen. Seine letzten Zweifel schwinden, als Salomo abends ihn wieder besucht; der Vater überzeugt auch leicht den Sohn von der Wahrheit des Judentums. Nachdem der Papst sechs Monate gewartet hat, um keinen Verdacht aufkommen zu lassen, läßt er auf dem Marktplatz einen Scheiterhaufen errichten, hält eine scharfe Rede gegen das Christentum und stürzt sich ins Feuer. „Noch heute", fügt die Sage hinzu, „nennen sie (die Christen) ihn den wahnsinnigen Papst, den Häretiker" (ריטיקו lies eretico).

Der Legende liegen einige historische Tatsachen zugrunde. So z. B. war Simeon der Große bemüht, der Verfolgung der Mainzer jüd. Gemeinde entgegenzuwirken (Graetz V, Note 22). Auch viele Zwangstaufen fanden zu jener Zeit statt, denen besonders oft Söhne von Frommen und Rabbinern zum Opfer fielen. So wurde u. a. auch der Sohn des berühmten Zeitgenossen von R. Simeon, des R. Gerschom, zwangsweise getauft. Die Sage diente neuerdings als Grundlage für die Erzählung von M. Lehmann „Der Papst Elchanan"; hebr. bearbeitet von J. Pintschewski, u. d. T. האפיפיור אלחנן (Odessa, 1895).

Taam Sekenim, hrsg. v. E. Aschkenasi, 1854, S. XI, Anm.; *Landshuth*, Ammude, S. 46f.; *Das Leben Elchanans oder Elchonons, eines von den Juden erdichteten Papstes*, erläutert von J. C. A., Frankfurt a. M. 1753 (ein Auszug aus dem Maassebuch, mit Anmerkungen eines Frankfurter Gymnasialprofessors versehen); *Halberstamm*, Ginse Nistarot, H. III, S. 1ff.; *Jeschurun* von Kobak 1868, hebr. Abteilung XI, 122; *Jellinek*, Bet ha-Midrasch 1873, V, 148–153 und XXXVIII; VI, 1877, 137–139 u. XXXIII; *M. J. bin Gorion*, Der Born Judas V, 127–131, 302; *Steinschneider*, Israel. Letterbode VII, 170 ff.; *idem* in A. van der Linde, Geschichte und Lit. des Schachspiels I, S. 187–188 u. 192 (auch Anm.); *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, S. 79–80; *Graetz* V, Note 22; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I 1896, S. 169; 296–298; *Dubnow*, Weltgesch. IV, S. 408 (Anm.).

W. J. He.

ANDREE, RICHARD (1836–1912), deutscher Ethnograph und Geograph. Selbst Nichtjude, hat A. seine wissenschaftliche Arbeit auch der jüd. Ethno- und Demographie gewidmet und kann als einer der Begründer dieses Wissenszweiges gelten. In seinem Buche „Zur Volkskunde der Juden" (Leipzig 1881) versuchte A. Methoden moderner Ethnologie und Anthropographie auf die Juden als auf eine besondere Rasse anzuwenden; beigefügt ist eine Tabelle über die Verteilung der Juden in den Hauptstaaten Europas (die Gesamtzahl der Juden in Europa wurde damals von A. mit 6139000 berechnet). Von anderen ethnologischen Studien A.s sind zu erwähnen: „Ethnographische Parallelen und Vergleiche" (Stuttgart 1878 u. 1889), in denen er oft auch die Gebräuche der Juden zum Vergleich heranzieht; ferner „Die Flutsagen ethnographisch betrachtet" (Braunschweig 1891) u. a. m.

A. Dreyer, Biograph. Jahrb. hrg. von A. Bettelheim, XVII (1912), S. 133; *Meyers Lexikon*, 1924, s. v.

G.-J. J. He.

ANDREAS UND LUCUAS s. Kyrene.

ANDREJ BOGOLJUBSKI (1100–1175), russischer Großfürst, der die Hegemonie aus dem alten Kiew nach Wladimir im Nordosten übertragen hat. Die russischen Chroniken erzählen, daß A. viele Fremdgläubige in seine Hauptstadt brachte, darunter Juden, die zum Teil den christlichen Glauben annahmen. Unter seinen Höflingen wird ein Ofrem Moisitsch erwähnt, der, nach dem Namen zu schließen, Jude war. Ein anderer Höfling Ambal ist alanischer Abstammung (Jasin), wird aber ebenfalls in der Chronik als Jude und Häretiker bezeichnet; tatsächlich gab es in Alanien im Mittelalter außer den griechisch-orthodoxen Christen auch viele Juden (s. den Brief des Chazarischen Juden aus dem 10. Jht. und Benjamin von Tudelas Reisebeschreibung aus dem 12. Jht.). Nach der Ermordung A.s entfloh sein ältester Sohn nach der Stadt Sawindji, die in der Nähe von Derbent lag, und heiratete später die georgische Königin Tamara, wobei der jüd. Kaufmann Zarubawel der Vermittler war.

Polnoje Sobranije Ljetopissej, Bd. II. Ipatjewskaja ljetopis, S. 114–115, Bd. V; *Sofijskaja ljetopis*, S. 164–165; *Brosset*, Histoire de la Géorgie 1847.

W. J. B.

ANDREJEWO, der russische Name der alten Siedlung Enderi in der Sowjetrepublik Terek, am Ufer des Kaspischen Meeres. Im frühen Mittelalter standen hier die Chazarischen Städte Sem-Ender und Bel-Ender. Eine große jüdische Gemeinde befand sich in Enderi und Umgegend bis 1831, als die Bergjuden hier an der Seite des russischen Heeres gegen Kasi-Mullah kämpften und nachher nach Naltschik, Grosni, Chasaw-Jurt, Tschir-Jurt und Aksai übersiedeln mußten. Nur wenige Familien kehrten nach A. und dem benachbarten Dorf Kustak zurück. 1886 befanden sich in A. 17 Familien mit 156 Seelen. Auf einer Anhöhe bei A., die den Namen Djuhud-Tübe (Jüdischer Berg) trägt, befindet sich ein alter jüd. Friedhof.

J. Tscherny, Sefer ha-Massaot 1884.

W. J. B.

ANDRELISCHKI s. Kolonien, landwirtschaftliche (Litauen).

ANDROGYNOS s. Hermaphrodit.

ANDRONICUS COMMENUS (1113–1185), byzantinischer Kaiser (regierte 1183–1185). Er schrieb ein Buch gegen die Juden und ihren Glauben, um sie zum Christentum zu bekehren.

Le Beau, Histoire du Bas-Empire IV., Kap. 22-25; *Hertzberg*, Geschichte des Byzantinischen und Osmanischen Reiches, S. 318–328.

E.

ANDRONIKI s. Kolonien, landwirtschaftliche (Weissrussland).

ANDRONIKOS, Sohn des Meschullam, jüdischer Gelehrter aus Alexandrien im 2. Jht. a. Die Erbauung des Tempels in Leontopolis durch den Hohepriester Onias IV. und die Übersetzung der Bibel ins Griechische hatten die Eifersucht der in Alexandrien wohnenden Samariter erweckt, da sie in der neuen Übersetzung der Tora einen Hinweis auf die Heiligkeit des Berges Gerisim vermißten. Sie erwirkten deswegen bei Ptolemaeus VI. Philometor, daß er ein Religionsgespräch zwischen den beiden streitenden Parteien veranstaltete. Für diese Disputation erwählten die Juden A., die Samaritaner Sabbaios und Theodosios, Namen, die auch sonst in der samaritischen Tradition häufig sind. Der Erfolg dieser Disputation wird von den Parteien verschieden dargestellt. Die jüdische Quelle weiß zu erzählen, daß A. erst auf die lange Reihe der Priester hingewiesen habe, welche seit Aaron im Tempel zu Jerusalem fungiert hätten, und ferner darauf, daß selbst die Könige von Asien im dortigen Tempel geopfert und ihn durch Weihgeschenke bereichert hätten. Darauf hätten sich die Samaritaner für besiegt erklärt, und ihre Vertreter wären verabredungsgemäß zum Tode verurteilt worden. Nach den samaritanischen Quellen gelang Sabbaios und Theodosios der Beweis, daß Mose vor seinem Tode einen Berg im Stamme Josef als den Berg des Segens bezeichnet habe, während die übrigen jüdischen Schriften, weil jüngeren Datums, nichts dagegen bewiesen. Philometor hätte sich diesem Beweise von der Heiligkeit des Tempels auf dem Berge Gerisim angeschlossen und den Juden bei Todesstrafe verboten, ihn zu betreten.

Jos., Ant. XIII, 74–79; *Graetz* III⁴, 44–45, 650–651; *Montgomery*, The Samaritans 76f.

E.

ANDRONIKOS, einer der Ratgeber und Freunde des Seleuzidenkönigs Antiochus IV. Epiphanes. Während Antiochus' Feldzug gegen die kilikischen Städte vertrat A. den König in der Regierung (s. II. Mak. 4, 30–38) und brachte damals, von dem Hohepriester Menelaus bestochen, den nach Daphne bei Antiochia geflüchteten Onias III. ums Leben, eine Tat, die nicht nur unter den Juden zu einer Gärung führte, sondern auch die hellenische Einwohnerschaft Antiochias erbitterte. Nach der Rückkehr des Antiochus führten Abgesandte der jüd. Gemeinde in Antiochia über A. bei ihm Klage. Sie fanden bei ihren griechischen Nachbarn Unterstützung, die A. haßten, weil er, auf Befehl des Antiochus, den jungen Sohn Seleukos' IV.,

umgebracht hatte (Diodor. XXX, 7, 2). Antiochus verurteilte A. zum Tode; das Urteil wurde an der gleichen Stelle vollstreckt, an der Onias gefallen war. Der Tod A.s beruhigte das Volk und lenkte seinen Zorn von Antiochus, dem eigentlich Schuldigen, ab. Die Trauer, die Antiochus nach II. Mak. 4, 37 über das Ende des Onias zur Schau trug, sollte zeigen, daß der König die Gefühle seiner Untertanen teilte und die Verbrechen, die A. begangen hatte, mißbilligte. Diodor bemerkt, offenbar im Hinblick auf diese Vorgänge: „So sind die Herrscher; um sich selbst aus einer Gefahr zu retten, geben sie ihre Freunde preis" (XXX, 7, 3).

FHG IV, 558, fr. 58; *Rhein. Museum* XV, 316ff.; *A. v. Gutschmid*, Kleine Schriften II, 177f.; *Hermes* XXXV, 509f.; *Pauly-Wissowa*, s. v. 12.

E. J. Gu.

ANDRYCHOW (Jędrychów, Andrichau), Stadt in der Wojewodschaft Krakau, im Bezirk Wadowice, als alter Webermarkt an der schlesischen Grenze bekannt. Juden begannen sich hier im 19. Jht. niederzulassen. Im J. 1921 gab es unter 4171 Einwohnern 409 Juden. Josef Kobak, der Herausgeber des „Jeschurun", war 1862 Rabbiner in A.

W. M. B.

ANEKDOTEN, JÜDISCHE s. Witze, jüdische.

ANEM (ענם), I. Chr. 6, 58 unter den Levitenstädten des Stammes Issachar genannt. In der parallelen Liste Jos. 21, 29 erscheint dafür der Name En Gannim (s. d.).

Guthe, Wb. 32.

T. S. Kl.

ANER, Name eines der drei Amoriter aus Hebron, die Gen. 14, 13. 24 als Bundesgenossen Abrahams in seinem Kriege gegen die vier Könige genannt werden (A., Eschkol und Mamre). Die Namen der beiden anderen Verbündeten kommen auch in den Ortsnamen aus der Gegend um Hebron, Tal (bzw. Bach) Eschkol (das ist „Traubental"; vgl. Num. 13, 23f.) und Terebinthe(n) Mamre (Gen. 23, 17 u. ö. nur: Mamre) vor und sind vielleicht erst im Volksempfinden aus diesen als Tal des Eschkol usw. verstandenen Ortsnamen erschlossen. Auch für A. ist ein ähnlicher Ursprung vermutet worden, indem man eine Entwicklung des alten Namens in der Bezeichnung eines Gebirgsteils um Hebron, Neir, wiederfinden wollte.

T. J. Gu.

ANFECHTUNG s. Prozessordnung.

ANGARIA, die von den Persern begründete reitende Post (ἀγγαρήιον), dann die erzwungene Beteiligung an dieser, Vorspannpflicht, und im übertragenen Sinne Bezeichnung für verschiedenartigen Frondienst. Nach Herodot (VIII, 98) hatten die Perser die wichtigsten Straßen ihres Reiches in Tagereisen eingeteilt, und an jeder dieser Stationen stand stets ein Bote mit einem Pferd bereit, so daß im gegebenen Falle, indem einer den andern ablöste, eine Nachricht mit der größten Geschwindigkeit weitergegeben werden konnte und also eine ständige Verbindung zwischen der Hauptstadt und den einzelnen Satrapien bestand (s. Xenophon, Kyropädie VIII, 6, 17; vgl. auch Esth. 8, 10. 14); außerdem wurde wohl auch die primitive Methode der Übermittlung einer Nachricht durch Signalfeuer verwandt (Her. III, 126, VII, 182; Aeschylos, Agamemnon, 269; Diodor XIX, 57, 5). Da der Verkehr der Perser mit Ägypten sehr rege war, mußten sich auf dem Wege dahin, also in Palästina, viele von solchen Poststationen befinden; und dieser bediente sich in der Folgezeit wahrscheinlich auch das Synedrium in Jerusalem, wenn es die Neumonds- und Festtagstermine, deren Übermittlung erst durch Signalfackeln und später durch Boten erfolgte, an die Diaspora weitergab (RH II, 4; b. RH 23ab). Allmählich gewann die A. immer größere Bedeutung. Zur Zeit der Ptolemäer und Seleuziden und hauptsächlich zur Zeit der Römer diente die A. nicht nur zur Übermittlung von Nachrichten, sondern auch dem Transport von Waren. Die königlichen Beamten reisten mit der A.; das von den Landbewohnern als Steuer erhobene Getreide wurde durch sie nach dem Regierungszentrum befördert, ebenso in Kriegszeiten der für die Heere bestimmte Proviant an den Kampfschauplatz. Da auf die Dauer eine so große Anzahl von Lasttieren und auch eigens dafür bestellten Boten aus Staatsmitteln nicht unterhalten werden konnte, wurden immer häufiger Einwohner der betreffenden Orte zur Stellung von Tieren genötigt und dann auch selbst zum Botendienst gepreßt. So wurde die A. allmählich für die Bevölkerung der Gebiete, durch die sie ging, zu einer Plage, die durch Übergriffe der Beamten noch verschärft wurde.

Die erste Erwähnung der A. im jüd. Schrifttum betrifft die hasmonäische Zeit; nach I. Mak. 10, 20–45 verspricht Demetrios in einem Schreiben an die Juden, sie von dem Joch der A. zu befreien (ds. 33; vgl. Jos., Ant. XII 52). In der von Neubauer edierten aramäischen Version des Tobit-Buches heißt es an der Stelle, wo im griechischen Text (1, 15) von der Unsicherheit der Wege nach Medien die Rede ist, ausführlicher: „In jener Zeit war die A. übermächtig, und Tobi konnte nicht nach Medien gelangen, weil aus Furcht

keiner mehr diese Straße betrat." Die Verhältnisse in Palästina zur Zeit des zweiten Tempels werden beleuchtet durch den Satz aus der Bergpredigt (Matth. 5, 41): „Wer dich eine Meile weit zur A. nötigt (ἀγγαρεύσει), mit dem geh zwei." Aus dem NT gehört hierher auch die Geschichte des Simon von Kyrene, dessen erzwungene Dienstleistung, das Kreuz Jesu zu tragen, ebenfalls als A. bezeichnet wird (Matth. 27, 32; Mark. 15, 21). Über die verschiedenen Arten von Zwangsarbeit, in die die A. sich allmählich verwandelte, finden wir eine Reihe von Zeugnissen im Talmud (s. generell Ab. Sar. 2b; vgl. Libanii Or. I, 570). Wir erfahren von römischen Beamten, die im Namen der A. für sich selbst Dienstleistungen ausführen ließen (j. Ber. 2d); in einer Halacha (Tossef. B. Mez. VII 7; ed. Zuckermandel S. 386) findet sich noch die Einzelheit, daß zuweilen der Landmann oder Arbeiter mitten aus seinem Tagewerk gerissen und zur A. gezwungen wurde. Möglicherweise hatte auch die jüd. Obrigkeit das Recht, Volksgenossen zu einem der A. ähnlichen Frondienst heranzuziehen; als der reiche R. Eleasar b. Charsum, der immer ärmliche Kleider trug, von seinen Knechten, die ihn nicht kannten, auf der Straße getroffen wurde, „zwangen sie ihn zur A. und ließen ihn nicht mehr los" (Joma 35b). Vielleicht war diese Befugnis, A.-Dienst für sich verrichten zu lassen, mit der Hohepriesterwürde oder mit der Zugehörigkeit zur hohepriesterlichen Familie verbunden; Eleasar b. Charsum, dessen Knechte sich dieses Recht nahmen, war ja, nach den talmudischen Angaben, eine Zeitlang Hohepriester (Joma 9a; Kid. 49b).

Bezüglich der A. unterschied das römische Recht eine solche auf den Hauptstraßen, wo Last- und Reittiere bereit gehalten wurden, um die Beamten des Reiches jederzeit befördern zu können, und eine A. auf den Seitenlinien, wo im Gebrauchsfalle Vieh der Ortsansässigen zu Zwecken der A. requiriert wurde (Cod. Theod. VIII, 5, 64). Dementsprechend kennt auch der jer. Talmud (j. B. mez. III, 11a) zwei Arten von A.: die A. des kurzen Weges (קפנדריא) und die der königlichen Straße (בסילקי); für den kurzen Weg brauchte der Mieter des Tieres kein Ersatztier zu stellen, wogegen bei der A. auf der Hauptstraße dem Eigentümer ein anderes Tragtier zum Ersatz für das bei der A. verwendete erstattet werden mußte. Eine ähnliche Differenzierung findet sich auch im babylon. Talmud (B. mez. 78b); dort wird die A. des kurzen Weges „A., die zurückkehrt" (אנגריא חוזרת) genannt, die der Hauptstraße „A., die nicht zurückkehrt" (אנגריא שאינה חוזרת). In den Scholien zum Cod. Theod. (Schol. Basil. LVI, 18, 11 ad C. Th. VIII, 5, 4) wird als Beispiel für eine Hauptstrecke die Straße Beyruth–Tyrus angeführt und für eine Nebenstrecke die Linie Beyruth-Baalbek. Von einem christlichen Reisenden, der Palästina im J. 333 besucht hat (Itin. Hierosolymit., ed. Geyer, S. 19ff.), wissen wir, daß auf der Hauptlinie Tyrus–Jerusalem die Städte Akko, Cäsarea, Sichem, Bethel u. a. als Stationen der A. fungierten. Auch die Linie Jerusalem–Emmaus–Lydda–Antipatris galt, demselben Gewährsmann zufolge, als Hauptweg.

Die A., schon im Frieden kaum zu tragen, lastete in Kriegszeiten noch härter auf dem Volke, obwohl das römische Gesetz auch für diesen Fall erleichternde Bestimmungen vorsah (Cod. Theod. VIII, 5, 11. 45 u. a.). In solcher Zeit muß sich auch die Gleichsetzung des Wortes A. mit „Verwirrung" und „Kriegsgetümmel" an sich, die wir im Midrasch verschiedentlich antreffen (s. Lev. r. 12 u. ö.) herausgebildet haben. Bezeichnend für den Druck der A. auf die Juden ist auch die folgende Bibelauslegung (von HL 2, 2) im Midrasch (Lev. r. 23, 5): „Wie ein Rosenstrauch unter Dornbüschen, vom Wind nach allen Seiten gebogen, daß ihre Stacheln ihn stechen, gleichwohl unaufhörlich weiter nach oben wächst: so bleibt auch Israel, trotz aller Steuern und Angarien, die ihm auferlegt werden, stets seinem Gott zugewandt."

Pauly-Wissowa, s. v. Angaria, Angarium, Cursus publicus; *Rostowzew*, Angaria (Klio VI, 249ff.); *Preisigke*, Die ptolem. Staatspost (Klio VII, 241ff.); *Leop. Goldschmid* in REJ XXXIV, 207ff.; *Mitteis-Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I, 1, S. 372ff.; ibid. I, 2, Nr. 435ff.; *Rostowzew*, Gesch. des röm. Kolonats, S. 301 u. passim; *Archiv f. Papyrusforsch.* V, 450; *Otto Seeck*, Gesch. des Untergangs d. antiken Welt II, 285ff., 550ff.; *Not. dign. Or.* XXXV; *Itin. Ant.* 583; *M. P. Charlesworth*, Trade-routes and commerce of the Roman Empire, Cambridge 1924, S. 36f.; *Guttmann*, Mafteach, s. v.; *Neubauer*, The book of Tobit, Oxford 1878, S. 4, 7ff.; *S. Krauss*, Talmud. Archäologie II.

M. G. J. Gu.

ANGEL, Familie in der Türkei und Palästina, der eine große Anzahl rabbinischer Gelehrter entstammte. Außer den Trägern des Namens, die in eigenen Artikeln behandelt werden, sind noch zu nennen: 1. Mordechai A., dessen im Ab 1682 erfolgten Tod sein Enkel Salomo Amarillo in einer Trauerrede beklagt. — 2. Jochanan A., im J. 1724 in Saloniki gestorben. Ihm widmete Chajim Abraham Gatiano eine Trauerrede. — 3. In einer anderen Trauerrede feiert Gatiano den Lehrer und Vorbeter Schemtob A., der 1730 starb. — 4. Jakob A., der im Ab 1732

starb, wird von Jedidja b. Aaron Aschkenasi betrauert. — 5. Mose A., dessen Rafael Eleasar Nachmias in einer Trauerrede gedenkt, starb im J. 1735.

Amarillo, Pene Schelomo, Rede 18; *Gatiano*, Tirat Kessef, 3. Rede zu Abschn. Mikkez; *Aschkenasi*, Jedid ha-Schem, fol. 4c; *Nachmias*, Hon Rab I, fol. 181 ff.

B.

ANGEL, ABRAHAM, genannt Dschelebi (גיליבי) Ascher, Talmudgelehrter, lebte in Saloniki Anfang des 19. Jhts. Isaak Chananel ha-Kohen Chassid widmete ihm eine Trauerrede (Gan naul, Saloniki 1867, Nr. 19). A. verfaßte: „Pittuche Chotam", Saloniki 1819. In diesem Werke behandelt A. die im Talmud mit תיקו als ungelöst bezeichneten Fragen, ferner die Bibelstellen, in denen die Partikel גם vorkommt.

Zedner, CBM, S. 50; *Benjacob* 501, Nr. 1269; *Jellinek*, Konteres ha-Maspid (Zunz-Jubelschrift, S. 43); *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 81b.

B.

ANGEL, BARUCH (1600–1662), Rabbiner und Autor. A. war Schüler des Ascher ha-Kohen b. Ardut und wahrscheinlich auch des Chajim Sabbatai; als sein Studiengenosse wird der gelehrte Samuel Daniel genannt. A. stand in schriftlichem Verkehr mit vielen rabbinischen Autoritäten seiner Zeit, besonders mit Samuel Gaon und Daniel Istromsa. 1831 wurde er zum Haupt der Jeschiba der Talmud-Tora-ha-Gadol in Saloniki gewählt; außerdem war er ständiges Mitglied des Rabbinerrats. Zu seinen Schülern zählten David Conforte, sowie seine Schwiegersöhne Jehuda Peso und Josef Philosoph (letzterer war zur Zeit des Sabbatai Zebi einer der Häupter der Dönme-Sekte, und dessen Tochter aus zweiter Ehe wurde die Frau des Sabbatai Zebi). A. verfaßte: 1. Chidduschim we-Schittot, Novellen und Diskussionen zu mehreren talmud. Traktaten, Saloniki 1717. — 2. Scheelot u-Teschubot (Responsen), Saloniki 1717; diese beiden Schriften gab sein Enkel Berachja A. heraus. A. selbst edierte das Werk „Doresch Mischpat" von Salomo Florentin, Saloniki 1655; im Anhange zu diesem Werk teilt A. einen Teil seiner eigenen Novellen zum Choschen Mischpat mit. Die Novellen des A. zum Traktat Schebuot besaß im Ms. Badhab in Jerusalem. A. starb im J. 1662 in Smyrna.

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, S. 45a und 50b; *Or ha-Chajim*, S. 290, Nr. 620; *Fünn*, Kenesset, S. 192; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, 145; *Cat. Bodl.*, Col. 779; *Benjacob*, S. 109, Nr. 129; S. 175, Nr. 266; S. 555, Nr. 58; *Badhab*, Pardes, Nr. 237.

B. S. A. R.

ANGEL BEN CHAJIM, Prediger, lebte in Saloniki um die Mitte des 18. Jhts. Er verfaßte: „Ez Chajim", Homilien zu Genesis, Saloniki 1772. Im Anhang sind beigedruckt: „Sefat Emet" von Mose Algasi und „Chebel Jakob" von Jakob Warschano (וארשאנו).

Zedner, CBM S. 50; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 80a.

B.

ANGEL, CHAJIM VIDAL BEN SABBATAI, rabbinischer Gelehrter und Prediger, lebte in der ersten Hälfte des 18. Jhts. A. war Mitglied des Rabbinats in Saloniki und Prediger der Katalonischen Gemeinde daselbst. Er verfaßte: „Sippur ha-Chajim", Homilien zu den Wochenabschnitten des Pentateuchs und Trauerreden, Saloniki 1760. Die letzte seiner datierten Reden stammt aus dem J. 1733, und da auf dem Titelblatt seines Werkes seinem Namen die Eulogie für Tote folgt, ist A. zwischen 1733 und 1760 gestorben.

Fünn, Kenesset 343.

B.

ANGEL, MEIR, Rabbiner und Autor, lebte Ende des 16. und Anfang des 17. Jhts. A. wurde in Saloniki um 1564 geboren. In seiner Jugend begab er sich nach Konstantinopel, wo er sein Werk „Keschet Nechuscha", Gedichte ethischen und moralischen Inhalts, verfaßte und drucken ließ (Belvedère 1593). Später wurde er von der sefardischen Gemeinde in Sofia als Rabbiner und Prediger berufen, doch auch dort blieb er nicht lange, sondern nahm den Ruf als Oberrabbiner nach Belgrad an; dort verfaßte er „Massoret ha-Berit", Erklärungen verschiedener Massora-Stellen, alphabetisch geordnet (Krakau 1618–19) und „Massoret ha-Berit ha-gadol", Erklärungen zu 1700 Massora-Stellen, nach der Bibel geordnet (Mantua 1622). Die Erklärungen A.s sind homiletischen Charakters, oft bedient er sich auch der Kabbala, in die ihn Eleasar Askari und Israel Seruk eingeführt hatten. In den letzten Jahren seines Lebens ging A. nach Safed, wo er um 1630 starb.

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, S. 51b; *Ghirondi*, TGJ, S. 252, Nr. 76; *Carmoly*, Itinéraires, S. 198; *Cat. Bodl.*, Col. 1693; *Rosanes*, Dibre jeme Jisrael be-Togarma III, 86.

B. S. A. R.

ANGEL, MOSES (1819–1898), Pädagoge und Schriftsteller, geb. 1819 in London. A. war Hauptlehrer und zuletzt Rektor der „Jews' Free School" in London. A. veröffentlichte: „The Law of Sinai and its appointed times" (1858), einen Kommentar zum Pentateuch, und eine Serie von Aufsätzen, betitelt: „The Pentateuch" im „Jewish Record".

A. war einer der ersten Herausgeber (1841) des „Jewish Chronicle" und schrieb in der Folgezeit gelegentlich für dieses Organ. Er starb 1898 in London.

W.

ANGEL, SCHEMAJA (1810–1874), Kaufmann und Philanthrop, geb. um 1810 in Rosetta (Ägypten). A.s Familie stammte ursprünglich aus Saloniki, ließ sich aber später in Rosetta nieder. Nachdem 1832 Mohammed-Ali Pascha ganz Syrien und Palästina erobert hatte, zog A. nach Damaskus, wo er den Ritualmordprozeß von 1840 miterlebte. A. hatte ein beträchtliches Vermögen erworben und befaßte sich mit sozialer Fürsorge und Wohltätigkeit. Als 1860, nach dem Drusenaufstand, der Großwesir Fuad Pascha nach Damaskus kam, um die Schuldigen zu bestrafen, nahm ihn A. für die ganze Dauer seines Aufenthaltes bei sich auf und gewährte ihm eine Anleihe zur Bestreitung der Ausgaben für seine Truppen; er setzte sich mit allen Kräften für die Juden ein, die der Teilnahme am Aufstande fälschlich beschuldigt waren, und ruhte nicht, bis der letzte von ihnen befreit wurde; er verteilte zu jener Zeit dreitausend türkische Pfund an die Armen und die Opfer des Aufstandes. Außerdem unterstützte er ständig die Gemeinden von Jerusalem, Safed und Tiberias. Für seine Verdienste wurde ihm vom Sultan Abd-ul-Asis der Titel „Effendi" und der Medschidije-Orden 1. Klasse verliehen. Als er im April 1874 starb, folgten seiner Bahre der Gouverneur und eine Militäreskorte von zweihundert Mann. A. hinterließ einen Sohn Elieser in Konstantinopel, der sich ebenso wie sein Vater als Philanthrop betätigt hat.

Bulletin der Alliance Israélite Universelle 1885; *El Nacional* 1861, Nr. 245 und 263; *M. Franco*, Histoire des Israélites de l'Empire Ottoman, S. 209–210.

G. W. S. A. R.

ANGELD s. Kaufformen.

ANGELINO, JOSEF, Kommentator, lebte zu Beginn des 14. Jhts. A. schrieb einen „Kuppat ha-Rochelim" betitelten, handschriftlich in der Bodleiana vorhandenen Kommentar zur Genesis in לוקיא (Lucca?) 1311. Im Kolophon der Hs. datiert A. seine Schrift u. a. vom 6. Jahre der Vertreibung der französischen Juden und dem 2. Jahre des Exils von (hier weist die Hs. eine Lücke auf) אוינש, worunter vermutlich Agenais (אגינש) an der Garonne zu verstehen ist. A. hat seinen Kommentar auf Grund von mündlichen Erklärungen französischer Exulanten und anderer jüd. Gelehrten zusammengestellt. Er gehörte wohl selbst zu den 1306 aus Frankreich ausgewiesenen Juden. Die Hs., die durch die Nennung vieler Gelehrter aus verschiedenen Ländern von besonderem literarhistorischem Interesse ist, enthält am Anfang auch Bemerkungen zu verschiedenen agadischen Talmudstellen.

Wolf, Bibliotheca III, 866d; *Neubauer*, CB 1618; *Benjacob* 527, Nr. 314.

K. M. Z.

ANGELOLOGIE s. Engel.

ANGELUS, jüdischer Kaufmann in Rom im 13. Jht., der in Handelsbeziehungen zum päpstlichen Hofe stand. Auch mit anderen römischen Kaufleuten stand er in geschäftlicher Verbindung, trotzdem er das römische Bürgerrecht nicht besaß. Laut einer Bulle des Papstes Alexander IV. vom 1. Feb. 1255 in Neapel wurde er mit seinen Genossen Sabbatinus, Museus, Salamon und Consiliolus im ganzen Kirchenstaat und dem Königreich Sizilien von jeder Wegsteuer befreit — ebenso wie im gleichen Jahre „die römischen Bürger und Kaufleute", mit denen die Juden möglicherweise gemeinsame Geschäfte hatten.

Rosenberg, Epistolae saec. XIII Selectae III, Nr. 370; *Vogelstein u. Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, 239.

E.

ANGERLES, MOSE BEN ISAAK AUS KRAKAU, Talmudgelehrter des 16. Jhts., Verfasser von Glossen zum Pentateuch, den Büchern Esther, Ruth und den Klageliedern. Das Manuskript, im J. 1561 beendet, befindet sich zur Zeit in der Bodleiana (cod. Nr. 949); es enthält auch ein deutsch-hebr. Vokabular in alphabetischer Ordnung (Bogen 193) und am Anfang ein Gedicht mit dem Akrostichon des Verfassers.

Neubauer, CB, s. v.

B. J. He.

ANGERS (altfranz. Angiers, lat. Andegava, hebr. אנגיירש), ehemals Hauptstadt von Anjou, gegenwärtig die des Departements Maine et Loire. Im Mittelalter gab es in A. eine ansehnliche jüdische Gemeinde. In der zweiten Hälfte des 13. Jhts. stand an der Spitze derselben ein gewisser Mose, der beim Herrscher, Karl von Anjou, die Interessen der Gemeindemitglieder wahrnahm, hauptsächlich wenn sie zu sehr besteuert wurden. Am 8. Dezember 1288 wurden die Juden in A., wie in ganz Anjou, vertrieben. Sie kehrten im Laufe des 14. Jhts. zurück, mußten aber noch schlimmere Bedingungen als vorher auf sich nehmen. Sie bewohnten ein besonderes Viertel, trugen ein gelbes Gewand mit zwei Radzeichen und durften

nicht in der Maine baden. Es war strikte verboten, christliche Ammen zu halten. In späteren Jahrhunderten hielten sich gelegentlich einzelne Juden zu Handelszwecken in A. auf. Im J. 1758 verbot der Stadtrat den Juden während der Messen den Zutritt zum Sitzungssaal.

REJ 29, 237 u. ff.; *Gall. Jud.*, S. 63.

W.

ANGHIARI, Stadt in Toscana in Italien. Im J. 1555 wurde daselbst mit Erlaubnis des Großherzogs Cosimo de Medici von Donna Benvenida Abravanel, der Witwe des Don Samuel Abravanel, ein Bankinstitut eröffnet. Donna Benvenida hatte noch mehrere Banken in Toscana und ließ sie durch ihre Beamten führen. Im J. 1565 vereinigte ein in A. ansässiger Salomo ha-Kohen eine Reihe von Schriften zu einem Sammelband, der als Handschr. 1989 in Oxford liegt. Im J. 1570 wurde die Bank in A. geschlossen, und die Juden wurden aus der Stadt vertrieben.

Margulies, Rivista Israelitica III, 152–154; *Cassuto*, Gli ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento, 88, 108, 111, 360.

E. U. C.

ANGLO-JEWISH ASSOCIATION, Organisation der Juden des Britischen Reiches, gegründet zur Förderung des sozialen, sittlichen und geistigen Fortschritts unter den Juden und Wahrnehmung ihrer Rechte. Der mehrere Jahre vor Gründung der A. J. A. von Benisch und Rabb. A. Löwy (dem nachmaligen Sekretär der A. J. A.) gefaßte Plan, eine der Alliance Israélite Universelle entsprechende Vereinigung der britischen Juden ins Leben zu rufen, konnte erst nach 1870–71 verwirklicht werden, als die Alliance infolge des deutsch-französischen Krieges nicht mehr eine umfassende Tätigkeit ausüben konnte. Die englischen Juden glaubten, daß sie bei ihrer einflußreichen und neutralen Stellung die Aufgaben der Alliance im Einvernehmen mit ihr aber selbständig zu erfüllen imstande seien. Die Gesellschaft nannte sich daher „A. J. A. in Connexion with the Alliance Israélite Universelle".

Gründung

Die Gründung erfolgte am 2. Juli 1871 in London. Gleich im ersten Jahre entstanden Ortsgruppen in Manchester, Liverpool und Birmingham. Im J. 1927 zählte die A. J. A. 23 Ortsgruppen (in Großbritannien, den Dominions, Indien, China und Japan). Zum Präsidenten der A. J. A. wurde bei der Gründung Prof. Jacob Waley gewählt, der ein Jahr später erkrankte und sein Amt niederlegen mußte; sein Nachfolger Baron Henry de Worms (später Lord Pirbright) führte den Vorsitz 14 Jahre lang. Ihm folgten Sir Julian Goldsmid (1886–1895), Claude G. Montefiore (1895–1921), Osmond Elim d'Avigdor-Goldsmid (1921–1926) und seit 1926 Leonard G. Montefiore. Im Vorstande sind alle religiösen Richtungen der englischen Judenheit vertreten.

Politische Interventionen

Im ersten Jahre ihres Bestehens unternahm die A. J. A. Schritte zugunsten der verfolgten rumänischen Juden. Da sie zu jener Zeit noch nicht die erforderlichen finanziellen Mittel besaß, bildete sie zunächst ein hauptsächlich aus ihren Mitgliedern bestehendes rumänisches Komitee unter Vorsitz von Sir Francis Goldsmid. In einer öffentlichen Versammlung, bei der mehrere hervorragende Persönlichkeiten Englands zugegen waren, wurde feierlicher Einspruch gegen die Unterdrückung der rumänischen Juden erhoben. 1875 war die A. J. A. imstande, die Arbeiten des rumänischen Komitees selbst zu übernehmen. Im J. 1882 nahm die A. J. A. an der Bildung des Russisch-jüdischen Komitees teil.

Erziehungswerk

Ein weiteres Tätigkeitsgebiet der A. J. A. war das Erziehungswerk im Orient, zu dessen Ausbau die 120000 Pfund betragende Stiftung des 1922 verstorbenen Sir Ellis Kadoorie, Hongkong, erheblich beigetragen hat. Da Kadoorie aus Bagdad stammte, wurde ein großer Teil der Erträge seiner Stiftung zugunsten der Schulen im Irak, insbesondere in Bagdad, verwendet. Außer ihren eigenen Schulen in Bombay (Bene Israel School) und Jerusalem (The Evelina de Rothschild School for Girls) fördert sie die Alliance-Schulen im Orient. Etwa 70000 Kinder sind auf ihre Kosten ausgebildet worden. Die Aufwendungen für das Schulwerk betrugen im J. 1926 10901 Pfund.

Joint Foreign Committee

Im J. 1878 wurde zwischen der A. J. A. und dem Board of Deputies eine Vereinbarung zwecks gemeinsamen Vorgehens in solchen Fällen getroffen, wo eine Intervention der britischen Regierung zugunsten der Juden im Osten Europas und im Orient in Frage kam. Zu diesem Zweck wurde ein aus den Vertretern beider Organisationen bestehender Ausschuß (Joint Foreign Committee) gebildet, der in vielen Fällen bei fremden Staatsoberhäuptern vorstellig wurde. Seit der Begründung des Völkerbundes hat sich das Joint Foreign Committee unter der Leitung von Lucien Wolf in Fragen der Rechtsverkürzung der Juden hauptsächlich an den Völkerbund und nicht wie bis dahin an das britische Auswärtige Amt gewandt.

Im J. 1893 erhielt die A. J. A. von Baron Hirsch 3600 Anteilscheine (zu 100 Pfund) der Jewish Colonization Association. Kurz vor seinem Tode (1896) ersuchte Baron Hirsch, der inzwischen Vizepräsident der A. J. A. geworden war, diese Organisation, eine weitere Anzahl von Anteilscheinen für die Alliance Israélite Universelle zur treuen Hand zu übernehmen, da diese nach französischem Recht keine Anteile einer öffentllichen Gesellschaft besitzen konnte. Die Anteilscheine der beiden Organisationen wurden später auf insgesamt 4595 erhöht. Die A. J. A. ist berechtigt, einen Vertreter in den Rat der Jewish Colonization Association zu entsenden. Seit 1927 ist dies der Präsident der A. J. A. Leonard G. Montefiore.

Verhältnis zur Jewish Colonization Association

W. M. D.

ANGLO-JEWISH HISTORICAL EXHIBITION, bedeutende Ausstellung jüd. Altertümer, wurde am 4. April 1887 in der Royal Albert Hall in London eröffnet. Die Anregung ging von I. Spielmann aus. Das Ausstellungskomitee, dessen Präsident F. D. Mocatta war, beabsichtigte das Interesse für englisch-jüd. Geschichte zu wecken und eine Übersicht über das Material zu einer Geschichte der Juden in England zu gewinnen. Zu gleicher Zeit wurden die Urkunden und Gegenstände in dem Public Record Office (Staatsarchiv), im South Kensington Museum und im British Museum ausgestellt. Der von Joseph Jacobs und Lucien Wolf verfaßte Katalog enthält eine Beschreibung der in der Royal Albert Hall wie in den genannten drei Anstalten ausgestellten Objekte; es erschien auch ein heute sehr seltener illustrierter Katalog. Zu den besonderen Sehenswürdigkeiten gehörten eine bronzene Wasserkanne aus der Zeit vor 1290, die einzigartige Sammlung von hebr. Urkunden („Schetarot") aus der Westminster-Abtei, die Sammlungen von Newman (Radierungen und Stiche), Strauß, Sassoon, Lord Crawfort (Handschriften), sowie die Münzsammlungen. Während der Ausstellung wurden Vorträge gehalten (von Graetz, Jos. Jacobs, Lucien Wolf, Walter Rye, H. Adler, M. Gaster u. a.), die in Nr. 1 der „Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition" veröffentlicht wurden (London 1888). Nr. 2 der Publications „שטרות Hebrew Deeds of English Jews before 1290" bringt die erwähnte Urkundensammlung, ediert von M. D. Davis. Als drittes Buch erschien die „Bibliotheca Anglo-Judaica", eine Bibliographie zur englisch-jüd. Geschichte von Jacobs und Wolf.

Catalogue of Anglo-Jewish Historical Exhibition 1887, Royal Albert Hall and of Supplementary Exhibitions held at the Public Record Office, British Museum, South Kensington Museum, London 1887; *Report to the Members of the General Committee of the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, Nr. 1 der Publications, 289 ff.

W.

ANGLO-PALESTINE COMPANY, jüdische Bank in Palästina. Sie wurde 1902 als Tochter-Institut des „Jewish Colonial Trust Limited" (Jüdische Kolonialbank) gegründet, mit der Aufgabe, die palästinensischen Geschäfte dieses Institutes auszubauen. Die Statuten der A. sehen eine umfassende Tätigkeit als allgemeines Kolonisations-Institut vor, in der Praxis jedoch hat sich die Gesellschaft immer mehr auf das eigentliche Bankgeschäft beschränkt. Sie begann ihre Tätigkeit 1903 durch Gründung der Filiale in Jaffa; bis 1927 wurden weitere Filialen in Jerusalem, Beirut, Hebron, Haifa, Jaffa, Tiberias, Safed und Gaza eröffnet. Die Filiale Gaza wurde während des Weltkrieges geschlossen, diejenige in Hebron kurz danach. 1922 wurde die Filiale in Tel Awiw eröffnet. Bei der Gründung der Bank betrug ihr Kapital £ 40000; bei Beginn ihrer Tätigkeit wurde es auf £ 50000 gebracht und später allmählich erhöht; am 31. Dezember 1925 betrug das autorisierte Kapital £ 100000, das gezeichnete und eingezahlte £ 300414. Im Jahre 1903 trat die A. an die Gründung von Kooperativen Genossenschaften in Palästina heran, deren Zahl 45 erreichte; im J. 1912 zählten diese 1833 Mitglieder und verfügten über ein Darlehenskapital von ca. 500000 frcs. Die meisten dieser Genossenschaften gingen während des Krieges ein. Das eigentliche Arbeitsgebiet der A. umfaßt gegenwärtig die Pflege des Handels- und Industrie-Kredites sowie des Depositen-, Überweisungs- und sonstigen allgemeinen Bankverkehrs. Auf diesen Gebieten hat sie sich nach dem Krieg bedeutend entwickelt. Während die letzte Vorkriegsbilanz 1913 Depositen, Kontokorrent usw. in einer Höhe von £ 413000 aufweist, zeigt die Bilanz 1925 eine korrespondierende Summe von £ 1694000. Ebenso zeigt die Bilanz 1913 eine Investierung von Diskonten, Handelskrediten usw. von £ 344000 gegen £ 1278000 in der Bilanz von 1925. Die Bank zahlt regelmäßig Dividenden, meist in der Höhe von 5%. Präsident der A. ist (1928) Jacobus M. Kann; Direktoren: D. Levontin und S. Hoofien.

G.-J.

ANGOLA, portug. Kolonie an der Westküste von Südafrika, Niederguinea, südlich vom Kongo; sie umfaßt 1255755 qkm und zerfällt in drei Gouver-

nements: Angola oder Loanda, Benguela und Mossamedes. Seit 1488 ist Portugal im Besitze von A., das trotz seines Reichtums an pflanzlichen und tierischen Produkten dem Mutterlande zur Last fällt. Anfang des 19. Jhts. regten einige Lissaboner Juden bei der „Alliance Israélite Universelle" an, mit der portugiesischen Regierung die Frage der Kolonisation russischer und rumänischer Juden in A. zu erörtern. Wolf Terlo, Absolvent der „Mikwe Jisrael"-Schule in Palästina, der als erster aschkenasischer Jude 1904 nach Portugal kam und 1905 in die Generaldirektion des Ackerbauamtes in Coimbra eintrat, legte einigen Dozenten der dortigen Universität und anderen Persönlichkeiten dar, daß der wirtschaftliche, politische und wissenschaftliche Verfall Portugals seit der Vertreibung der Juden datiere, und daß es daher zweckmäßig sei, jüdische Massen wieder dem Lande zuzuführen. Nach Errichtung der Republik im Oktober 1910 unterbreitete Terlo dem Finanzminister José Relvas und anderen Mitgliedern der provisorischen Regierung den Vorschlag, die Hochplatte von Angola mit Juden zu kolonisieren. Die Idee fand Beifall. 1911 verfaßte der Vorsitzende der zionistischen Ortsgruppe in Lissabon, Alfred Bensaude, Geologe und Direktor des kommerziellen und industriellen Instituts in Lissabon, zusammen mit Terlo und einem Beamten des Kolonialministeriums, Dr. José d'Almada, einen Gesetzesentwurf. Am 1. Febr. 1912 wurde der Entwurf, der fast von der gesamten portugiesischen Presse begrüßt wurde, mit Einverständnis sämtlicher parlamentarischen Gruppen der Deputierten-Kammer durch Manuel Bravo unterbreitet (am 7. Febr. 1912 im „Diário do Govêrno" Nr. 31 veröffentlicht). In dem Entwurf wurden weitgehende Konzessionen für „israelitische Immigranten" festgelegt; sie sollten naturalisiert werden, die Militärpflicht sollte nur für Einwanderer unter zehn Jahren bestehen. Die Kammer überwies den Entwurf der Kolonialkommission, und der Berichterstatter derselben, Amilcar da Silva Ramada Curto, ein Abgeordneter jüd. Abstammung, befürwortete den Vorschlag, der am 15. Juni 1912 angenommen wurde. Auf Beschluß einer Konferenz der JTO (s. d.), die am 27.–30. Juni 1912 in Wien tagte, wurde eine Kommission mit Prof. Gregory nach Angola entsandt. Die JTO beantragte einige Änderungen des Entwurfes und vor allem die Gewährung einer Autonomie, wovon im Entwurf nichts enthalten war. Zwar wurden Stimmen laut, die der Regierung rieten, zuerst einheimische Portugiesen in A. zu kolonisieren, und dann erst jüd. Ansiedler heranzuziehen, doch war trotzdem eine günstige Abänderung der Gesetzesvorlage zu erwarten, da es der Regierung auf eine Investierung ausländischen Kapitals in A. ankam. Dies war auch der Standpunkt des Generalgouverneurs der Kolonie, der das Projekt günstig begutachtete, aber den Autonomiegedanken verwarf. Er verlangte die Oberherrschaft Portugals und die Erziehung der neuen Ansiedler zu „guten Portugiesen". Die Regierung, ohne sich über die Autonomie positiv zu äußern, versicherte, daß sie den Kolonisten volle Gleichberechtigung gewähren wolle. Der portugiesische Diplomat M. Lima erklärte, daß man das wertvolle jüd. Element für eine Kolonisation heranziehen wolle. Der Deputierte von Benguela, Dr. Caetano Gonçalves, sagte sogar, daß, wenn die Juden eines Tages in A. eine selbständige Nation bilden würden, Portugal nichts verlieren und die Menschheit viel gewinnen würde; Portugal habe schon ein großes Reich, Brasilien, gegründet, und es würde auch ein neues Reich Israel gutheißen. In der deutschen Presse, namentlich in der „Frankfurter Zeitung" und auch in der jüdischen Presse wurden Bedenken gegen das Projekt geäußert, das inzwischen von dem portugiesischen Senat am 29. Juni 1913 angenommen wurde. Es sollte noch wegen formeller Änderungen dem Kongreß vorgelegt werden. Inzwischen brach der Weltkrieg aus. Die Initiatoren kümmerten sich nicht mehr um die Sache. Das Interesse für A. erlosch. Die JTO löste sich nach dem Kriege auf.

I. W. Gregory, Report on the work of the Commission sent out by the Jewish Territorial Organisation under the auspices of the Portuguese Government, to Examine the territory proposed for the purpose of a Jewish Settlement in Angola, London 1913.

W. S. W.

ANGORA (türk. Engür), Hauptstadt der türkischen Republik, in Kleinasien, 333 km südöstlich von Konstantinopel gelegen. A. ist unter dem Namen Ankyra im 4. Jht. als eine der blühendsten Städte des Altertums bekannt; A. war Hauptstadt des Gebietes der galatischen Tektosagen und wurde später von Augustus zur Hauptstadt der Provinz Galatien bestimmt. Im 7. Jht. wurde A. von den Sarazenen, im 13. Jht. von den Karamenen und 1361 vom türkischen Sultan Murad I. erobert. Während des türkisch-griechischen Krieges von 1920–1922 wurde A. zum Zentrum der kemalistischen Truppen und nach dem Ende des ottomanischen Kaiserreichs zur Residenz der türkischen Republik erhoben (1925). Die Türken fanden in A., wie überall in Kleinasien, eine kleine

und schwache jüd. Gemeinde vor. Die Ausweisung der Juden aus Spanien (1492) brachte viele spanische Flüchtlinge nach A.; sie gründeten dort eine eigene Gemeinde, der sich auch die einheimischen Juden anschlossen. Nach der Ausweisung der Juden aus Portugal entstand in A. eine besondere portugiesische Gemeinde; diese beschäftigte für 100 Asper monatlich einen Lehrer, der zugleich die Funktionen eines Rabbiners und eines Schochet versah (Responsen des Elijahu Misrachi 12). Um die Mitte des 16. Jhts. ging die portugiesische Gemeinde in der stärkeren spanischen auf. Im 16. Jht. war A. der Mittelpunkt des Handels für die aus Persien eingeführte Seide, der hauptsächlich in den Händen der Juden lag, die die Seide nach der europäischen Türkei einführten. Der Kulturzustand der Juden von A. war so tief, daß die Rabbiner von Safed entschieden, man könne sich auf die Rabbiner von A. nicht verlassen; daher waren die Juden von A. gezwungen, sich in allen schwierigen Angelegenheiten nach Kontantinopel oder Palästina zu wenden. 1600 war Rabbiner in A. Mose de Boton, der mit dem Oberrabbiner von Konstantinopel in Briefwechsel stand. Zu jener Zeit hinterließ ein Israel b. Schoschan aus A. in seinem Testament bedeutende Spenden für die Jeschiba, Chewra-Kadischa und Talmud-Tora von Saloniki. Nachfolger Mose de Botons wurde (1606) R. David ha-Kohen, der große Achtung genoß, an den auch von anderen Städten, besonders von Amasia, Anfragen in religiösen Angelegenheiten ergingen. Er starb 1625, und die Gemeinde war gezwungen, sich in jeder Angelegenheit an R. Josef di Trani, den Oberrabbiner von Konstantinopel, zu wenden. Die Pest von 1672 und die darauf einsetzende Flucht aus A. hatte eine Verringerung auch der jüd. Gemeinde zur Folge. Im J. 1699 entstand eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Gerichtshöfen von Saloniki und von A. wegen einer Testamentssache. Im 18. Jht. herrschte ein reger Handel zwischen A. und Tokat. Der Gemeinde stand damals Jakob Arab vor, der am Ende seines Lebens nach Tokat zog; hervorragende Gemeindemitglieder waren Josef Bagaton, Josef Seiton und Isaak Russo. — Im 19. Jht. bildeten die Juden gleichfalls den Hauptfaktor des Handels in A.; doch war ihr Kulturzustand niedrig. Ende des 19. Jhts. war Elieser de Fuñes Rabbiner in A., der sein Amt etwa 20 Jahre versah. — In der jüngsten Zeit (1926) beträgt die Zahl der Juden in A. 1000 (Gesamteinwohnerzahl 60000); sie besitzen eine Synagoge aus Marmor und eine Schule für Knaben und Mädchen mit Türkisch als Unterrichtssprache und Hebräisch und Französisch als Lehrfächern. Ein Rabbiner ist nicht vorhanden.

Elijahu Misrachi, Resp.; *Samuel de Medina*, Resp.; *Josef b. Leb*, Resp.; *Josef di Trani*, Resp.; *Chajim Benveniste*, Resp.; *Abraham Perachja ha-Kohen*, Parach Matte Aharon; *Mose ha-Kohen*, Kehunnat Olam.

G. W. S. A. R.

ANGOULÈME (אנגולימא, auch אנגוליטו geschrieben; vgl. hebr. Mss. Bibl. Hamburg Nr. 187, Cat., p. 180), Hauptstadt des Departements Charente. In einer Handschrift („Jossef ha-Mekanne", Paris Nr. 85) wird von einer Kontroverse berichtet, die um 1240 zwischen Nathan b. Josef Official und dem Bischof von A. stattgefunden hat. Papst Gregor IX. (1227–41) tadelte in einem Schreiben an die Bischöfe von A., Bordeaux, Saintes und Poitiers die Exzesse der Kreuzfahrer in diesen Gegenden.

Gall. Jud. 62f.

W.

ANGRO MAINJUSCH (AHRIMAN) s. Parsismus.

ANGYAL, ANNA (1848–1874), ungarische Schriftstellerin, geb. 1848 in Veszprém, wo ihr Vater Lehrer war. In ihrem 16. Lebensjahr veröffentlichte sie ihre erste Novelle „Erlebnisse einer ungarischen Familie"; 1865 druckte die Zeitschrift „A Magyar Izraelita" von A. eine Schilderung der Zustände der Juden in Ungarn u. d. T. „Die Vorurteile"; 1868 erschien der Roman „Ilonka és Elemér". A. starb mit 26 Jahren.

Kayserling, Jüd. Frauen in der Geschichte und Literatur 1897.

W. L. S.

ANHALT, mitteldeutscher Freistaat mit (1925) 351883 Einwohnern, darunter 1140 Juden. Seit 1212 als selbständiges Fürstentum der Askanier bestehend, wurde A. in den folgenden Jahrhunderten vielfach geteilt. 1570 wieder vereinigt, zerfiel es 1603 in die vier Fürstentümer (von 1807 an Herzogtümer) A.-Dessau, A.-Bernburg, A.-Köthen, A.-Zerbst. Nach dem Aussterben der drei letzteren Linien war A. 1863–1918 ein einheitliches Herzogtum mit der Hauptstadt Dessau.

Urkundlich werden Juden in A. erst im 14. Jht. erwähnt (1372 Aufnahme des Benjamin aus Köln in Erfurt) und zwar, mit Ausnahme von Bernburg und Zerbst, bis ins 17. Jht. nur vereinzelt. Bei Bernburg bestand ein Judendorf, dessen Synagoge (Judenschule) schon 1457 verkauft wurde. In den Auseinandersetzungen mit der Stadt Zerbst in den Jahren 1440, 1460 und 1488 wird der Besitz (die Steuern) der Juden der

Herrschaft zugesprochen, während sie selbst der Gerichtsbarkeit des Rates unterstehen sollten. Aus dieser Zeit stammt ein Spottbild auf das Judentum an der Zerbster Nicolaikirche. Während des 30jährigen Krieges tauchten hie und da Juden in A. auf. In Köthen bezahlten 1620 fünf jüd. Familien dem Rat ein Schutzgeld von je zwei rhein. Gulden; im Jahr darauf ist von ihnen nicht mehr die Rede. Den ersten erhaltenen Judenschutzbrief für A.-Köthen stellt 1625 der freisinnige Fürst Leopold dem Getreidehändler Abraham Heli (Elias) aus, der 1631 der Stadt 2750 Taler leiht und sie im nächsten Jahr zurückerhält. Der Fürst läßt in seiner auf Veranlassung des Pädagogen Ratichius errichteten Druckerei auch hebräisch drucken. In Dessau sollen sich im J. 1621 Juden niedergelassen haben, die aber durch den Krieg wieder vertrieben worden wären. Urkundlich nachweisbar ist erst 1672 die Aufnahme zweier Juden in Dessau. Zwölf Jahre später wird bereits über ihre Anzahl — 25 Familien — geklagt. Im J. 1687 gestattete ihnen Johann Georg I. den Bau einer Synagoge, eines Hekdesch (Armen- und Krankenhauses) und eines Friedhofes. Allerdings durften in Dessau bis 1848 Juden nur „auf dem Sande" (der Sandvorstadt) wohnen, während sie in anderen Orten A.s im 18. Jht. Grundbesitz hatten. Die Zuwanderung nach Dessau und dem Dessauer Landesteil erklärt sich daraus, daß in dem nahen Leipzig Juden sich nicht niederlassen durften (während der Messe verstorbene Juden wurden oft in Dessau beerdigt). Ein zweiter Grund war die den Juden günstige Haltung der anhaltischen Fürsten. Diese bemühten sich im 17. Jht., das Land von der Naturalwirtschaft des Mittelalters zu befreien, wobei die Juden eine bedeutende Rolle spielten. Ihre Privilegien widersprachen teilweise den Rechten der Innungen, die den Juden „bürgerliche Hantierungen" verwehren wollten. Besonders die Krämerinnung beschwerte sich über das Hausieren der Juden darüber, daß sie ellenweise verkauften, mit Materialwaren handelten oder offene Geschäfte hätten. Der Fürst griff öfter zugunsten der Juden ein; zur Förderung des Wohlstandes bemühte er sich um Zuzug reicher Juden und machte sie zu Hoffaktoren. In Bernburg wirkte 1730 Wolf Benjamin Cohen, in Dessau Moses Benjamin Wulff (1690—1729), der Gründer der fürstlich A.-Dessauischen Postkutsche und der wichtigen hebr. Druckerei, welche 1695–1742 (mit Unterbrechungen) in Dessau, Köthen und Jeßnitz bestand. Auch in anderen Orten A.s wohnte eine nicht unbeträchtliche Zahl von Juden, z. B. in Sandersleben und Gröbzig, das man „Judengröbzig" nannte. Seit 1750 nahm ihre Zahl im ganzen Lande, besonders in den vielen Grenzorten, zu (in Zerbst erst seit 1774). Die Klagen über fremde Betteljuden ließen nicht nach und verursachten häufige Kontrolle über die Zahl der Schutzjuden und Ausweisung der Juden ohne Schutzbriefe. Bei den bestehenden patriarchalischen Verhältnissen trug der Fürst nicht nur für die persönlichen, sondern auch für die religiösen Interessen der Juden Sorge. So ließ Fürst Leopold, „der alte Dessauer", in seinem Schloß 1740 eine jüd. Hochzeit feiern und beschenkte das Brautpaar. Sein Enkel, Herzog Franz, baute 1787 in seinem Wörlitzer Park nach dem Muster des Vestatempels in Rom eine Synagoge mit Quellbad. Wie er wegen der Streitigkeiten bei Rabbiner- und Vorstandswahlen wiederholt eingriff und 1761 und 1764 die Vorstände und deren Rechte und Pflichten bestimmte, so sorgte er auch für die geistige Bildung der Juden seines Landes, besonders für die Jugenderziehung. Die Mendelssohnschen Ideen fanden auch in seiner Heimat eifrige Anhänger; unter Führung von David Fränkel gründeten sie nach dem Berliner Vorbild und in Anlehnung an die Methoden des Basedowschen Philantropin eine jüd. Freischule, die, von Fürst Franz unterstützt, 1804 den Namen Franzschule erhielt. An ihr wirkten u. a. Gotthold Salomon, Mose Philippson, Josef Wolf. Hier wurden auch die Lehrer für die jüd. Schulen des Landes herangebildet; das Halten von Privatlehrern und Winkelschulen wurde verboten. 1808 hielt Josef Wolf anläßlich des herzoglichen Regierungsjubiläums in Gegenwart des Herzogs die erste deutsche Predigt. Zur Verbreitung der religiösen Aufklärung gründeten Philippson eine Druckerei und Fränkel die erste deutsch-jüdische Zeitung „Sulamith". 1821 wurde die öffentliche Konfirmation mit vorhergehender Prüfung von der Regierung befohlen. Auch Bernburg schloß sich der reformierenden Richtung an; besonders nachdem dort 1830 unter I. Herxheimer (1830–84) ein Landesrabbinat errichtet worden war. Inzwischen war 1804 in ganz A. der Leibzoll abgeschafft worden. Am 14. Jan. 1810 bestimmte ein Gesetz für A.-Bernburg unter anderm, daß die Juden Familiennamen annehmen, Geburts- und Sterbelisten führen und die Kinder zur Schule schicken sollten, da sie nur dann als Untertanen aufgenommen und in den Genuß der staatsbürgerlichen Rechte kommen würden. Im gleichen Jahre wurde durch die Einführung des Code Napoléon in A.-Köthen die Gleichheit aller Bürger verordnet (§ 8, auf die jüd. Untertanen ausgedehnt § 13) und bald darauf ein Jude als Staatsbeamter angestellt. 1811 nahmen Juden in A.-Köthen, 1822 in A.-Dessau Familiennamen an. Die vollen Bürgerrechte brachte ihnen erst die Revolution von 1848 auf Wunsch der Bürger-

schaft. 1859 wurde ihnen durch die Landschaftsordnung ein Teil der Rechte wieder genommen; nach 1867 erfolgte dann die endgültige Aufhebung der einschränkenden Bestimmungen. Nach Herxheimers Tode wurde für das nunmehr vereinigte Herzogtum ein Landesrabbinat mit dem Sitz in Dessau errichtet, dem die Aufsicht über die rabbinerlosen Gemeinden — allen außer Dessau, Bernburg, Köthen — oblag. Landesrabbiner war bis 1890 S. Weisse, bis 1900 M. Freudenthal, seitdem I. Walter; diese Einrichtung wurde 1920 als Folge der Bestrebungen zur Trennung von Kirche und Staat aufgehoben, dafür aber im folgenden Jahre der Landesverband der israelitischen Kultusgemeinden mit dem Sitz in Dessau gegründet. Seit 1925 erscheint ein Gemeindeblatt für A. und Umgegend (Herausgeber Landesrabbiner Walter).

Juden haben in A. in über 30 Orten gewohnt und hatten Synagogen an 19 Orten. Ihre Zahl betrug 1830 ca. 3000 (2,2 Proz.); mit der beginnenden Freizügigkeit nimmt sie ständig ab. 1864 sind es 2303 (1,2 Proz.), 1885 1601 (0,7 Proz.), 1900 1605 (0,5 Proz.), 1910 1383 (0,4 Proz.), 1925 1140 (0,3 Proz.). Aus A. stammt eine große Anzahl bedeutender jüd. Gelehrter: die Philosophen Moses Mendelssohn, Chajim Steinthal, Hermann Cohen; die Theologen Gotthold Salomon, Ludwig Philippson; der Historiker Markus Jost, der Mathematiker Efraim Salomon Unger.

D. Kahn, im Jüdischen Volksblatt 1864, Nr. 1213, und in der AZJ 1866, Nr. 40/41; *Ferd. Sibig*, Das Herzogtum Anhalt, Dessau 1867; *Beckmann*, die Historie des Fürstentums Anhalt; *Lentz*, Becmanns Enucleatus; *Wäschke*, Herzogtum Anhalt; *Freudenthal*, Aus der Heimat Moses Mendelssohns; *Horowitz*, Die herzogliche Freischule; *idem*, Die Emanzipation in Anhalt-Dessau; *Chajim Steinthal*, Aus einer kleinen Anhaltischen Gemeinde; *Haese*, Würdigs Chronik der Stadt Dessau; *Hartung*, Geschichte der Stadt Köthen; *Schulze*, Geschichte der Stadt Köthen.

E. L. B-th.

ANHORI, nordafrikanische Familie, aus der einige talmudische Gelehrte hervorgegangen sind. Mit Namen sind uns bekannt: 1. Menachem A., Schüler des Chasdai Almosnino, wirkte dann zusammen mit seinem Lehrer als Mitglied des Rabbinates in Tetuan. — 2. Jehuda A., war Rabbiner in Sale und Rabat, starb 1792; von seinen Schülern ist Mose b. Isaak Edrei bekannt. — 3. Mose A., um 1800 Rabbiner in einer Gemeinde des Magreb. Er sammelte Nachrichten über die Geschichte der Juden in Marokko, die sein Schwiegersohn Nathan Amram in seinem Werke „Noam ha-Middot" anführt.

Nathan Amram, Noam ha-Middot II, 55; *J. M. Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 57 Anm. 12; S. 158/9, S. 191, Anm. 91 und S. 201.

B. S. A. R.

ANI MAAMIN s. Glaubensdogmen.

ANIGRA s. Münzen.

ANIKST, ABRAHAM, kommunistischer Politiker, geb. 1887 in Kischinew. A. war erst Arbeiter und stand dann seit 1904 in der revolutionären Bewegung in den Reihen der Anarchisten-Kommunisten, zuerst in Rußland, und von 1907–1917 in Frankreich und in der Schweiz. 1917 kehrte er nach Rußland zurück, trat in die Kommunistische Partei ein und bekleidete verschiedene Ämter im Arbeitskommissariat. A. war ein Jahr lang stellvertretender Kommissar für Arbeit; seit 1925 ist er Mitglied des Präsidiums des „Gosplan" der Russischen Sowjet-Republik. A. schrieb u. a. „Organisazija rabotschej sily", Sammlung von Aufsätzen (Moskau 1920); „Etapy raswitija Narodnago Komissariata Truda" (1923).

Bolsch. Sow. Enz. II, s. v. W.

ANILAIOS UND ASINAIOS (חניליאי, חסינאי), zwei Brüder aus der jüd. Gemeinde von Nehardea in Babylonien, die zur Zeit des Partherkönigs Artabanos' III. (der etwa 10–40 p. regierte) an der Spitze eines Trupps die Macht in ihrer Satrapie eroberten und fünfzehn Jahre lang behaupteten. Die Namen Anilaios und Asinaios sind bei Juden der talmudischen Zeit häufig nachzuweisen (z. B. der Amoräer Chanilai b. Idi u. a. m.). Nehardaa diente den Juden Babyloniens in jener Zeit als Aufbewahrungsplatz für den „halben Schekel", den jeder für den Tempel zu entrichten hatte. Zur Bewachung des aufbewahrten Geldes unterhielt Nehardaa ständig eine jüd. Truppe, die einige tausend Mann zählte (s. Jos., Ant. XVIII, 313); auch sonst war die Haltung von Waffen und Bewaffneten nötig, da die Stadt fast stets Schauplatz von Kämpfen war. Nachrichten hierüber besitzen wir zwar nur aus einer relativ späten Zeit (B. Kam. 83a; Erub. 45a); doch dürften für die Zeit Artabanos' III. ähnliche Verhältnisse vorauszusetzen sein. Nimmt man hinzu, daß ganz in der Nähe das Reich Adiabene lag, in dem die Juden bekanntermaßen einen entscheidenden Einfluß übten, so waren die Bedingungen für die Entstehung einer selbständigen jüd. Macht um Nehardaa herum gegeben.

Die Brüder A. waren nach Josephus einfache Weber, die, als sie einmal mit ihrem Brotherrn

Streit bekamen, ihr Handwerk aufgaben und außerhalb der Stadt eine Schar Bewaffneter um sich sammelten. Den Einwohnern von Nehardaa fügten sie keinen Schaden zu, nur von den Hirten, die ringsherum ihre Herden weideten, erhoben sie eine Abgabe vom Vieh, wofür sie den Schutz der Herden übernahmen. Es strömte ihnen allmählich fast die ganze jüd. Jugend Babyloniens zu; auch hielten sie die Gesetze und den Sabbat, so daß man sie wohl kaum, wie Josephus tut, als bloße Wegelagerer bezeichnen kann. Der parthische Satrap, dem Babylonien unterstand, beschloß, sie am Sabbat, an einem Tage, an dem sie sich nicht zur Wehr setzen würden, zu überfallen. Asinaios aber gab seinen Soldaten trotz des Sabbats die Erlaubnis zum Kampfe, da die Erhaltung des Lebens oberstes Gebot sein müsse. Dies wurde übrigens in der Folge für Nehardaa Gesetz, weil, wie im Talmud gesagt wird, die Stadt nahe der Grenze und somit stets bedroht sei (B. Kam. u. Erub. ibid.). So gelang es den Brüdern A., den Satrapen, der keinen Widerstand erwartet hatte, entscheidend zu schlagen. Ihre Macht wuchs, und Artabanos III. fand für gut, sie in ihrer Stellung zu bestätigen; so behielten sie fünfzehn Jahre lang ungehindert die Herrschaft über Babylonien.

Später kam es unter den Brüdern zu Zwistigkeiten. Anilaios hatte eine Partherin zur Frau genommen, die die Verehrung ihrer heimischen Götter nicht aufgab, was zu einer Gärung unter den jüd. Soldaten führte. Die Frau kam einer Erhebung des Asinaios zuvor, indem sie ihn vergiften ließ, so daß die ganze Macht an Anilaios fiel. Dieser wiederum geriet mit Mithridates, dem Schwiegersohn des Artabanos, in Streit, besiegte ihn und nahm ihn gefangen; da er aber befürchtete, der König werde dafür an den vielen über das Land zerstreuten jüd. Gemeinden Rache nehmen, ließ er den Mithridates wieder frei. Mithridates sammelte ein neues Heer, und da Anilaios zum ersten Male seine uneinnehmbare Position verließ und sich dem Feind in offener Schlacht stellte, wurde er völlig geschlagen; zwar gelang es ihm, die Verluste nochmals aufzufüllen, doch seine Sache war verloren. Bei einem unerwarteten Überfall auf sein Lager wurde er getötet. Seine Anhänger zerstreuten sich. Die Juden von Babylonien, insbesondere die von Nehardaa, waren jetzt wieder schutzlos den Verfolgungen der Einwohner preisgegeben; ein großer Teil von ihnen verließ die Stadt und siedelte sich in Seleukia am Tigris an.

Jos., Ant. XVIII, 310–371; *Halevy*, Dorot Ic; *Gutschmid*, Geschichte Irans, S. 120; *Krimskij*, Istorija Sassanidow (russ.), S. 312 ff.

E. J. Gu.

ANIM (ענים), Ortschaft im Bergland Judas, Jos. 15, 50 neben אשתמה (heute Es-Semu oder Semua) genannt. Eusebius 26, 13 kennt es als christliches Dorf neben einem gleichnamigen jüdischen und gibt als Namen der beiden Anaia an (s. Anab). Doch dürfte Anaia kaum Anim entsprechen.

Guthe, Wb. 32; *Gesenius-Buhl*, Hw[16], 605b; *Thomsen*, Loca sancta 22.

T. S. Kl.

ANIM SEMIROT (אנעים זמירות), liturgisches Gedicht u. d. T. „Schir ha-Kabod" (Glorienlied), das im deutschen und polnischen Ritus an Sabbat und Festtagen am Ende des Mussafgebetes, in manchen Gemeinden täglich am Schluß des Morgengebetes gesungen wird. Das Gedicht ist ein gereimtes alphabetisches Akrostichon mit einem kurzen Prolog und Epilog. Der Reim wird von je zwei aufeinander folgenden Zeilen gebildet; jede Verszeile hat acht Silben. Der Inhalt ist eine bilderreiche Verherrlichung von Gottes Allmacht und Größe. Die Metaphern sind der Bibel und dem Midrasch entnommen; der Dichter kennt aber auch die Gedanken der Religionsphilosophen. Als Verfasser gibt eine Handschrift Rabbi Jehuda b. Samuel he-Chassid aus Regensburg an; andere schreiben das Gedicht R. Samuel, dem Vater Jehudas zu, und leiten dies aus der ersten Zeile des Epilogs ab: „Möge das Lied des Armen dir wohlgefallen" (רש „der Arme", zugleich Abbreviatur des Namens R. Samuel); doch kann diese Erklärung nur dann bestehen, wenn wir mit Simonsen die doppelten Verse ר und ת, sowie die Schlußverse des Epilogs als den Zusatz eines Späteren ansehen (da der Autor selbst sich niemals „Rabbi" genannt haben würde). An sich brauchte in dem Worte רש nicht unbedingt eine Abbreviatur gesehen zu werden, da es sich um einen den religiösen Poesien geläufigen Ausdruck handelt, der z. B. auch in solchen liturgischen Gedichten vorkommt, wo diese Buchstaben als Andeutung des Autornamens keineswegs in Frage kommen.

Landshuth, Hegjon Leb 265f.; *Ozar ha-Tefilot*, Sefardischer Ritus 749–751 im Kommentar „Ez Josef"; *Simonsen*, MGWJ 1893, S. 463 ff.; *Davidson*, Ozar, Nr. 6827; *Zunz*, LG 300; *Berliner*, Der Einheitsgesang.

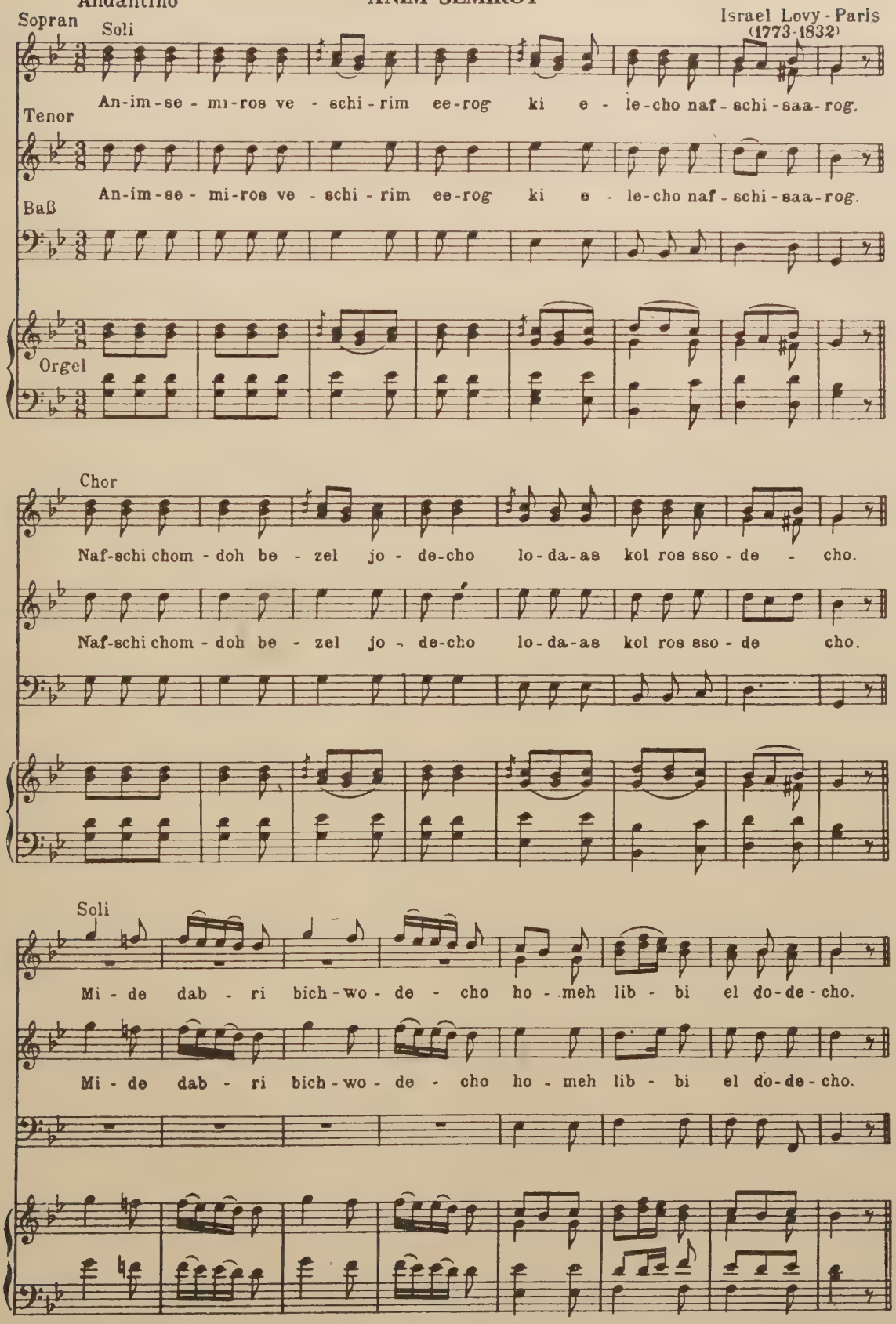
E. M. E. J.

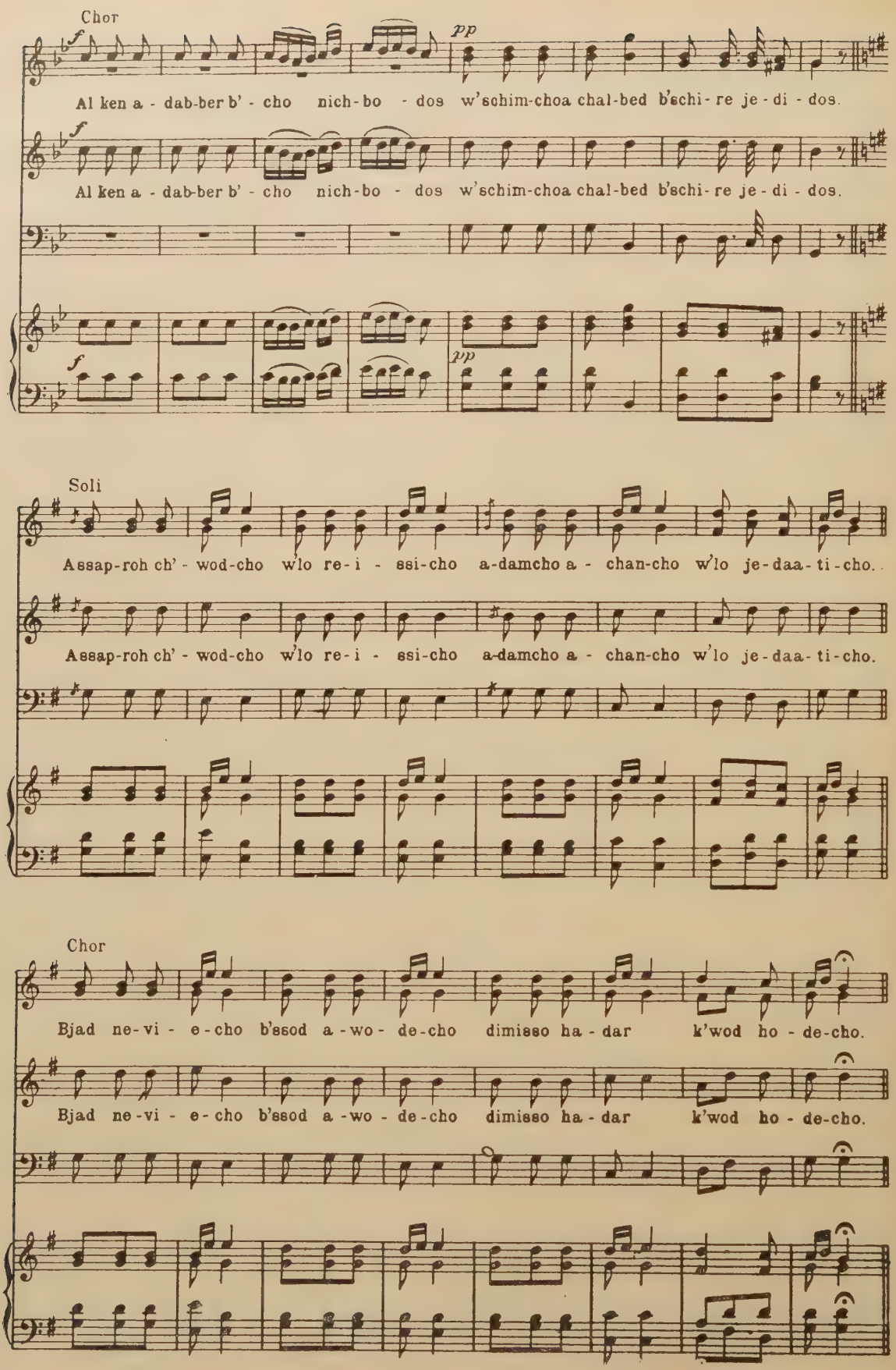
Anim Semirot (Melodie). Dieses Stück wurde, seinem Verscharakter entsprechend, gewöhnlich volksliedartig vorgetragen; in früheren Zeiten häufig mit Chor (s. Liturgische Hefte von Ehrlich, Band III, Heft 8, wo vier Weisen, allerdings geringen Wertes, gebracht werden; davon Nr. 3 nach den Braunschweiger Chorgesängen in den Gesängen für Synagogen-Braunschweig unter dem

Andantino

ANIM SEMIROT

Israel Lovy - Paris
(1773-1832)




Chor
Al ken a - dab-ber b' - cho nich-bo - dos w'schim-choa chal-bed b'schi- re je - di - dos.
Al ken a - dab-ber b' - cho nich-bo - dos w'schim-choa chal-bed b'schi- re je - di - dos.
Soli
Assap-roh ch' - wod-cho w'lo re-i - ssi-cho a-damcho a - chan-cho w'lo je-daa- ti-cho.
Assap-roh ch' - wod-cho w'lo re-i - ssi-cho a-damcho a - chan-cho w'lo je-daa- ti-cho.
Chor
Bjad ne-vi - e-cho b'ssod a-wo - de-cho dimisso ha - dar k'wod ho - de-cho.
Bjad ne-vi - e-cho b'ssod a-wo - de-cho dimisso ha - dar k'wod ho - de-cho.

Verse תיקר שירת, S. 19). Eine Melodie nach dem Volksliede „Schlaf, Kindchen, schlaf" scheint besonders populär gewesen zu sein. Die von Baer mitgeteilte (Nr. 631) wird heute noch viel gesungen. Unsere Beilage bringt zwei Verse der schönsten Version dieses Stückes von Lovy-Paris (geb. 1773 in Danzig) aus dessen nachgelassenen Gesängen (Paris 1862).

A. E.-N. N.

ANIMISMUS s. Aberglaube, Dämonologie.

ANIN, MAX (Pseudonym für Max Schatz), jidd. Schriftsteller, geb. 22. Juni 1885 in Friedrichsstadt (Kurland), promovierte 1909 in Bern mit einer Dissertation über „Die Nationalitätenprobleme der Gegenwart", worin er auch das jüd.-nationale Problem behandelt. A. schrieb viele Aufsätze und Broschüren über verschiedene Gegenwartsfragen des Judentums; er veröffentlichte einen „Versuch zur jüd. Kulturphilosophie" (Riga 1919) sowie Arbeiten über Hermann Cohen, Spengler u. a. A. vertrat früher die Ideologie der jüd. Arbeiterpartei S. S. (Territorialisten); seit dem Zusammenbruch der letzten in den J. 1921 bis 1922 steht er unter dem Einfluß der kommunistischen Idee. Er lebt zur Zeit in Riga, wo er als Rechtsanwalt tätig ist.

Reisen, Lexikon 1926.

I. Sch.

ANISFELD, BORIS, Maler, geb. 1878. A. studierte an der Petersburger Akademie der Künste. Er ist besonders durch seine Theater- und Ballettdekorationen bekannt. Ein Gemälde von ihm, „Bouquet", befindet sich in der Tretjakowgalerie in Moskau.

Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija II, s. v.

O.-S.

ANISSIMOW, ELIJAHU, Verfasser ethnographischer Schriften über die kaukasischen Bergjuden, geb. 1862 im Gebiete von Daghestan. Sein Vater, der erste Bergjude, der in der Jeschiba von Woloshin studierte, hielt sich drei Jahre in Palästina auf, wurde später Rabbiner in Tarki und darauf in Temir-Chan-Schura (in Daghestan). A. kam 1884 nach Absolvierung des Gymnasiums von Stawropol an die Technische Hochschule zu Moskau und hielt bereits während seiner Studienzeit auf Anregung des Orientalisten Wsewolod Miller Vorträge über die kaukasischen Bergjuden; auch brachte er diesem Gelehrten die Anfangsgründe der tatischen Sprache bei, deren sich die Bergjuden als Umgangssprache bedienen. 1886 wurde A. von der Moskauer Archäologischen Gesellschaft nach dem Kaukasus entsandt; er besuchte 88 Ortschaften und sammelte ein umfangreiches ethnographisches und statistisches Material über die Bergjuden. Die Ergebnisse dieser Studienreise legte er in seiner (russischen) Schrift „Über die kaukasischen Juden" (Moskau 1888) nieder, die noch heute als maßgebend gilt.

Rasswjet 1891, Nr. 18, 24; *Jewr. Enz.* II, 582.

M.

ANJOU (hebr. אנגו, אנגין, אנגוב, איינגוב, אנואו, אנייא), ehemaliges Herzogtum in Frankreich, von Poitou, Bretagne, Maine und Touraine begrenzt. Im Mittelalter gab es in A. mehrere jüd. Gemeinden, so unter anderen in Angers, der Hauptstadt des Herzogtums, Saumur, Ségré und Baugré, in welchen Ortschaften sich Spuren ehemaliger Judenviertel erhalten haben. Die Juden von A. wurden im J. 1236, als Papst Gregor IX. zu einem Kreuzzuge predigte, von den Kreuzfahrern gewaltsam zur Taufe gezwungen und getötet. R. Salomo b. Josef d'Avallon dichtete eine Elegie auf dieses Ereignis. 1239 wird wieder über Juden in A. berichtet. 1271 beklagten sie sich, daß man sie zwinge, einen gelben Fleck in Form eines Rades auf dem Kleide zu tragen und daß ihr Vermögen von manchen Personen mit Beschlag belegt würde. Karl I. von A. beschützte die Juden, während sein Nachfolger Karl II. sie im J. 1288 unter der Anklage religiöser Propaganda, des Wuchers und der Führung von Handelsgeschäften mit Christen vertrieb. Im 14. Jht. scheinen jedoch abermals Juden in A. gelebt zu haben. In der mittelalterlichen rabbinischen Literatur wird A. öfters erwähnt. R. Josef Tob-Elem war um 1050 geistiges Haupt der jüd. Gemeinden in Limousin und A. Rabbiner aus A. nahmen Teil an den Synoden, die bis 1171 unter Vorsitz R. Jakob Tams getagt haben. Ein Samuel aus A. war Schüler des Tossafisten R. Isaak aus Dampierre (RI).

Gall. Jud. 64-65; *L. Brunschvig,* Les Juifs d'Angers et du Pays Angevin, REJ XXIX, 229ff.; *Graetz* VII³, S. 91–92.

W.

ANKARI, NISSIM, Rabbiner in Ägypten im 16. Jht. A. verfaßte ein Buch über die 613 Gebote u. d. T. „Keter Tora"; es ist nicht gedruckt und nur aus der Anführung in der Chronik des Josef Sambari bekannt.

Neubauer, Med. Jew. Chron. I, 159.

M.

ANKAWA, ABRAHAM BEN MORDECHAI, Rabbiner und Autor, lebte in der zweiten Hälfte des 19. Jhts. A. wurde um 1810 in Sale (Marokko) geboren; die Familie, die wohl aus Spanien stammte, war sonst in Tlemsen ansässig. Der Großvater A.s, Mose, hatte von Algerien nach Palästina auswandern wollen, kam aber nur bis

Sale, wo er sich niederließ. Mordechai, der in Sale geborene Sohn Moses, war eine Zeitlang Vorsteher der Gemeinde. Von den drei Söhnen Mordechais — Amram, Abraham und Masud —, war A. der bedeutendste. A. war zunächst Dajjan in seiner Geburtsstadt Sale; um 1838 begab er sich nach Livorno, um seine ersten Werke drucken zu lassen. Von Livorno zurückgekehrt, unternahm er längere Reisen und besuchte viele Städte Marokkos und des Oran, um Material für seine halachischen Werke, vor allem für sein „Sebachim Schelamim", zu sammeln; insbesondere interessierten ihn handschriftliche Untersuchungen und Entscheidungen der alten Kastilier, der Rabbiner von Fez, Makkanas und des innern Magreb, die er neben den Werken europäischer Autoritäten viel benutzte. Während er sich in den von ihm besuchten Gemeinden in der Regel nur kurze Zeit aufhielt, verweilte er in Tlemsen drei Jahre lang und gründete daselbst auch eine Talmudschule. Vor seiner zweiten Reise nach Livorno (1858) lebte A. in Almascar.

Werke

Von den Werken A.s sind erschienen: 1. „Sechor le-Abraham", die Vorschriften über Trefot in Versen, mit einem Kommentar, hauptsächlich nach handschriftlichen Werken der in Fez maßgebenden Autoritäten, Livorno 1838. Im Anhange vier Liturgien spanischer Dichter für das Neujahrsfest. 2. „Chukkat ha-Pessach", arabische Paraphrase zu den Gedenkversen für die Seder-Abende, Livorno 1843. 3. „Kol Techinna", Fastengebete und einige von A. selbst verfaßte Klagelieder, Livorno 1843. 4. „Chessed le-Abraham" oder „Schaar ha-Schamajim", Gebetbuch für das ganze Jahr, nach den Lehren und Intentionen Isaak Lurjas geordnet, mit der „kleinen Idra", verschiedenen mystischen Gebeten, Formeln, Vorschriften und Erklärungen, Livorno 1845. Dieser Siddur ist dann wiederholt, in verschiedenen Umarbeitungen und unter verschiedenen Titeln, (Kol bo, Limmude ha-Schem usw.) erschienen. 5. „Chomer ha-Dat he-atik", kurze Zusammenfassung des „Schefa Tal" von Sabbatai Scheftel Hurwitz, gedruckt als Anhang zu Chajim Vitals „Ozerot Chajim", Livorno 1849. 6. „Sebachim Schelamim", Doppelkommentar zu Maimonides' Hilechot Schechita, betitelt „Kessef acher" und „Sibche Schelamim", nebst „Maggid Mischne", Quellennachweis, von Jehuda Alkalaz; beigedruckt sind: „Get mekuschar" und „Seder Chaliza", über die Anordnung des Scheidebriefes und der Chaliza, von Jehuda ibn Attar und Jakob ibn Zur, ferner: „Juza la-rabim", über einen Streit zwischen A. und einigen Rabbinern in Algier, Livorno 1858. 7. „Kerem Chemer", Responsen nach den vier Teilen des Schulchan Aruch geordnet, zwei Bände, Livorno 1869–71. Der zweite Band enthält auch „Sefer ha-Tekanot", die Statuten der kastilischen Gemeinden in Fez (seit 1492), und „Et Sofer", über gerichtliche Dokumente. Das „Sefer ha-Tekanot", dem eine von Jakob ibn Zur im J. 1698 beendete Abschrift zugrunde liegt und das auch das „Kizzur Tekanot" nach der Fassung des Rafael Birdogo enthält (Nr. 196 der „Tekanot"), ist für die Kultur- und Gelehrtengeschichte von großem Werte, weshalb ihm Steinschneider eine eingehende Analyse gewidmet hat. — Außer diesen Werken schrieb A.: 8. „Ozar Chochma", Kompendium von Chajim Vitals „Ozerot Chajim"; 9. „Afra de-Abraham" und „Milel le-Abraham", Homilien; 10. „Sabat Abraham", Novellen zu einigen talmudischen Traktaten, und 11. hebr. Übersetzung der Saadja zugeschriebenen arabischen Paraphrase des Dekalogs, die der Buchhändler Bisliches in Preßburg handschriftlich besaß.

Kaufmann, ZDMG, S. 235; *Zedner* in Hebr. Bibliogr. I, 113; *Steinschneider*, das. XVI, 25, 33ff.; 57ff.; *idem*, Arab. Lit. 268; *Fünn*, Kenesset, S. 11; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 109; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 36a und 39a; *Sachs*, ha-Palit, S. 38; *Benjacob*, 201, Nr. 821; 523, Nr. 213; 152, Nr. 44; 155, Nr. 93.

B.

ANKAWA, JAKOB BEN AMRAM, Übersetzer, lebte in Algier im 19. Jht. A. übersetzte aus dem Spanischen ins Arabische die Schrift „Dat Jehudit" über Frauengebote (Algier 1855).

Zedner, CMB 50.

G. W. M. E. J.

ANKAWA, RAFAEL, Rabbiner und Autor in Sale (Marokko). A., ein Verwandter des Abraham b. Mordechai A., ist Verfasser der Responsen „Karne Reëm" (Jerusalem 1910), sowie eines unedierten Kommentars „Paamone Sahab" zu Sch. Ar. Choschen Mischpat; er schrieb ferner Novellen zu zwölf Traktaten des Talmud.

Toledano, Ner ha-Maarab 211.

B. M. Z.

ANMANN, PAUL, Pseudonym für Pinchas Rosenthal (1872–1924), russ. und jidd. Schriftsteller, geb. 22. Mai 1872 in Wilna. Er studierte Medizin an der Universität in Charkow, schloß sich als Student der revolutionären Bewegung an und gehörte zu den Gründern der jüd. Arbeiterpartei „Bund", in der er eine führende Stellung erlangte. Die Jahre 1902–1905 verbrachte er in der Verbannung in Sibirien und ließ sich später in Wilna als Arzt nieder. A. verfaßte eine Reihe populär-wissenschaftlicher Bücher über soziale und wirtschaftspolitische Fragen, sowie Beiträge zur Geschichte der russ. Revolution und des „Bund". Nach dem Weltkriege sammelte er Material über die Judenpogrome in der Ukraine. Sein Haupt-

werk betrifft die Geschichte der Kolonialpolitik (erschienen 1923 in russischer Sprache, sowie 1926 in jidd. Übersetzung). Er starb am 28. Febr. 1924 in Wilna.

Reisen, Lexikon 1926. I. Sch.

ANNA BE-CHOACH (אנא בכח), Gebet, das in kabbalistisch gerichteten Kreisen am Morgen vor „Esehu Mekoman" und am Freitag abend vor „Lecha Dodi" rezitiert wird. Es ist gereimt, aber ohne Metrum, und nach den Buchstaben des kabbalistischen Gottesnamen אב"ג יה"ץ usw. geordnet. A. besteht aus sieben Zeilen zu sechs Worten, im ganzen 42 Worten, entsprechend der Zahl der Buchstaben des kabbalistischen Gottesnamens, wobei die Benediktion ברוך שם כבוד מלכותו am Ende nicht mitgezählt wird; diese gehörte ursprünglich wohl nicht zum Text, da sie im sefardischen Ritus fehlt und auch in den korrekten Ausgaben der aschkenasischen Gebetbücher klein gedruckt ist. Der Verfasser ist unbekannt. In den Responsen des Salomo b. Adret (§ 220) wird A. dem Nechunja b. ha-Kana zugeschrieben, doch weist der Gebrauch des Reims auf eine spätere Entstehungszeit hin. Manche sind der Ansicht, daß A. in nachgaonäischer Zeit verfaßt wurde; andere nehmen an, daß es in Palästina zu Beginn der kabbalistischen Epoche entstand und anfänglich für den Vorbeter bestimmt war, der damit im Namen der Gemeinde für die Erhörung ihrer Gebete bitten sollte.

Tikkunim 21; *Jesaja Horowitz*, Schene Luchot ha-Berit, Pes. 145; *Landshuth*, Bikkur Cholim 25–26; *Ozar ha-Tefillot*, Tikkun Tefilla, Nussach Sefarad 159–160; *Seder ha-Jom* 50; *Davidson*, Ozar I, Nr. 6242.

E. M. E. J.

ANNAQUA s. Ankawa.

ANNAS s. Ananos, Sohn des Seth.

ANNENHOF s. Kolonien, landwirtschaftliche (Weissrussland).

ANNIUS, Name einer weitverzweigten Familie im alten Rom. Zwei Mitglieder derselben begegnen uns in dem unter römischer Herrschaft stehenden Judäa: 1. Annius Rufus, Prokurator um die Zeit 12–15 p. (Jos., Ant. XVIII, 32). Seine Amtszeit ist durch keine besonderen Ereignisse gekennzeichnet, und sein Name kommt sonst in der Literatur nicht mehr vor. 2. Lucius Annius Bassus, Konsul im J. 70 p. (CIL VI, 200), der im J. 68 auf Befehl Vespasians an der Spitze einer Abteilung Soldaten in der Jordanebene kämpfte und Gerasa eroberte (Jos., BJ IV, 487).

Prosopographia imperii Romani I, Nr. 476, 540 bis 541; *Tacitus*, hist. III 50; *CIG* II 2632; *Plinius*, Epistolae VII 31, 5.

E. J. Gu.

ANNOPOL, Städtchen in Polen, in der Wojewodschaft Lublin, Bezirk Janow. A., das von Juden schon im 18. Jht. bevölkert war, war in den J. 1823–62, als innerhalb der 21. Werstzone an der russisch-österreichischen Grenze gelegen, für neue jüdische Ansiedler unzugänglich. Die jüdische Bevölkerung A.s übertraf jeweils um ein beträchtliches die Zahl der Nichtjuden. 1850 gab es hier 574 Juden (173 Nichtjuden), 1897 — 1331 (350) und 1921 — 1251 (463). Im J. 1858 hatte A. zwei Synagogen, eine Stein- und eine Holzsynagoge. In A. wirkte der chassidische Zaddik Susja (Annopoler), ein Jünger des Maggid von Meshiritschi.

W.

ANNOPOL, Städtchen in Polen, in der Wojewodschaft Wolhynien, Bezirk Ostrog. Eine jüdische Gemeinde gab es in A. bereits im 18. Jht. In den achtziger Jahren des 18. Jhts. betrug die Zahl der Juden in A. etwa 200. In A. und den umliegenden Ortschaften wurden 1765 aber 807 Juden gezählt. Im J. 1847 betrug die jüd. Bevölkerung in A. 1626 und 1897 rund 1800 Köpfe (bei einer Gesamtzahl von 2197).

W.

ANOCHI, S. J. jidd. und hebr. Schriftsteller. Der eigentliche Name A.s ist Salman Isaak Aronsohn. Er wurde 1876 in Liady (Weißrußland) geboren. Seine literarische Tätigkeit begann er 1903 mit hebr. Novellen im „Ha-Schiloach" und in „Ha-Seman"; später wandte er sich der jidd. Literatur zu und veröffentlichte 1909–1913 einige Novellensammlungen in jidd. Sprache („Zwischen Himel un Erd", „Reb Elchanan", „Reb Abba"). Im J. 1911 unternahm A. eine Palästinareise, über deren Eindrücke er in seinem Buche „Unser Land" berichtet. Von den Werken A.s ist die Monologsammlung aus dem chassidischen Leben „Reb Abba" besonders populär, wozu die Vortragskunst des Verfassers beigetragen hat, welcher auf mehreren Tourneen seine Monologe selbst rezitierte. Gegenwärtig wohnt A. in Palästina, wo er 1927 eine hebr. Übersetzung dieser Monologe veröffentlichte.

Baal-Machschabot, Schriften (jidd.), Bd. II; *Zinberg* in Jewr. Enz. XII, 97; *Reisen*, Lexikon 1926; *ha-Sifrut ha-jafa be-Ibrit*, Jerusalem 1927, S. 126.

I. Sch.

ANONYME WERKE. Wie überhaupt in der Weltliteratur, sind auch in der jüdischen die ältesten Werke anonym; sie sind entweder als anonymes Volkserzeugnis zu betrachten (Volksbücher) oder wurden, obwohl von verschiedenen Verfassern herrührend, bei der für das Altertum bezeichnenden Hintansetzung des Autors hinter sein Werk als anonymer Volksbesitz angesehen. Unter den Begriff fallen sowohl gänzlich anonyme Werke d. h. solche ohne Verfassernamen, als

auch pseudepigraphische, die berühmten Personen der Vorzeit zugeschrieben werden. In diesem Sinn könnte man generell die Bücher der Bibel, die Apokryphen und Pseudepigraphen als anonyme Werke auffassen. Als solche müssen ferner die großen Sammelbücher der Agada und der Halacha gelten, die zum Teil anonym, d. h. ohne Namen des Redaktors oder Kompilators, zum Teil pseudonym oder pseudepigraphisch uns überliefert sind: Talmud und Midrasch und die mit ihnen zusammenhängende Literatur; auch die ersten Ritualkodizes (wie „Halachot Gedolot"), alte historische Schriften (wie Megillat Antiochus, Seder Olam u. a.) und die zahllosen Apokryphen, kleinen Midraschim, die Volks-, Märchen- und Sagenbücher (wie das „Sefer ha-Jaschar") und agadischen Volksschriften des Mittelalters bis in die chassidische Zeit. Anonym ist auch ein Teil der älteren Moral-Literatur, wie das Buch „Rokeach" (dem Eleasar Rokeach zugeschrieben), das bekannte „Orchot Chajim" u. a. Im mystisch-kabbalistischen Schrifttum modifiziert sich der Begriff ein wenig, indem hier die zum Teil schon bewußte Weglassung des Autornamens oder die Zuschreibung des Werkes an einen Großen der Vergangenheit dem Buch das Ansehen besonderer Ehrwürdigkeit und Heiligkeit verleihen soll („Sefer Jezira", „Rasiel", usw.).

Zufällige Anonymität

Von dieser im großen und ganzen zufälligen Anonymität der volkstümlichen und zum Teil auch der kabbalistischen Literatur ist die gewollte zu unterscheiden, wo der Autor aus irgendwelchen Gründen absichtlich auf Nennung seines Namens verzichtete. Dies war der Fall bei Plagiaten oder Teil-Plagiaten, bei denen der Abschreiber sich nicht zu seinem Werke zu bekennen wagte; bei polemischen und satirischen Werken, die der Verfasser anonym herausgab, um nicht den Angriffen der Gegner ausgesetzt zu sein. Hierher gehört z. B. Jakob Emdens anonymer Angriff auf Jonathan Eibeschütz, überhaupt verschiedene Streitschriften gegen die sabbatianische Bewegung, gegen die Kabbala und den Chassidismus, wie „Megalle Temirin", „Bochen Zaddik" (beide von Josef Perl), „Semir Arizim" u. a. m.. Ein drittes Moment der gewollten Anonymität war das der Bescheidenheit, wenn der Verfasser, um auf keinen Fall in den Verdacht zu geraten, er schriebe „um des Ruhmes willen", seinen Namen auf dem Titelblatt verschwieg (z. B. die agadische Sammlung eines unbekannt gebliebenen Autors u. d. T. „Hagadot ha-Talmud" (Konstantinopel 1511) sowie der anonym erschienene Kommentar „Kamcha de-Abschuna" von Jakob Treves).

Gewollte Anonymität

Im Zeitalter der Haskala kam es häufiger vor, daß man zeitgenössische Werke als von anerkannten Größen der Vergangenheit verfaßt ausgab (z. B. „Besamim Rosch", „Mischle Assaf" u. a.). Unter der anonymen Moral-, Volks- und Märchenliteratur, nicht nur der chassidischen Zeit, nimmt die jiddisch geschriebene einen großen Teil ein; von den älteren Schriften dieser Art wäre etwa das jidd. geschriebene „Seder Chaje Olam" (Breisgau 1583) zu nennen, das berühmte „Maasse-Buch" (Basel 1602) u. v. a. m. Hierher gehören auch verschiedene ernste und satirische Volksstücke, wie z. B. das „Achaschwerosch-spiel". Zu erwähnen sind ferner eine Reihe lexikographischer Werke, besonders solche, die für den Elementarunterricht bestimmt waren, wie „Makre Dardeke", s. l. e. a. (Rom gegen 1488), „Aruch ha-kazar", Konstantinopel 1511, „Cheschek Schelomo" (span. Glossar zur Bibel, Venedig 1588) u. a. Auch ein großer Teil von Pijutim und später in das Gebetbuch eingefügten Gedichten, wie z. B. das „Chad Gadja"-Lied, sind der anonymen Literatur zuzuzählen. — Reiches Material dieser Art liefern auch die zahlreichen anonymen Lobgedichte auf verschiedene europäische Herrscher (Friedrich II., Napoleon usw.). Im weiteren Sinn wären noch hinzuzurechnen Gemeindeverordnungen, Protokolle, Aufrufe und Briefsteller, die meist nur anonym erschienen und aufbewahrt sind.

Einzelne Beispiele

M.

ANOPOLSKI, ZEBI, hebr. Schriftsteller, lebte in Odessa. Er verfaßte: „Siach Ereb (Odessa 1863), fünf Gespräche über die Lage der Juden in Rußland. Das Werk besteht aus zwei Pforten: „Schaar ha-Kedem" und „Schaar ha-Zafon", und ist eine Einleitung zu seinem Werk „Abi-Eser o Mochiach Chacham" (nach dem Vorbild des „Theophron III." von Campe), Odessa 1863.

Zeitlin, Bibliotheca 5; *M. Schwab*, Repertoire 6.

M. E.

ANSBACH a. d. Rezat (Onolzbach, hebr. אונשפך, אנולצבך, אנשבאך), Kreishauptstadt und Regierungssitz von Mittelfranken (Bayern), ehemals Hauptstadt eines Fürstentums unter Herrschaft der Hohenzollern. Das älteste erhaltene Datum für eine Judensiedlung in A. ist 1328, wo in einem Verzeichnis von „Judenbürger-Aufnahmen" zu Nürnberg ein „Josep de Onolzbach" als „Fideijussor", d. i. als Bürge für einen Glaubensgenossen, der sich dort niederlassen will, genannt wird. Eine Urkunde aus dem J. 1337 nennt mit Namen einen Juden Salman zu Onolzbach. Um dieselbe Zeit erwarben die regierenden Burggrafen von A.

das Recht, Juden aufnehmen und halten zu dürfen. In einem Verzeichnis vom J. 1343 sind nicht weniger als 85 jüd. Gläubiger, unter ihnen Josef von Onolzbach, aufgezählt, denen die Erlassung ihrer Schuldforderungen an den Burggrafen Johann II. (1342–57) vom Kaiser befohlen wurde. In einem Verzeichnis von Marterstätten aus dem J. 1349 wird A. ebenfalls genannt. Die ältesten erhaltenen Judenschutzbriefe rühren von dem Markgrafen Friedrich V. (1357–1397) her. In Akten aus den Jahren 1470–72 werden auch eine „Judengasse" in A. und ein „Schulklopfer" erwähnt, woraus auf das Vorhandensein einer bereits organisierten Gemeinde und die Abhaltung von regelmäßigen Gottesdiensten zu schließen ist. Das Jahrhundert der Judenaustreibungen aus deutschen Städten und Landen bedrohte auch diese Gemeinde mit der Gefahr der Vernichtung; ein dahin zielendes Übereinkommen wurde von dem ersten Kurfürsten aus hohenzollernschem Stamme im J. 1422 mit den Nachbarstaaten geschlossen und im J. 1488 erneuert, scheint aber nicht in die Tat umgesetzt worden zu sein. Dagegen ließ infolge der wiederholt von den Ständen auf den Landtagen geäußerten Wünsche der Markgraf Georg Friedrich (1543–1603) im J. 1560 auf allen Kanzeln und Rathäusern verkünden, daß die Juden bis Pfingsten 1561 das Land verlassen müßten. Die Hauptstadt war nun etwa ein halbes Jahrhundert den Juden verschlossen, außer für den Besuch von Märkten. — Schon seit etwa Mitte des 14. Jhts. war die gesamte Judenheit des Markgrafentums als eine Korporation unter einem gemeinsamen geistlichen Oberhaupt zusammengefaßt. Der erste mit Namen bekannte Hochmeister oder Landesrabbiner war ein R. Meyer (1372) mit dem Sitze in Bayreuth (s. d.); in der zweiten Hälfte des 15. Jhts. wird als solcher ein Pymann, wahrscheinlich in A., genannt. Mit dem J. 1609, in welchem der Markgraf in einem Ausschreiben die erneute Schutzbewilligung für die Juden in seinem Lande „auf eine gewisse Zeit" kundgibt, beginnt für diese ein neuer Zeitabschnitt, in dem ihre Rechte und Pflichten durch ein Generalprivileg geregelt wurden; trotz dieser Regelung aber blieben sie unterdrückt. Eine große Rolle spielen während dieser Zeit die Hofjuden. So die einflußreichen Familien Model und Fränkel, deren bekanntestes Glied Elkan, Sohn des 1670 aus Wien nach Fürth ausgewanderten R. Henoch Levi, „le célèbre juif de cour" genannt und im J. 1712 zu ewigem Kerker verurteilt wurde. Ein ähnliches Schicksal erlitt der markgräfliche „Resident" Isaak Nathan, der 1745 gestürzt wurde. Die Gesamtjudenschaft des Landes war zu einer „Korporation" unter einem gemeinsamen Oberrabbiner mit dem Sitz in Schwabach zusammengeschlossen. Der erste bekannte Rabbiner in A. war Samuel Zirndorfer (1754–1792), aus späterer Zeit sind Mose Hochheimer (1793–1835), Aaron B. Grünbaum (1841–1892) und aus neuester Zeit Dr. Pinchas Kohn (1895–1915), der Führer der Agudas Jisroel zu nennen. Der Gottesdienst wurde ehemals in Privathäusern abgehalten, und erst 1742 wurde von dem italienischen Baumeister Retti eine Synagoge erbaut. Aus der Gemeinde A. ist der berühmte Forscher auf dem Gebiet der Ichthyologie, Markus Elieser Bloch (1723–99, s. d.), hervorgegangen, ebenso Juda Pinchas aus Lehrberg (1727–1793), Hofmaler des Markgrafen von A., der auch Friedrich den Großen porträtierte. — Im J. 1806 wurde die ehemalige Organisation der Landjudenschaft aufgelöst. Gegenwärtig ist A. Sitz eines ausgedehnten Bezirksrabbinats. Die Zahl der Juden in A. beträgt ca. 300, bei einer Gesamtbevölkerung von 20 000.

Haenle, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthum Ansbach 1867; *Grünbaum*, Geschichte der Synagoge in Ansbach; *D. Kaufmann*, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, S. 199 ff.; *S. Bernfeld*, Demaot III, 103; *Führer durch die jüd. Wohlfahrtspflege in Deutschland*, 1928.

E. A. E-n.

ANSCHEL AUS MARBURG (Steiermark), Rabbiner daselbst zu Beginn des 15. Jhts., Schüler des R. Schalom in Wiener-Neustadt, von welchem er auf Fragen mündlich und schriftlich Antwort erhielt. Isserlein beruft sich auf A.s Mitteilungen, die u. a. auch einen Ausspruch von Mëir b. Baruch ha-Levi aus Fulda in Wien über die Frage der Lehrfreiheit betreffen. A.s Entscheidungen finden sich bei Maharil, Mahariw und Issur we-Hetter XIV, Nr. 9.

Güdemann, Gesch. d. Erz. III, 24, Anmerk. 7; *Freimann*, Einleitung zu Leket Joscher XXIII, Nr. 21.

F.

ANSCHEL, SALOMO, naturphilosophischer Schriftsteller, geb. in Bonn, wo er auch studierte, war 1805 Professor der Philosophie in Mainz (vielleicht getauft?). Als cand. phil. veröffentlichte er die Übertragung einer hebr. Schrift Mendelssohns u. d. T.: „Abhandlung über den Kommerz zwischen Seele und Körper von Moses Mendelssohn" (Mainz 1788). Außerdem schrieb er: „Ode an Herrn Jos. Claud. Rougemont" (1791); „Thanatologia, sive in mortis naturam, causas, genera ac species et diagnosin disquisitiones", (Göttingen 1795, Georg Lichtenberg gewidmet) und „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (I. Teil: Allgemeine Naturwissenschaft, mit einer Kupfertafel, Mainz 1791).

Mesel, Das gelehrte Deutschland, Bd. I (1796), S. 78; Bd. XI (1805), S. 16; Bd. XIII (1808); *Kayser*, Vollständiges Bücherverzeichnis 1834, I, S. 77;

Fürst, Bibl. Jud. I, 46; *Aug. Hirsch*, Geschichte der Medizin in Deutschland (1893), S. 691.

E. J. He.

ANSCHEL SEGAL, geb. um 1390, gest. um 1460, Rabbiner in Regensburg. Viele Gelehrte dieser Stadt waren seine Schüler. A. versah das Amt eines Rabbiners, obwohl er nicht ausdrücklich dazu ernannt worden war. Als vor 1454 der Rabbiner Israel Bruna in Regensburg, der Heimat seiner Frau, rabbinische Tätigkeit ausüben wollte, versuchte A. das zu verhindern. Die Streitsache kam vor drei große Rabbiner jener Zeit, R. Jakob Weil, R. David Sprinz in Nürnberg und R. Israel Isserlein, die zugunsten des R. Israel von Brünn entschieden. A.s Anhänger verfolgten jedoch R. Israel auf jede Weise (so malten sie z. B. auf seinen Platz in der Synagoge das Zeichen des Kreuzes, schrieben das Wort „Ketzer" darauf u. a. Schmähungen). A. wird in der Vorrede zum „Seder Gittin" des R. Jakob Margaliot unmittelbar hinter R. Israel Bruna, ferner von Salomo Lurja in „Jam schel Schelomo", Gittin IV, 24 Ende erwähnt.

Resp. Israel von Brünn, Nr. 231, 253; *Resp. Jakob Weil*, Nr. 153; *Israel Isserlein*, Pessakim, Nr. 126–128; *Moses Minz*, Resp., Nr. 76; *Graetz* VIII³, 264; *Güdemann*, Gesch. z. Erz. III, 43; *Eisenstadt-Wiener*, Daat Kedoschim III, 68.

F. H. H.

ANSCHEL WORMS s. Ascher Anschel b. Wolf Worms.

ANSELM (ANSCHEL) HA-LEVI AUS KÖLN, Talmudgelehrter, lebte in der ersten Hälfte des 15. Jhts. A. wohnte zuerst in Andernach, später in Worms, wo er wahrscheinlich als Rabbiner wirkte. Er war Onkel des Simon Kohen aus Mainz und also verwandt mit Menachem Bachrach und Mose Menz (Minz). In Andernach traf A. in einer schwierigen religionsgesetzlichen Frage eine Entscheidung, der sich Seligman Bing-Oppenheim und andere Rabbiner anschlossen. A. wird von Seligman auch in dessen handschriftlichem Sammelwerk als Autorität angeführt. A. dürfte mit dem Anschel ha-Levi identisch sein, den Josef b. Mose, Verfasser des „Leket Joscher", als seinen Lehrer bezeichnet. A. erfreute sich auch in nichtjüdischen Kreisen hohen Ansehens; der Erbkämmerer Konrad von Weinsberg — mit Vollmachten von Kaiser Sigismund ausgestattet — ernannte ihn im J. 1435 zum „Obersten Rabbi" des Reiches und wies ihm die Erzbistümer und Bistümer Mainz, Köln, Trier, Bremen, Besançon, Lausanne, Worms, Speyer, Hildesheim, Basel, Straßburg, Metz, Münster, Utrecht, Konstanz und Verden, und die Länder Elsaß, Jülich, Geldern, Berg, Cleve, Savoyen und die Clevische Mark als Wirkungskreis zu. Es steht nicht fest, ob A. diese Ernennung angenommen hat, die mehr mit Rücksicht auf die Finanzen des Kaisers, als mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der jüd. Gemeinden erfolgt war und — als gegen Recht und Herkommen verstoßend — bei den Juden sicherlich ebenso starken Unwillen erregt hat, wie drei Jahrzehnte vorher die durch König Ruprecht erfolgte Bestellung des Israel aus Nürnberg zum „Königlichen Reichs-Hochmeister" (Oberrabbiner).

Seligman in Responsen des Mose Menz, Nr. 49; *idem* in seinem Sammelwerk, Ms. Halberstam, jetzt Bibl. des Jews' College, Nr. 146, S. 106a und 132b; *Josef b. Mose*, Leket Joscher I, 66; *J. Freimann*, ibid. Einleitung, S. XXII, Nr. 20 und LI, Nr. 132; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. III, 36ff. und 265ff.; *Scherer*, Rechtsverhältnisse der Juden I, 258ff.

B.

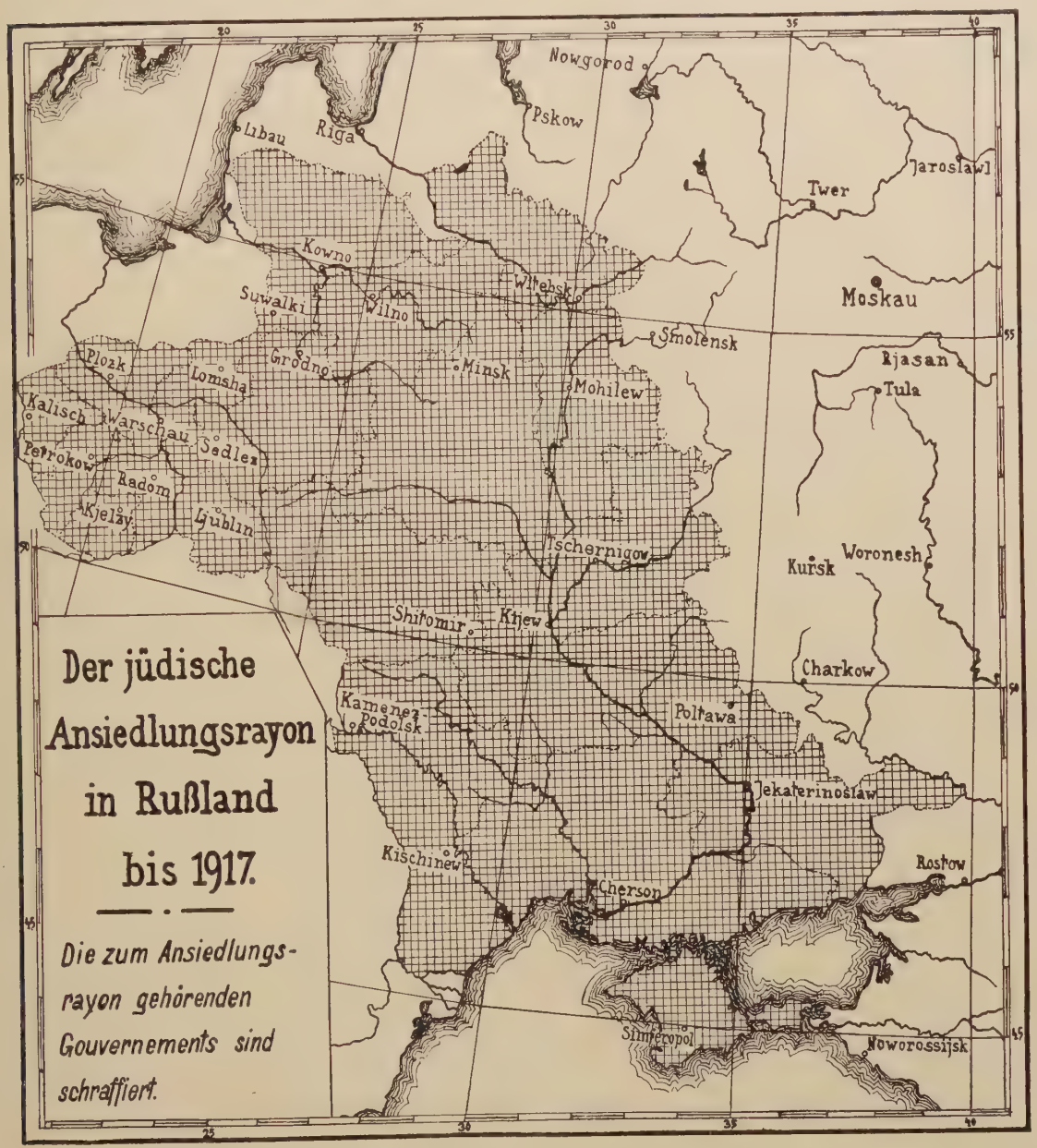
ANSIEDLUNGSRAYON (russ. „Tscherta ossjedlosti"), das Gebiet des ehemaligen russischen Kaiserreiches, innerhalb dessen bis zur Revolution 1917 den Juden, wie der technische Ausdruck lautete, „ständig zu wohnen" gestattet war, zum Unterschied von den übrigen Teilen des Reiches, in denen nur besondere Kategorien von Juden auf Grund bestimmter Vorrechte sich dauernd oder vorübergehend aufhalten durften. Der A. bestand aus Kongreßpolen (10 Gouvernements) und den Gouv. Bessarabien, Cherson, Grodno, Jekaterinoslaw, Kiew, Kowno, Minsk, Mohilew, Podolien, Poltawa, Taurien, Tschernigow, Wilna, Witebsk und Wolhynien.

Ursprüngliche Festlegung des A.s im J. 1791

Das erste Gesetz betreffs eines besonderen Territoriums, in dem das Wohnrecht der Juden keinen Beschränkungen unterworfen sein sollte, wurde von Katharina II. am 23. Dez. 1791 erlassen. Es besagte, daß die Juden „kein Recht haben, sich in den Handelsstand in den Städten im Inneren Rußlands und in den Häfen eintragen zu lassen, sondern daß sie die Rechte der Bürger und Kleinbürger" bloß in Weißrußland genießen dürften, d. h. dem Gebiet Polens, das bei der ersten Teilung 1772 an Rußland kam; ferner sollten ihnen dieselben Rechte innerhalb des Gebietes der Statthalterschaft Jekaterinoslaw und des Gebietes von Taurien zustehen, im sog. „Neurußland", das erst kurz vorher erobert und kaum bevölkert war. Nach der zweiten Teilung Polens 1793 wurde durch ein weiteres Gesetz vom 21. Juni 1794 den Juden gestattet, auch in den neuen russischen Gouvernements Minsk, Isjaslaw (später Wolhynien), Brazlaw (später Podolien), Polotzk (später Witebsk), Mohilew, Kiew, Tschernigow, Nowgorod-Sewersk (später Poltawa) und Jekaterinoslaw Handel und

kleinbürgerliche Gewerbe zu betreiben. Nach der dritten Teilung 1795 wurde dasselbe Recht auch auf die Gouvernements Wilna und Litauen (später Kowno und Grodno) ausgedehnt.

sonderer Privilegien befugt waren, den Juden das Wohnrecht zu verweigern. Durch die Gesetze Katharinas wurde also in Rußland den Juden gegenüber kein besonderes Ausnahmerecht



Diese Festlegung des Wohnrechts der Juden lag im Geiste der Zeit. In Polen, von dem Rußland seine jüd. Bevölkerung übernahm, gab es eine ganze Reihe von Städten, in denen sich Juden nicht aufhalten durften. Im sog. Kongreßpolen, das nach dem Wiener Kongreß 1815 an Rußland kam, gab es allein 83 Städte, die auf Grund be-

geschaffen, es trat im Gegenteil eine gewisse Milderung desselben ein, da ihnen gestattet wurde, nicht nur in dem Gebiete zu bleiben, wo sie schon unter polnischer Herrschaft gelebt hatten, sondern auch in den südlichen (neurussischen) Teilen. Vor der Teilung Polens nahm der russische Staat im allgemeinen eine strikt ablehnende Haltung

gegenüber der Einwanderung von Juden ein. In dem Gebiet der Ukraine am linken Dnieprufer, das auf Grund des Friedens von Andrussow 1667 an den Moskauer Zaren gekommen war, hatte es jüd. Siedlungen gegeben; die Vorgängerinnen Katharinas II. aber waren bemüht, die Juden aus diesem Gebiet zu entfernen. So befahl Katharina I. am 7. Mai 1727 „die Juden aus der Ukraine und den anderen russischen Städten unverzüglich auszuweisen und sie nach Rußland unter keinen Umständen hereinzulassen". Am 22. Juli 1733 erließ die Kaiserin Anna Joannowna (1730–1740) wiederum einen Befehl, die Juden aus der Ukraine auszuweisen. Kaiserin Elisabeth (1741–1761) wiederholte denselben Befehl und erklärte 1742 in einer berühmt gewordenen Resolution, als man sie auf den Nutzen hinwies, den die Juden bringen könnten: „von den Feinden Christi will ich keinen Nutzen haben".

Diesem Verhalten gegenüber war die Gesetzgebung Katharinas II. in gewisser Beziehung als ein Fortschritt anzusehen. Auch wirtschaftlich hatte die Schaffung des „Rayons" am Ende des 18. und noch lange ins 19. Jht. hinein durchaus nicht für die Juden eine so verhängnisvolle Bedeutung wie später, da Rußland bis zur Mitte des 19. Jhts. ein primitiver Agrarstaat war, und die einzelnen Teile des Reiches wirtschaftlich miteinander nur in losem Zusammenhang standen.

Erweiterung des A.s in den Jahren 1799–1818

Zunächst wurde auch der A. erweitert. So wurde 1799 das Gouv. Kurland in den A. einbezogen. Das Statut von 1804 eröffnete den Juden auch den Zutritt zum astrachanschen und dem damaligen Kaukasischen Gouvernement. 1818 wurde der A. auch um Bessarabien, das 1812 an Rußland gekommen war, erweitert. Allerdings enthielt schon das Statut von 1804 das Verbot für die Juden, sich in den Dörfern aufzuhalten und Schankwirtschaften und Gasthäuser zu besitzen, bzw. zu pachten, um die Bauern, wie die Regierung erklärte, vor Ausbeutung durch die Juden zu schützen. Dies Verbot konnte aber in dem vom Gesetz vorgesehenen Umfang nicht durchgeführt werden. Von Zeit zu Zeit erfolgten zwar Ausweisungen der Juden aus den Dörfern, die aber gewöhnlich aus verschiedenen Gründen rückgängig gemacht oder eingestellt werden mußten.

Mit dem Regierungsantritt Nikolaus' I. (1825 bis 1855) setzte in der Behandlung der Juden ein System von Repressivmaßregeln ein; auch die Gesetze über das Wohnrecht wurden zuungunsten der Juden verschärft. Seit 1829 wurde in Kurland nur denjenigen Juden der Aufenthalt gestattet, die vorher in die Bevölkerungsregister dieses Gebietes eingetragen waren; die Ansiedlung von Neuangekommenen wurde untersagt. 1835 wurde das Aufenthaltsrecht der Juden im Gouv. Astrachan und im Kaukasus aufgehoben.

Einschränkung des A.s unter Nikolaus I.

Am 20. April 1843 erschien ein Ukas, demzufolge alle Juden, die innerhalb einer Zone von 50 Werst (1 Werst = 1,07 km) nahe der preußischen und österreichischen Grenze lebten, aus dieser Zone ausgewiesen wurden.

Unter Alexander II. (1855–1881) wurden bezüglich des Wohnrechts der Juden gewisse Erleichterungen gewährt, wenn auch der A. als solcher erhalten blieb. 1859 wurde das Wohnrecht in ganz Rußland den Kaufleuten erster Gilde (d. h. den Wohlhabendsten) gestattet. 1861 wurde dieses Recht auf solche Juden ausgedehnt, die Diplome russischer Hochschulen besaßen, und 1865 auf Mechaniker, Bierbrauer und sonstige Handwerker, wenn sie ihrem Beruf auch wirklich nachgingen. 1879 wurde das allgemeine Wohnrecht Apothekergehilfen, Feldscherern (Heilgehilfen), Hebammen, Dentisten usw. gestattet, ebenso Personen, die sich auf diese Berufe vorbereiteten. Ferner erhielten das Wohnrecht Soldaten, die im Heere vor der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht auf Grund des sogenannten Rekrutenstatuts gedient hatten, sowie deren Nachkommen. 1868 wurde das freie Übersiedlungsrecht aus dem A. nach den 10 Gouvernements Kongreßpolens und umgekehrt gewährt, was bis dahin nicht gestattet gewesen war.

Erweiterung des Wohnrechts

Unter Alexander III. (1881–1894) traten am 3. Mai 1882 die „provisorischen Verordnungen" (die sog. Maigesetze) in Kraft, die neben anderen Beschränkungen den Juden untersagten, sich außerhalb der Städte und Flecken des A.s neu anzusiedeln. Die ganze jüd. Bevölkerung des A.s wurde in die Städte zusammengedrängt. Die neuen Bestimmungen wurden mit äußerster Schärfe angewandt. Seit 1890 durften sich im Gebiet der Donkosaken, seit 1892 in den Gebieten der Kuban- und Terekkosaken nur solche Juden niederlassen, die im Besitz von russischen Hochschuldiplomen waren. 1887 wurde den Juden das Wohnrecht im Kreise Rostow am Don und in Taganrog entzogen. Im März 1891 wurde den jüd. Handwerkern verboten, sich in Stadt und Gouv. Moskau anzusiedeln; auch die von früher her dort wohnhaften Juden wurden ausgewiesen. 1893 wurden verschiedene Gruppen von Juden aus

Die „provisorischen Verordnungen"

Jalta in der Krim ausgewiesen, weil sich in der nächsten Nähe der Stadt die Sommerresidenz des Zaren, Livadia, befand. Die Lage blieb auch unter Nikolaus II. (1894–1917) im allgemeinen unverändert. Ein Gesetz vom 11. Aug. 1904, das gewisse Erleichterungen für den vorübergehenden Aufenthalt von Kaufleuten und deren Angestellten außerhalb des A.s enthielt und u. a. das allgemeine Wohnrecht den Soldaten gewährte, die am russisch-japanischen Krieg (1904–1905) teilgenommen hatten, hatte für die Gesamtmasse der russischen Juden keine wesentliche Bedeutung, ebensowenig wie das seit 1903 in einigen Verordnungen den Juden gewährte Recht, in etwa 300 Dörfern des A.s wohnen zu dürfen.

Wirtschaftliche Folgen

Die Beschränkung des Wohnrechts und die Zusammendrängung der Anfang des 20. Jhts. etwa 6 Millionen zählenden jüd. Bevölkerung Rußlands auf einen begrenzten Raum hatte große wirtschaftliche Not unter den Juden zur Folge. Eine in den 80er Jahren des 19. Jhts. eingesetzte Kommission zur Prüfung der Judengesetze unter dem Vorsitz von Pahlen (in der russisch-jüd. Geschichte gewöhnlich die „Pahlensche Kommission" genannt), stellte fest, daß ungefähr 90% der russischen Juden ein „Proletariat von einer Armut bildeten, wie es in Rußland sonst nicht anzutreffen sei". Des öfteren wurde von Seiten der russischen Bevölkerung selbst bei der Regierung angeregt, das A. fallen zu lassen, um Handel und Industrie zu beleben (Denkschrift einiger Handelsfirmen an den Finanzminister, 1882; Eingabe zugunsten der Heimindustrie, Moskau 1893, u. a.). Der russische Volkswirt Peter Struve befürwortete aus allgemeinen nationalökonomischen Erwägungen die Aufhebung des A.s. Alle Interventionen bei der Regierung blieben aber erfolglos, und so setzte eine starke Auswanderung der Juden ein, vornehmlich nach Amerika.

Erst im Weltkrieg sah sich die zaristische Regierung gezwungen, einen wesentlichen Schritt zur Aufhebung des A.s, der zum großen Teil von den Heeren der Zentralmächte besetzt worden war, zu unternehmen.

Aufhebung des A.s

Am 3. Sept. 1915 wurde ein Rundschreiben des Ministers des Innern, Fürsten Schtscherbatow, veröffentlicht, demzufolge „bis zur gesetzlichen Neuregelung der Bestimmungen über die staatsbürgerlichen Verhältnisse der Juden" den letzteren gestattet wurde, in allen Städten des Zarenreichs zu wohnen, mit Ausnahme der beiden Hauptstädte, Moskau und Petersburg, und der Ortschaften, die dem Hof- und Kriegsministerium unterstellt waren, z. B. der Kosakengebiete usw. Die Märzrevolution 1917 brachte den Juden neben der vollen Gleichberechtigung auch die Aufhebung des A.s durch einen Erlaß der provisorischen Regierung des Fürsten Lwow vom 3. April 1917.

M. Mysch, Rukowodstwo po russkim Sakonam o Jewrejach 1904; *Friede*, Sakony o prawe shitelstwa Jewrejew; *J. Tolstoj–J. Hessen*, Fakty i Mysli 1907; *J. Hessen*, Istorija Jewreiskogo Naroda w Rossii, Leningrad, Bd. I, 1925, Bd. II, 1926, passim; *idem*, Sakon i shisnj 1911; *G. Woltke*, Prawa torgowli i promyschlennosti w Rossii w istoritscheskom raswitii 1903; *Losina-Losinski*, Sistematitscheskij Sbornik rasjasnienij Prawitelstwujuschtschago Senata po dielam o shitelstwe Jewrejew 1902; *S. Dubnow*, History of the Jews in Russia and Poland, Philadelphia, Bd. II, 1918, Bd. III, 1920, passim; *idem*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes 1920, I u. II; *Bickermann*, Tscherta Jewrejskoj Osjedlosti 1911.

W. I. O. L.

AN-SKI, S. (1863–1920), russisch-jüd. Schriftsteller und Folklorist (sein eigentlicher Name war Salomo Sanwel Rappoport), geb. 1863 in Witebsk. A. schloß sich in seiner Jugend dem russischen Sozialismus an und ging, wie es damals hieß, „unter das Volk", indem er unter den Bauern eines Dorfes in der Nähe von Tula wirkte; er wurde jedoch, da er als Jude kein Wohnrecht besaß, von der Polizei ausgewiesen. Er ging nach dem Gouvernement Jekaterinoslaw, wo er unter den Bauern und Grubenarbeitern tätig war. A. studierte dabei die russische Folklore. Über die Methode seiner Aufklärungsarbeit unter den russischen Massen schrieb er eine Anzahl von Aufsätzen in russischen Monatsschriften, die in den Kreisen der „Narodniki" (einer Gruppe russischer Intellektuellen, die unter das Volk ging) Beachtung fanden. A. schrieb auch Novellen aus dem Leben der russischen Volksmassen, woraufhin der bekannte Schriftsteller Gleb Uspenski mit A. in Briefwechsel trat. 1884 erschien die erste Novelle A.s „Die Geschichte einer Familie", die jiddisch geschrieben war, in russischer Übersetzung im „Woschod". 1892 kam er nach Petersburg, wo er in die Kreise der „Narodniki" eingeführt wurde. Ende 1892 ging A. nach Paris, um die französische Folklore zu studieren. Er war zuerst in einer Fabrik und später in einer Buchbinderei als Arbeiter tätig. Aus jener Zeit stammen zahlreiche Aufsätze A.s, in denen sich die Anschauungen der französischen Sozialisten widerspiegeln. 1900 zog A. nach der Schweiz, wo er im Hauptorgan des jüd.-sozial. „Bund" die populär gewordenen Gedichte „In salzigen jam fun menschliche trären", „Di Schwue" u. a. drucken ließ. 1904 veröffentlichte A. im „Fraind" unter anderem die satirische Dichtung „Aschmedai", die die volkstümlichen Anschauungen über Paradies, Hölle usw. wiedergibt. Nach

dem Manifest vom 17. Okt. 1905 wurde A.s Rückkehr nach Petersburg möglich. Er nahm an der revolutionären Bewegung teil und schrieb Aufsätze, die später u. d. T. „Das Volk und das Buch" (Narod i Kniga) mit einem Anhang „Das Volk und der Krieg" gesammelt erschienen. Ferner verfaßte er volkstümliche Schriften und Kalender zum Kampf gegen die Reaktion und für internationale Verständigung, sowie kleine Erzählungen, wie „Der Mann der siebziger Jahre", „Im Verschwörerquartier", „Vater und Sohn" (aus dem Leben der jüd. Sozialisten) u. a. Von 1908 an betätigte sich A. unter dem Einflusse der „Gesellschaft für jüd. Geschichte und Ethnographie" in Petersburg auf dem Gebiet der jüd. Folklore. Er organisierte mit dem Komponisten Engel und dem Maler Judowin die erste jüd. ethnographische Expedition in Rußland und bereiste die Gouvernements Wolhynien und Podolien (1911); er sammelte Volksmärchen und -sagen, Lieder und Melodien, außerdem seltene Handschriften und Bücher, sowie Geräte für das Museum und das Archiv der historisch-ethnographischen Gesellschaft. Der Weltkrieg unterbrach diese Arbeit. 1915 erschien der erste Teil des von A. im Verein mit jüngeren Folkloristen aufgestellten jüd.-ethnographischen Programms. Während des Krieges war A. Militärbeamter; von dieser seiner Arbeit zeugt sein dreibändiges Werk „Die Zerstörung Galiziens". 1916 kam A. nach Odessa. Aus dieser Zeit stammt u. a. das Drama „Dibbuk", das in hebr. Übersetzung von Bialik von der Truppe der „Habima" in Moskau, Warschau, Berlin, Paris, New York und vielen anderen Städten mit großem Erfolge aufgeführt wurde; außerdem ist der „Dibbuk" in verschiedenen Ländern in jiddischer, deutscher und englischer Sprache auf großen Bühnen gespielt worden (deutsche Übers. u. d. T. „Zwischen zwei Welten, Der Dybbuk" von Rosa Nossig 1922). Nach der Revolution von 1917 nahm A. an der Arbeit der sozial-revolutionären Partei teil. Er schrieb eine Dichtung „Der Aufruhr der Aufruhre", die unveröffentlicht blieb. Er wurde in die Petersburger Stadtverwaltung und später in die russische Konstituierende Nationalversammlung gewählt. 1918 verließ A. Rußland unter Zurücklassung seines gesamten handschriftlichen Materials, darunter auch seiner ungedruckten revolutionären Dichtungen, und ging nach Wilna, wo er eine historisch-ethnographische Gesellschaft gründete. 1919 ging er nach dem Kurort Otwock bei Warschau, wo er eine Gesamtausgabe seiner Werke und deren Übertragung ins Hebräische vorbereitete. 1921 kam A. nach einer schweren Krankheit nach Warschau. Dort regte er die Gründung einer historisch-ethnographischen Gesellschaft für Polen an; einen Tag nach der Gründungsversammlung, in der er einen Vortrag hielt, erlag er einem Herzschlag (8. Nov. 1920). In seinem Testament bedachte er die ethnographischen Institute von Leningrad, Wilna und Jerusalem. Seine gedruckten jiddischen Werke umfassen 15 Bände, die im Verlage „Zentral" in Warschau erschienen sind. Bd. 1, 7, 8, 9, 12, 13 u. 14 enthalten belletristische Beiträge, Humoresken und Lieder, Bd. 2 u. 3 Dramen und Komödien, Bd. 4, 5 u. 6 „Die Zerstörung Galiziens", Bd. 10 u. 11 Memoiren und Bd. 15 folkloristische Abhandlungen.

Der „Dibbuk"

Reisen, Lexikon 1926; *Bolsch. Sow. Enz.*; *Reisen*, Biographie An-ski's im 15. Bd. seiner ges. Schriften; *Ch. Schitlowski*, Der vergleichender sozial-politischer Folklor un An-ski (jid.); *idem*, Zeitschrift „Leben", Heft 7 u. 8; *F. Schargorodskaja*, O nasljedii Anskago (russ.), Jewrejskaja Starina XI, 1924, S. 306 ff. bis 314.

W. F. S.

ANSPACH s. Ansbach.

ANSPACH, JOEL (1800–1872), Schriftsteller, Bruder Philipp A.s. Er übersetzte als erster die jüdischen Gebete ins Französische und veröffentlichte 1842 „Paroles d'un Croyant Israélite", eine polemische Schrift gegen den französischen Proselytismus.

W.

ANSPACH, PHILIPP (1800–1875), höherer Richter und Politiker, geb. 1800 in Metz als Sohn Mayer A.s. Er nahm Anteil an der Julirevolution 1830 und wurde von der Regierung Louis Philippes zum stellvertretenden Staatsanwalt des Departements Seine et Marne in Meaux ernannt. Später kam er nach Paris und wurde zuletzt Mitglied des Kassationsgerichtshofs. A. war der erste Jude in Frankreich, der eine hohe richterliche Stellung bekleidete. Er war auch Mitglied des Konsistoriums von Paris und von 1845 ab auch des Zentralkonsistoriums von Frankreich. Bei Empfängen am Hof zog er es vor, in seiner Eigenschaft als jüd. Würdenträger und nicht mit den hohen Beamten der Justiz zusammen zu erscheinen. A. verfaßte ein Werk „De la procédure devant le cours d'assises". Er starb am 3. Dez. 1875.

W.

ANSPACHER, LOUIS KAUFMANN, Dramatiker, geb. 1. März 1881 in Cincinnati (Ohio). Er studierte Rechtswissenschaft an der Columbiauniversität. A. hat eine größere Anzahl dramatischer Werke geschrieben, zuletzt: „The Rape of Belgium" (1918); „The Dancer" (1919); „On the King's Horses" (1920); „The New House" (1921); „Dagmar" (1923).

Amer. Jew. Year-Book 5665; *Who's Who in American Jewry* 1926.

G.-J.

ANTALTI, ELIJAHU, gelehrter Arzt, lebte gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jhts. in Venetien, wo er sich bei den Gelehrten und Rabbinern eines großen Ansehens erfreute. Der damals in Italien sich ausbreitenden kabbalistischen Lehre, die durch Isaak Lurias Wirken emporgeblüht war, trat er mit Schärfe entgegen. Jehuda Galanti gegenüber, der ihm von den Wundertaten Lurias berichtete, sprach er aus, Luria müsse entweder ein Zauberer oder ein Betrüger sein, denn Propheten gebe es nicht mehr.

Jehuda de Modena, Ari Nohem 66; *Carmoly,* Histoire des médecins juifs 170.

F. K.-O. W. O. W.

ANTARADUS, Stadt an der syrischen Küste, gegenüber Aradus, bei Griechen und frühmittelalterlichen Reisenden öfters genannt. Neben dem gewöhnlichen Ἀντάραδος begegnet man auch der Namensform Ἤνταρτους, Anthalarada. Araber nennen A. Antartus; heute heißt es Tartus; j. Beza III, 62a, 16 wird A. אנטרדם genannt, wofür die Parallelstelle j. Sab. I, 4a, 39 אנטוירים hat. Doch dürfte die erstere LA richtig sein. Schüler paläst. Lehrer sind nach diesem Bericht dort anzutreffen. Der im jer. Talmud öfters genannte R. Judan ענתרדיא u. dgl. dürfte aus A. stammen. Die Schreibung des betreffenden Wortes weist freilich ganz merkwürdige Formen auf: (ת) ענתונדריא j. Taan. 65c, 23, Schek. 49d, 2, Sota 22c, 42; ענתוריא j. Ber. 8a, 1; ענתירדיא ibid. 7c, 5; ענתודרייה j. Hor. 47c, 56; ענתדרייא j. Sab. 12a, Z. 11 v. u.; ענתודריי j. Schek., Ende VIII; vgl. in bab. עינתודריא. — Krauss' Vorschlag (Lehnwörter I, 249), diese talmudische Stadt mit Ἀνταν̈δρος in Mysien zu identifizieren, ist kaum annehmbar, während A., als ziemlich in der Nähe Galiläas gelegen (wo der genannte Amoräer anzutreffen ist), besser passen würde. Als ursprüngliche Namensform wäre dann ענתרדיא oder עינתרדיא (vgl. oben Ἤνταρτους) anzunehmen. Die Nachbarstadt von A., Aradus, war den paläst. Juden sicher bekannt.

Levy, Talm. Wb. III, 673; *Jastrow,* Dict. 1097; *Ar. compl.* VI, 227; *Bacher,* Pal. Amor. III, 732; *Guttmann,* Mafteach III, 1, S. 235; *Honigmann,* Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum = ZDPV 46 (1923), 158, Nr. 41; *Boettger,* Topogr.-hist. Lexicon zu Josephus 33.

M. G. S. Kl.

ANTHEIL, GEORGE, Pianist und futuristischer Komponist, geb. 8. Juli 1901 zu Trenton (New Jersey) von amerikanisch-polnischen Eltern. Als Komponist ist er von Strawinsky und der Negermusik beeinflußt; eine Spezialität seines Klavierspiels ist die Verwendung der Faust und des Unterarms. 1923 hat er auch Europa als Virtuose bereist. Unter seinen Werken befinden sich Klavierstücke, zwei Sonaten und ein Konzert für Klavier; ein Ballet Méchanique für 16 Flügel, 8 Xylophone, 2 Pauken und sonstiges Schlagzeug, sowie eine Oper nach James Joyce's Roman Ulysses.

A. E.-N. A. E.

ANTHOLOGIE. In der Bibel finden wir die ersten Bücher der hebr. Literatur, die als A. gelten können: das Hohelied, das eine Art Sammlung von Hochzeitsliedern darstellt, die Psalmen, als Sammlung liturgischer Lieder. Viele Midraschsammlungen der talmudischen Zeit sind ebenfalls anthologischer Natur. Insbesondere ist der anthologische Charakter den mittelalterlichen Midraschwerken eigen, beispielsweise Jalkut Schimeoni, Jalkut ha-Machiri, Midrasch ha-Gadol. Als eine A. halachischen Inhalts ist das Kompendium des Isaak Alfassi anzusehen. Ausgesprochene A. ist die anonyme Sammlung „Haggadot ha-Talmud" (Konstantinopel 1511; in den bibliographischen Werken wird irrtümlich nur das beigefügte Register der Bibelzitate angeführt). Die Sammlung „En Jaakob" des Jakob ibn Chabib (15.–16. Jht.) ist eine Lese der agadischen Stellen des babylonischen Talmuds. Eine weniger bekannte Parallele dazu ist „Jefe Mare" des Samuel Jaffe (16. Jht.) zum jerusalemischen Talmud. Wir finden aber bereits im Mittelalter auch Anthologien weltlichen Inhalts, beispielsweise „Mibchar ha-Peninim" des Gabirol, sowie eine Reihe von Briefstellern zur Übung im Briefschreiben (über die gedruckten Sammlungen dieser Art aus späterer Zeit s. Zeitlin, Bibliotheca epistolographica, ZHB XXII, 32–48). Zahlreich waren die anthologischen Sammlungen liturgischen Inhalts. Sehr beliebt waren die agadisch-ethische Sammlung „Menorat ha-Maor" des Isaak Aboab (Konstantinopel 1514 u. ö.) sowie „Kab ha-Jaschar" des Zebi Hirsch Koidanower (Frankf. a. M. 1405–06 u. ö.) und „Chok le-Jisrael", das Chajim Vital zugeschrieben wird (Ägypten 1500 u. ö.). In der Neuzeit begannen auch christliche Gelehrte sich mit der Abfassung von hebräischen A. zu befassen. Wir nennen hier beispielsweise: J. Buxtorf, Florilegium hebraicum, Basileae 1647; G. L. Bauer, Chrestomathia e paraphrasibus chaldaicis et Talmude delecta notis brevibus et indice verborum difficiliorum illustrata, Norimbergae et Altdorfii 1792; J. G. B. Winer, Chrestomathia talmudica et rabbinica, Lipsiae 1822; P. Ae. Tiboni, Anthologia hebraica cum lexico ipsi accommodato, Patavii 1833; J. Th. Boelen, Chrestomathia rabbinica

et chaldaica cum notis grammaticis historicis, theologicis, glossario et lexico abbreviaturarum quae in hebraeorum scriptis passim occurrunt, Lovanii 1841.

Hier folgt ein Verzeichnis der wichtigsten Anthologien nach Gebieten gegliedert.

A. Anthologische Sammlungen in hebräischer Sprache (zum Teil mit Übersetzung).

1. Auswahl aus der Gesamtliteratur oder aus mehreren Gebieten derselben:

Chok le-Jisrael (aus Bibel, Talmud und Sohar), Chajim Vital zugeschrieben (erste Auflagen erschienen 1500 u. 1740, später vielfach nachgedruckt); B. Fischer, Biblisch-talmudisch-rabbinische Blumenlese, Leipzig 1878 (2. Aufl.: Bibel und Talmud in ihrer Bedeutung für Philosophie und Kultur, Text, Übersetzung und Erklärung auserlesener Stücke, Leipzig 1881); Halper, Post-Biblical Hebrew Literature, an Anthology (vol. I, Texts, Notes and Glossary; vol. II, English Translation), Philadelphia 1921; J. L. Baruch, Ozar Sifrut Jisrael, Wilna 1914, Berlin 1925

2. Biblische Literatur.

M. A. Levy, Hebräisches Lesebuch, Auswahl historischer, poetischer und prophetischer Stücke aus fast allen biblischen Büchern mit Anmerkungen und einem Wörterbuche, Breslau 1847; Bergsträsser, Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament, Leipzig 1920.

3. Talmud- und Midrasch-Literatur.

Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna, Breslau 1845; E. S. Sofer, Jalkut Elieser, Preßburg 1874; G. Müller, Sefer Ozar Haggadot Babli wi-Jeruschalmi, Preßburg 1877, Pécs 1901; A. und B. Singer, ha-Madrich al Bamote Jam ha-Talmud, Preßburg 1882; B. Fischer, Talmudische Chrestomatie mit Anmerkungen, Scholien und Glossar, Leipzig 1884; Rawnitzki und Bialik, Sefer ha-Aggada, Krakau 1908–10; Tschernowitz, Kizzur ha-Talmud, Lausanne 1919; Berdyczewski (M. J. bin Gorion), me-Ozar ha-Aggada, 2 Bde., Berlin 1913 (2., erweiterte Auflage: Zefunot we-Agadot, 5 Bde., Leipzig 1925); Gaster, The Exempla of the Rabbis, London 1924.

4. Dichtung.

A. B. Piperno, Kol Ugab, Livorno 1846; Dukes-Edelmann, Ginse Oxford, London 1850; Dukes, Rabbinische Blumenlese, Leipzig 1844; Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule, Leipzig 1856; Graetz, Leket Schoschanim, Blumenlese neuhebräischer Dichtungen geschichtlichen und literar-historischen Inhalts vom 2. bis zum 13. Jht., Breslau 1862; Berliner, Synagogale Poesien, hebräische Texte mit der deutschen Übertragung aus der Synagogalen Poesie des Mittelalters von Zunz, Berlin 1884; Brody-Albrecht, Schaar ha-Schir, Die neuhebr. Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche, Leipzig 1905; Rawnitzki-Bialik-Ben Zion, Schirat Jisrael, Krakau 1906; Brody-Wiener, Mibchar ha-Schira ha-ibrit, Anthologia Hebraica, poemata selecta a libris divinis confectis usque ad judaeorum ex Hispania expulsionem, Leipzig 1922.

5. Historische Literatur.

Zedner, Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom 2. Jht. bis auf die Gegenwart, mit vokalisiertem Texte, deutscher Übersetzung und Anmerkungen, Berlin 1840; Abraham Kahana, Sifrut ha-Historia ha-jisreelit, Warschau 1922–23; S. Bernfeld, Sefer ha-Demaot, Berlin 1921–1922; Ben Zion Dinaburg, Jisrael ba-Gola, Jerusalem 1927.

6. Aus einzelnen Gebieten.

Letteris, Michtebe Bene Kedem (hebr. Briefsteller, enthält Musterbriefe hebr. Schriftsteller), Wien 1866; Elieser Zweifel, Schalom al Jisrael, Shitomir 1868–73; S. J. Fünn, Sofre Jisrael (Sammlung von Musterbriefen hebräischer Stilisten von Chasdai ibn Schaprut bis zur Haskala), Wilna 1871; Abraham Kahana, Sefer ha-Chassidut, Warschau 1922; Jakob Klatzkin, Anthologija schel ha-Filosofija ha-ibrit, Berlin 1926; Tawjow, Mibchar ha-Sifrut, Warschau; F. Lachower, Toledot ha-Sifrut ha-ibrit ha-chadascha im Dugmaot schel mibchar ha-Sifrut, Tel Aviv 1928.

B. Anthologische Sammlungen aus der hebräischen Literatur in Übersetzungen.

1. Auswahl aus der Gesamtliteratur.

Winter-Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literargeschichtlichen Einleitungen, Trier 1894–1896; Fleg, Anthologie Juive, Paris 1923.

2. Biblische Literatur.

Gressmann, Gunkel und andere, Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen 1910–14; 2. Aufl., ibid. 1921.

3. Talmud- und Midrasch-Literatur.

G. Levi, Parabole, leggende, e pensieri raccolti dai libri talmudici dei primi cinque secoli dell' E. V., Florenz 1861, deutsch u. d. T. Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch von L. Seligmann, 3. Aufl., Leipzig 1904 (Neue Aufl. Das Buch der jüd. Weisheit, Wien 1922); L. Ginzberg, The legends of the Jews, 4 Bde., Philadelphia 1909 ss.; Micha Josef bin Go-

rion, Die Sagen der Juden, 5. Bde., Frankfurt a. M. 1913–27; idem, Der Born Judas, Legenden, Märchen und Erzählungen, 6 Bde, Leipzig 1917–23 (3. Aufl., Leipzig 1924).

4. Dichtung.

K. Krafft, Proben neuhebr. Poesie in deutschen Nachbildungen, Ansbach 1839; Steinschneider, Manna, Berlin 1847; Karpeles, Die Zionsharfe, eine Anthologie der neuhebr. Dichtung in deutschen Übertragungen, Leipzig 1889; S. Heller, Die echten hebräischen Melodien, Übersetzungen aus dem Nachlasse herausg. von D. Kaufmann, Trier 1893; M. Wiener, Die geistliche Lyrik der Juden in Nachdichtungen, Wien-Leipzig 1920; Raskin, Anthology of modern Jewish Poetry, New York 1927.

C. Anthologien aus der jüdischen Literatur in anderen Sprachen.

H. Hirschfeld, Arabic Chrestomathy in hebrew Character with a Glossary, London 1892; M. Grünbaum, Jüdisch-spanische Chrestomathie, Frankfurt a. M. 1896; Strack, Jüdisch-deutsche Texte zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden, Leipzig 1917.

K. U. C.

ANTHROPOLOGIE. Die morphologische Charakterisierung von Geschöpfen ist um so schwieriger, auf je höherer Stufe sie in der Entwicklungsreihe stehen. Während man die generellen Merkmale niederer Lebewesen relativ leicht umschreiben kann, stößt dieser Versuch in der höheren Tierreihe auf erhebliche Schwierigkeiten. Diese verschärfen sich noch wesentlich, wenn das Geschöpf wie das Haustier oder der Kulturmensch seinem natürlichen Milieu entzogen wird, fremde Gebiete zum Wohnort wählt und außerdem bei der Fortpflanzung nicht mehr den natürlichen Instinkten folgt, sondern den Bedingungen der künstlichen Zuchtwahl unterliegt. Dieselben Einschränkungen beherrschen auch die Anthropologie des Menschengeschlechts. Auch hier hat es reine Typen (sog. „Rassen") wohl nur anfänglich gegeben, als die Stämme relativ lange an ihren Wohnsitzen verharrten, hier Inzucht trieben und unter gleichen Milieubedingungen ein für alle Glieder des Stammes ungefähr gleichwertiges Körper- und Geistesleben führten. Daher findet man heute sog. „reine Rassen", d. h. anthropologisch einheitlich charakterisierbare Menschengruppen, nur unter Völkern außerhalb des Kreises der bewegten Weltgeschichte (Innenafrika, Patagonien, Tibet, Grönland, auf der Hochfläche Arabiens, Innerrußland). Für die Völker der Kulturgeschichte gilt das Gesetz der Mischung. Es ist kein geschichtlicher Fall bekannt, daß sich ein Volk autochthon aus einem Natur- zu einem Kulturvolk entwickelt hätte. Alle in der Weltgeschichte auftretenden Kulturvölker sind Produkte der Rassenmischung. Man kann geradezu sagen, daß die Kulturgeschichte eines Volkes das Produkt einer stabilisierten Mischung ist. Daher sind alle Kulturen, vor allem die Frühkulturen, Grenzerscheinungen; so entstand die babylonische Kultur an der Grenze zwischen den indisch-persischen „Kaukasiern" und den Arabern, die ägyptische an der Grenze zwischen Arabern und Afrikanern, die kretische an der Grenze zwischen Phöniziern und Europäern usw. Historisch kommt dieses Gesetz dadurch zum Ausdruck, daß die Geschichte jedes Volkes mit einer „Wanderung" beginnt (Dorische Wanderung, Landung der Aeneiden an der italischen Küste, Einfall der Goten in Spanien, Zug der Angelsachsen nach Britannien usw.). Da jedes Kulturvolk ein Mischvolk ist, gibt es kein reinrassiges Kulturvolk, kein Kulturvolk mit Einheitstyp. Die von der Kunst überlieferten Typen sind ein vom Kunstideal oder Zeitgeschmack herausgegriffener Einzel- und Idealtyp aus einem in Wirklichkeit sehr typenreichen Volk. Je weiter die Kulturgeschichte eines Volkes voranschreitet, je weiter es seinen politischen Einfluß ausbreitet, um so weitere Fortschritte macht die Mischung, um so buntrassiger wird das Volk. Schließlich erlangen die hereinströmenden fremden Elemente das Übergewicht über die Grundsubstanz, das Volk verliert seinen Charakter, es „geht unter".

Reine Rassen und das Gesetz der Mischung

Der Kern des jüd. Volkes, der in der Genesis als die Familien Terachs und Abrahams beschrieben ist, ist vermutlich ein babylonischer Stamm gewesen, welcher um den Beginn des 3. Jahrtausends in einer Epoche religiösen Umschwungs aus Südbabylon (Ur-Kasdim) zuerst nach Nordbabylon (Harran) und dann von dort nach Kanaan auswanderte. „Und Terach nahm seinen Sohn Abram und den Lot, Sohn Harrans, seines Sohnes Sohn, und Sarai, seine Schnur, das Weib seines Sohnes Abram, und sie zogen aus Ur-Kasdim, um zu gehen in das Land Kanaan, und kamen bis Harran und wohnten daselbst . . . Und Terach starb daselbst . . . Und Abram nahm sein Weib Sarai und Lot, seines Bruders Sohn, und all ihr Eigentum, das sie erworben, und die Seelen, die sie gewonnen in Harran, und zog weg, um zu gehen nach Kanaan, und kam dahin." Als Babylonier sind diese Juden gleich den anderen Babyloniern ein Mischprodukt iranisch-kaukasischer und ara-

Rassengeschichte der Juden

bischer Stämme. In Kanaan fanden die Zuwanderer erstens die eingeborenen Kanaaniter vor, deren Rassenzugehörigkeit unbekannt ist, und die vielleicht nordländischen Ursprungs oder mit Nordländern gemischt waren. Außerdem stießen sie hier auf Hettiter, Vertreter der armenoiden Rasse. Mit beiden, vor allem aber mit den letzteren, fanden nach den glaubwürdigen Zeugnissen der Bibel Mischungen statt (Mischehen mit Hettitern, Kinderzeugung mit hettitischen und ägyptischen Sklavinnen, Sklavenbekehrung usw.). Während des Aufenthaltes in Ägypten gingen die Juden vielfach Mischehen mit den Ägyptern ein, wodurch negroide Elemente eingeschleppt wurden (Einzelheiten dieses Mischungsprozesses s. Fritz Kahn, Die Juden als Rasse u. Kulturvolk). Nach dem ägyptischen Aufenthalt fand die Verschmelzung mit den Stämmen statt, die wahrscheinlich Nomaden der arabischen Hochfläche waren. Nach dem Einfall in Kanaan wurden die ansässigen Kanaaniter und Hettiter aufgesogen und nach den siegreichen Kämpfen mit den Philistern die „Seevölker" (vermutlich Nordländer) assimiliert. Während der zweiten Besiedelung Kanaans nach dem babylonischen Exil mußten abermals große Teile unterdes eingedrungener Völker auf dem Wege friedlicher Mischung oder gewaltsamer Versklavung in den Volkskörper aufgenommen werden (Esra Kap. 9). In der folgenden hellenistischen Epoche kam es zu vielen Mischehen mit Phöniziern, Syrern und Griechen. Aus der römischen Zeit braucht man nur die Judaisierung der Edomiter zu erwähnen, um die Fortdauer des Mischungsprozesses zu belegen. Trotz dieses ununterbrochenen Zuflusses verschiedenartiger Elemente hatte sich, wie man wohl annehmen darf, infolge der nivellierenden Einflüsse der Inzucht, des einheitlichen Milieus und der einheitlichen Lebensführung und Weltanschauung zu jener Zeit ein wohl charakterisierter Volkstypus herausgebildet, denn die Assimilationskraft einer geschlossenen Gemeinschaft ist gegenüber Fremdelementen, namentlich, wenn starke Bindekräfte wie hier Religion und Lebensführung wirksam sind, erstaunlich stark. Man kann annehmen, daß es zu dieser Zeit eine Menschengruppe gab, die in ihrer Gesamtheit nicht nur soziologisch, sondern auch anthropologisch als „das jüdische Volk" charakterisiert war. Nach der Zerstörung Jerusalems trat an die Stelle der homogenisierenden Einflüsse des einheitlichen Milieus der differenzierende Einfluß der Diaspora; statt weiterhin Fremdgruppen zu assimilieren, glichen sich die Juden nun ihren numerisch überlegenen Wirtsvölkern an; vor allem aber unterlagen sie nunmehr den formativen Einflüssen des Milieuwechsels (s. u.); außerdem traten als neue Erscheinung die Proselytenvölker auf. Bisher nahmen die Juden Proselyten auf und assimilierten sie. Nunmehr kamen umgekehrt kleine Kolonien ausgewanderter Juden mit großen Stämmen fremder Religion zusammen, bekehrten sie in dem Jahrtausend der Monotheisierung der Völker zum Judentum, und nun erfolgte der umgekehrte Prozeß: die Proselyten resorbierten vielfach die Juden. Die bekanntesten Proselytenvölker dieser Art sind die Falascha in Abessinien, die Yemeniten in Südarabien, die Kaukasusjuden, die sog. „Schwarzen Juden von Cochin", die Juden Chinas, die Negerstämme mit jüd. Religion an der Westküste Afrikas u. a. m. Von all diesen Proselytenvölkern sind nur die Chasaren Südrußlands, die anthropologisch aus einer Mischung von Tataren mit Kirgisen und Kalmücken hervorgegangen sind, in der Masse der Juden aufgegangen. Die übrigen haben all ihre anthropologisch isolierte Eigenart erhalten, haben sich mit der Masse nicht vermischt, folglich auf die anthropologische Entwicklung der Juden keinen Einfluß ausgeübt.

Entstehung des jüdischen Volkstypus

Diaspora

„Echte" Juden und Proselyten-Juden

Die A. der heutigen Juden hat demnach streng zu unterscheiden zwischen den eigentlichen Juden und jenen Fremdstämmen jüd. Glaubens. Unbegreiflicherweise ist diese fundamentale Tatsache in fast allen anthropologischen Arbeiten über die Juden unbeachtet geblieben. Tatsächlich aber müssen die Proselyten mit Ausnahme der vom Ostjudentum aufgesogenen Chasaren bei einer anthropologischen Betrachtung der Juden ebenso ignoriert werden, wie man in einer A. der Engländer, die Neger von Britisch-Afrika oder die Wedas von Ceylon außer acht läßt. Verfolgt man das anthropologische Schicksal der Juden nach der Zerstörung Jerusalems im engeren Sinn, so setzt sich zunächst der Zustrom von Proselyten fort. Im Wettbewerb um die Gewinnung der vom Heidentum abfallenden Seelen haben auch die Juden zahllose Elemente der heidnischen Bevölkerung für das Judentum gewonnen. Es kann als selbstverständlich gelten, daß fast alle von den vermögenden Juden gehaltenen Sklaven in dieser Weise zuerst ins Judentum und alsdann in die jüd.-soziologische Gemeinschaft eingetreten sind. Nach Abschluß dieser Periode des Proselytismus jedoch, die ungefähr bis zum Jahre 1000 währte, folgte eine bis in die Neuzeit hineinreichende Epoche der Inzucht, wie sie in dieser Konsequenz und Dauer in der Rassengeschichte der westlichen Völker unbekannt ist, und die in hohem Maß

zur Heranzucht des heutigen Typus des Juden beigetragen hat.

Neben den generativen Faktoren (Stammbaum) spielen bei der Schaffung eines anthropologischen Typus die Einflüsse des Milieus eine bestimmende Rolle. Über das Maß dieses Einflusses gehen die Meinungen weit auseinander. Die einen halten den genealogischen Faktor für ausschlaggebend (Rassentheoretiker), die anderen den Milieueinfluß (Milieutheoretiker). Ohne Zweifel sind die Einwirkungen des Milieus sehr stark, auch wenn wir sie im einzelnen in ihrer Kausalität zu verfolgen nicht imstande sind. Sämtliche Geschöpfe unterliegen dem formativen Einfluß des Milieus, der der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt eines Landstrichs einen ganz bestimmten Lokalcharakter verleiht und jedes in diesen Landstrich einwandernde Geschöpf in charakteristischer Weise beeinflußt. Der Europäer, der nach Südafrika einwandert, verändert seinen Typ im Sinne einer Angleichung an die dort wohnenden Völker. Der Weiße, der sich jahrzehntelang in Ostasien aufhält, nimmt eine gelbliche Hautfarbe an, die Haare dunkeln, sogar die Kopfform ändert sich in der Tendenz einer Mongolisierung. Die Weißen Amerikas unterliegen einem langsamen, aber unaufhaltsamen Prozeß der Indianisierung, ohne daß Mischungen mit Indianern stattgefunden hätten. Milieuwechsel ändert den anthropologischen Typ. Die nach der Zerstörung Jerusalems zerstreuten Juden bieten ein drastisches Beispiel für den gestaltverändernden Einfluß des Milieus. Die im Mittelmeerbecken verbliebenen Juden haben den mediterranen Typ beibehalten. Ursprünglich in ihrer Hauptmasse in Spanien wohnend, haben sie sich seit der Vertreibung der Juden aus Spanien über die östlichen Mittelmeerländer verbreitet und leben heute dort als „Spaniolen" (Sefardim). Bei den über die nordischen Länder verstreuten Juden ist unter dem Einfluß des nördlichen Klimas der mediterrane Typ, wenn auch nicht verloren, so doch stark abgeschwächt worden. Mögen auch in dem oben dargelegten Umfang Mischungen stattgefunden haben, so erklären sie allein keineswegs die anthropologischen Veränderungen der nordischen (aschkenasischen) Juden; und wer Gelegenheit hat, den überraschend schnellen Typenwechsel bei Milieuveränderung zu beobachten, z. B. die Amerikanisierung der russischen Juden oder die Anglisierung der Juden in England, wird den Einfluß eines mehr als tausendjährigen Aufenthaltes in nordischen Breiten und unter nordischen Völkern nicht unterschätzen können. Anthropometrisch bestimmt ist der Milieueinfluß naturgemäß erst in allerjüngster Zeit. An jüd. Auswanderern aus Rußland, die aus den binnenländischen Bezirken der kleinwüchsigen Völker Rußlands in das amerikanische Küstengebiet hochwüchsiger Rassen übergesiedelt sind, hat man den wachstumsfördernden Einfluß des amerikanischen Klimas sogar innerhalb der ersten Einwanderergenerationen nachweisen können. Die in Amerika geborenen Kinder wurden größer als ihre in Rußland geborenen älteren Geschwister, obwohl sich die soziale Lage der Eltern im New Yorker Ghetto gegenüber dem Milieu der russischen Heimat in keiner Hinsicht geändert hatte.

Milieu-Einflüsse

Zu den Einflüssen des Naturmilieus, die auf Sonnenstrahlung, Windstärke, Bodenbeschaffenheit, Wasserzusammensetzung, auf den Jodgehalt der Luft, auf Luftfeuchtigkeit, Luftelektrizität, Radioaktivität und andere meist noch wenig bekannte Biofaktoren des Klimas zurückzuführen sind, kommen in der Kulturgeschichte die nicht weniger formativen Einflüsse der Kultur hinzu, die Ernährungsweise, Wohnungsart, Körperhygiene, Kleidung, Erziehung, Beruf, Sexualleben, Frühehe oder Spätehe, Kinderreichtum und dgl. m.

Innerhalb der Naturvölker führen fast alle Schichten des Volkes das gleiche Leben. Diese Uniformität der Lebensführung trägt in hohem Maß zur Uniformität des anthropologischen Typus bei. Auch in der Kulturgeschichte wirkt Uniformität der Lebensführung uniformierend auf den Typus (Soldaten, Bergarbeiter, Bauern usw.). Die enge Milieugemeinschaft im mittelalterlichen Ghetto wirkt stark homogenisierend auf den jüd. Typus. Das Produkt dieser Homogenisierung ist der Ghettojude, die „Golusgestalt", gewesen. Mit der Emanzipation ist diese Milieugemeinschaft geschwunden, und die Juden unterliegen nun, je länger desto mehr, dem differenzierenden Einfluß der verschiedenen Lebensumgebungen, Lebensberufe und Lebensgewohnheiten. Es seien hier nur als Beispiele zwei Faktoren erwähnt: Sozialschichtung und Sprache. Wechsel der Sozialschicht verändert den anthropologischen Typus. Die Kinder der begüterten Stände sind anthropologisch durch Körpergröße, Kopfumfang, Hirngewicht usw. von denen des Proletariats unterschieden. Der Jude, der dem Ghettodasein entwächst und auf der sozialen Stufenleiter emporsteigt, verliert nicht nur gesellschaftlich, sondern auch anthropologisch die Merkmale des Ghettojuden. Seine Kinder sind größer, kräftiger, in Haar- und Augenfarbe dem Landestypus ähnlicher. Die Juden von London-Westend sind anthropometrisch den Juden von Whitechapel überlegen.

Änderungen seit der Emanzipation

Durch das Ende des gemeinsamen Ghettolebens verliert die jüd. Masse einen wichtigen Faktor der Homogenität. Ebenso wiegt der Verlust der gemeinsamen Sprache. Die Sprache übt einen bestimmenden Einfluß auf die Gestalt des Kopfes aus. Durch den gutturalen Charakter ihrer Sprache haben die Engländer einen hohen Gaumen erhalten, der zu einem Rassenmerkmal der Briten gegenüber ihren auf dem Festland gebliebenen Stammesgenossen geworden ist. Die Gaumenerhöhung hat wiederum auf die Kopfform, Halslänge, Nasenhöhle usw. eingewirkt. Beim Holländer hat sich durch seine eigentümliche Sprechart eine ebenfalls spezifisch holländische Form des Gaumens und damit des Kopfes entwickelt. Die vielen Nasallaute der semitischen Sprache können möglicherweise die Krümmung der Nase bewirkt oder mitbewirkt haben, und die einstige Gewohnheit der Juden, täglich viele Stunden lang im näselnden Sington laut zu „lernen", ist sicher nicht ohne Einfluß auf ihre Physiognomie geblieben. Die Tatsache, daß Juden diese ihnen gemeinsame Sprechweise nunmehr größtenteils aufgegeben haben und die verschiedenen Sprachen ihrer Kulturkreise sprechen, wird gewisse gemeinsame charakteristisch jüd. Züge zum Schwinden bringen und nicht nur zur geistigen, sondern auch zur körperlichen Assimilation an die Bewohner ihres jetzigen Sprachgebiets beitragen. Wie weit der arterhaltende Einfluß der Inzucht all diese artverändernden Einflüsse des Milieus zu eliminieren oder ihnen auch nur standzuhalten fähig ist, läßt sich nicht absehen. Anthropologisch betrachtet befindet sich der jüd. Typus der Gegenwart in einem Stadium kritischer Neugestaltung.

Problematischer Charakter der anthropologischen Theorien über Juden

Es ist der A. bis heute nicht gelungen Kriterien für die Charakterisierung eines einzelnen Menschen oder für die Abgrenzung einzelner Menschengruppen gegeneinander zu finden. Die bisherige A. erschöpft sich in der Messung von Körpergröße, Proportion, Haarfarbe, Schädelumfang, Nasenhöhe, Hirngewicht usw., obwohl längst feststeht, daß diese Werte weder konstant sind noch irgendeine feststellbare Beziehung zu den körperlichen oder sittlichen Eigenschaften der Menschen besitzen. Es gibt in jedem europäischen Kulturvolk große und kleine, blonde und dunkle, langköpfige und breitköpfige, asthenische und athletische Typen, und ebenso unter den begabten und genialen Menschen Typen der verschiedensten Art. Die bisher erfolgten anthropologischen Untersuchungen an Juden sind gegenüber der Fülle des Materials verschwindend gering. Die Untersucher waren zum großen Teil Dilettanten, die gelegentlich auf Reisen vereinzelte anthropologische Messungen vornahmen. Die Zahl der Messungen ist unzureichend, sie überschreitet in manchen Veröffentlichungen nicht die Einzahl. Die Auswahl des Materials ist oft willkürlich, die Methoden der Arbeiten weichen voneinander ab, die Ergebnisse sind unkontrolliert und vielfach dubiös. Messungen großen Stils, wie sie beispielsweise in Deutschland Ammon oder Virchow an Zehntausenden von deutschen Schulkindern systematisch durchgeführt haben, fehlen für die Juden vollkommen. Nur in Amerika sind an Einwanderern kleine Serien von Untersuchungen vorgenommen worden (v. Boas). Die Vermengung der beiden Begriffe Juden und Proselyten hat die ohnehin widerspruchsreichen Ergebnisse noch weiter getrübt. Als feststehend kann einzig gelten, daß die Juden, unbeschadet ihres Typenreichtums, der unter ihnen alle europäischen Typen finden läßt, in Gruppen betrachtet, sich anthropologisch von der Masse der übrigen Westeuropäer unverkennbar durch die Häufigkeit südländisch-orientalischer Merkmale abheben. Eine Gruppe von hundert Juden ist durch Vorherrschen der dunklen Haar- und Augenfarbe, Häufigkeit des geschwungenen Nasenprofils, Neigung zu Fettansatz — vornehmlich unter den Frauen —, lebhaftes, dabei zur Melancholie neigendes Temperament, vor allem aber durch Häufigkeit des höchst charakteristischen hettitisch-armenoiden Elements und andere anthropologische Merkmale überall als Gruppe von Juden erkennbar. Über die verschiedenen Theorien über eine jüd. Rasse s. RASSENTHEORIE.

E. N. Adler, Jews in many lands 1905; *M. Alsberg*, Rassenmischungen im Judentum 1891; *J. Andree*, Volkskunde d. Juden 1891; *E. Auerbach*, Die jüdische Rassenfrage, Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie 1907, S. 332 ff.; *Billings*, Index Catalogue of the Surgein generals library Jews; *Fr. Boas*, Kultur u. Rasse 1914, S. 61 ff.; *idem*, Changes in bodily Form of Descendents of Immigrants, New York 1912; *idem*, Heredity in Head-Form, Amer. Anthropologist N. S. V, 530; *H. St. Chamberlain*, Die Grundlagen des 19. Jhts. 1899 ff. (antisemit. tendenziös); *A. Elkind*, Jevrei, Versuch anthrop. Parallele zwischen Juden u. Nichtjuden, Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden 1908; *idem*, Über die Polnischen Juden, Arch. f. Anthrop., Bd. 23, S. 347 ff. u. 531 ff.; *S. Feist*, Stammeskunde d. Juden 1925; *M. Fischberg*, Zur Anthropologie d. persischen Juden, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 45, S. 108 ff. und Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Bd. 7, 1 ff.; *idem*, The Jews 1911 (deutsche Übers. u. d. T. Die Rassenmerkmale der Juden 1913); *idem*, Beiträge zur phys. Anthropologie d. nordafrikanischen Juden, Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Bd. 1, 1905, Heft II, S. 1 ff.; *idem*, Probleme d. Anthropol. d. Juden. Zur Frage d. Herkunft d.

blonden Elements im Judentum. Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Bd. 3, 1907, S. 7 ff., 25 ff.; *idem*, Materials for the phys. Anthropologie of the Eastern European Jews, New York 1905; *H. F. K. Günther*, Rassenkunde d. dtsch. Volkes 1922 ff. (antisem.-tendenziös); *Fr. Hertz*, Moderne Rassentheorien 1904; 2. Aufl. „Rasse u. Kultur" 1905; *H. M. Huxley*, Zur Anthropologie d. Samaritaner, Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden 1906, Bd. 2, S. 137 ff.; *J. Jacobs*, Racial Charakter o. modern Jews, Journ. Anthrop. XV; Studies in Jewish Statist. 1891; *I. M. Judt*, Die Juden als Rasse 1900; *F. Kahn*, Die Juden als Rasse und Kulturvolk, 3. Aufl. 1922; *F. v. Luschan*, Völker, Rassen, Sprachen 1922, Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie 1907; *idem*, Anthrop. Stellung d. Juden, korr. Bl. Ges. Anthrop. XXIII; *Martin*, Anthropologie 1921; *H. Oppenheim*, Psychopath. u. Nosologie d. russ.-jüd. Bevölkerung, Journ. f. Psych. u. Neurol. XIII; *S. Reinach*, La prétendue race juive, REJ 1903; *Renan*, Judaisme comme race et religion 1883; *W. Z. Ripley*, Über die Anthropologie d. Juden, Globus, Bd. 76, 1899; *idem*, The Races of Europe XIV, 368 ff.; *N. Slouschz*, Hebraeo-Phéniciens et Judéo-Berbers, Arch. Marocaines XIV; *Stieda u. Dybowski*, Beitr. zur Anthropologie d. Juden, Arch. f. Anthrop. XII, 61 ff.; *C. H. Stratz*, Was sind Juden, eine ethnograph.-anthropologische Studie; ca. (1895); *Szpidbaum*, Altes u. Neues üb. d. A. d. J. Ose-Rdsch. Febr. 1927; *Virchow*, Ges. Berichte ü. Farbe, Haut, Haare, Auge d. Schulkinder, Deutsch. Arch. f. Anthrop. XVI, 275 ff.; *R. Weinberg*, Über ungewöhnliche Befunde an Judenhirnen, Biolog. Zentralbl. XXIII; *idem*, Hirngewicht d. Juden, Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden 1905; *idem*, Transkaukasische Juden, ibid.; *A. Weißbach*, Körpermessungen verschiedener Menschenrassen. Supplement zur Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 9, Berlin 1877, S. 212; *S. Weißenberg*, Die autochthone Bevölkerung Palästinas in anthropologischer Beziehung (Fellachen, Juden, Samaritaner), Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Bd. V, S. 129 ff.; *idem*, Die syrischen Juden anthropologisch betrachtet, Zeitschrift f. Ethnologie, Bd. 43, 1911, S. 80 ff.; *idem*, Zur Anthropologie d. Nordafrikanischen Juden. Mitt. d. anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. 42 (N. F., Bd. 12), S. 85 ff.; *idem*, Zur Anthropol. d. dtsch. Juden, Zeitschr. f. Ethn., Bd. 44, 1912, S. 269 ff.; *idem*, Anthrop. Unters. über die russisch-polnischen Juden. Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Bd. 2, S. 49 ff.; *idem*, Archiv f. Anthropol. N. S., Bd. 8, S. 237 ff., Bd. 10, S. 233 ff. Ost und West 1906, S. 758 ff.; Arch. f. Anthr., Bd. 23, S. 347 u. 531 ff.; *idem*, Zeitschr. f. Demogr. u. Statist. d. Juden, Jhrg. I, 1905, Heft 5, S. 4 ff.; *idem*, Die südruss. Juden, Arch. f. Anthropologie XXIII, 347–423, 531–579; *I. Zollschan*, Das Rassenproblem 1909 ff.

F. K.–O. W. F. K.

ANTHROPOMORPHISMUS, die Übertragung körperlicher Merkmale des Menschen, namentlich seiner äußeren Gestalt, auf Gott und das Göttliche. Auch der Anthropopathismus, d. h. die Übertragung seelischer Affekte vom Menschen auf die Gottheit und die überirdischen Wesen, wird oft ungenau als A. bezeichnet. Beides heißt in der mittelalterlichen hebr. Literatur גשמות oder הגשמה = Verkörperlichung. Es ist zu unterscheiden zwischen dem an der absoluten Geistigkeit Gottes festhaltenden formalen A., der sich nur zur Veranschaulichung von Gottes Wesen und Wirken anthropomorphistischer Ausdrucksweise bedient, und dem materiellen A. etwa der alten Griechen und anderer heidnischen Völker. Jener uneigentliche A. wurzelt nicht bloß in der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache — kann ja alles Geistige und Übersinnliche sprachlich überhaupt nur in sinnbildlicher Form dargestellt werden —, sondern darüber hinaus in der Beschränktheit des menschlichen Denkens, das reingeistige Begriffe nur mittelbar, unter Zuhilfenahme sinnlich betonter Vorstellungsbilder, zu erfassen vermag. Da nun die menschliche Persönlichkeit in ihrem leiblich-geistigen Doppelwesen sich unserer sinnlichen Erfahrung als das vollkommenste und wertvollste Gebilde dieser Welt darstellt, ist es leicht erklärlich, daß auch das fortgeschrittene religiöse Bewußtsein geneigt ist, Gott mit den edelsten und nach Möglichkeit sublimierten und vergeistigten Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit auszustatten. In diesem Sinne gilt nicht allein für die primitiven heidnischen Religionssysteme der bekannte, einen biblischen Satz in sein Gegenteil umbiegende Spruch, der Mensch habe Gott in seinem (des Menschen) Ebenbilde geformt.

Begriffsbestimmung und psychologische Grundlage

Die im vorhergehenden als formaler A. gekennzeichnete Darstellungsweise ist dem gesamten biblischen Schrifttum eigentümlich. Zahllos sind die biblischen Stellen, in denen uns Gottes Wesen und Walten in dieser symbolischen Form nähergebracht wird. Von dem Bilde, der Gestalt, der Ähnlichkeit Gottes im allgemeinen ist die Rede Gen. 1, 26. 27; 9, 6; Num. 12, 8. Es ist im Hinblick auf den Gottesbegriff der Bibel natürlich ausgeschlossen, daß ihr hierbei eine leibliche Gestalt der Gottheit vorgeschwebt hätte. Gottes Augen und Gottes Ohren, die alles sehen und hören, sind figürliche Bezeichnungen der allumfassenden göttlichen Vorsehung (vgl. Ps. 33, 13. 18; 34, 16; Jes. 37, 17; Jer. 16, 17; Sech. 9, 1). Gottes Mund redet zu den Propheten (Num. 12, 8; Jes. 1, 20; 34, 16; Jer. 23, 16), von seinen Lippen gehen Verheißungen aus (Ps. 89, 35), seine Zunge ist ein verzehrendes Feuer (Jes. 30, 27). Wenn er zürnt, lodert eine Flamme auf in seiner Nase (Deut. 32, 22; Jer. 15, 14; 17, 4), oder es steigt Rauch auf in seiner Nase, verzehrendes Feuer züngelt aus seinem Munde, glühende Kohlen zischen aus ihm hervor (II. Sam. 22, 9; vgl. auch Deut. 33, 10; II. Sam. 22, 16; Jes. 65, 5; Ez. 38, 18). Von den Sündern wendet er sein Angesicht ab (Deut. 31, 17. 18), er kehrt ihnen

A. in der Bibel

den Rücken (Jer. 18, 17), und wiederum läßt er den Kindern Israels sein Antlitz leuchten (Num. 6, 25) und wendet sich seinen Lieblingen zu, um sie zu beglücken (Lev. 33, 9). Sein Haupthaar ist wie reine Wolle (Dan. 7, 9). Über Mose breitet er schützend die Hand und läßt ihn seinen Rücken schauen (Ex. 33, 22). Seine Hand (Jes. 59, 1), seine Rechte (Ps. 20, 7; 98, 1), sein Arm (Jes. 51, 9f.; 63, 5; Hi. 40, 9; Ps. 98, 1) sind Werkzeuge seiner Allmacht, die Vollstrecker seines Willens. Die steinernen Gesetzestafeln sind vom Finger Gottes beschrieben (Ex. 31, 18; Deut. 9, 10), die Himmel sind das Werk seiner Finger (Ps. 8, 4). Die Erde und insbesondere das Heiligtum ist der Schemel seiner Füße (Jes. 66, 1; 60, 13; Ez. 43, 7; Ps. 99, 5; 132, 7; Kl. 2, 1; I. Chr. 28, 2). Die siebzig Ältesten Israels erblickten unterhalb der Füße Gottes ein Gebilde wie aus Saphirplatten (Ex. 24, 10). Der Prophet Nachum läßt Gott durch Sturmwind seinen Weg nehmen, Wolken sind der Staub seiner Füße (Nach. 1, 3; vgl. auch II. Sam. 22, 10; Ps. 18, 10). Dereinst werden Gottes Füße auf dem Ölberge östlich vor Jerusalem stehen (Sech. 14, 4). Gott wohnt in der Höhe, im Himmel, im Gewölk, zwischen den Cherubim des Heiligtums, auch auf dem Berge Zion und in Jerusalem (Jes. 33, 5; 57, 15; Deut. 26, 15; I. Kön. 8, 30. 43. 49; Ps. 2, 4; 123, 1; I. Kön. 8, 12; Ps. 97, 2; Ex. 25, 22; Num. 7, 89; I. Sam. 4, 4; II. Sam. 6, 2; II. Kön. 19, 15; Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; Jes. 8, 18; Joel 4, 17. 21; Ps. 74, 2; Sech. 8, 3; Ps. 131, 25). Er sitzt auf dem Throne (I. Kön. 22, 19; Jes. 6, 1; Ez. 1, 26; Ps. 9, 5. 8; 11, 4; 47, 9; 93, 2; 103, 19; Kl. 5, 19; Dan. 7, 9), er erhebt sich (Jes. 2, 19. 21; 14, 22; 28, 21; 33, 10; Am. 7, 9; Zef. 3, 8; Ps. 12, 6; 102, 14; Hi. 31, 14), steigt herab, um die Werke der Menschen kennenzulernen, um die zehn Gebote zu verkünden usw. (Gen. 11, 5; 18, 21; Ex. 3, 8; 19, 20; 34, 5; Num. 11, 25; 12, 5; II. Sam. 22, 10). Er steigt empor: nachdem er zu Abraham und zu Jakob gesprochen hat (Gen. 17, 22; 35, 13), im Posaunenschall (Ps. 47, 6), von den Cherubim gegen die Schwelle des Tempels hin (Ez. 9, 3; 10, 4). Er zieht strafend durch das Land Ägypten in der Nacht des Auszuges, überschreitet jedoch schonend die Häuser der Israeliten (Ex. 12, 13. 23. 27), an Mose zieht er in einer Wolkenhülle vorbei (Ex. 34, 5f.). Er schreitet über die Höhen der Erde (Micha 1, 3; Am. 4, 13) und des Meeres (Hi. 9, 8), fährt am Himmel einher (Deut. 33, 26; Ps. 68, 5. 34), auch auf Wolken (Jes. 19, 1; Ps. 104, 3), reitet auf einem Cherub (II. Sam. 22, 11; Ps. 18, 11), auf Rossen (Hab. 3, 8), fliegt dahin (II. Sam. 22, 11; Ps. 18, 11), schwebt auf den Schwingen des Windes (ibid.; vgl. auch Ps. 104, 3). Jakob sieht im Traume Gott auf der Himmelsleiter stehen (Gen. 28, 13). Stehend wird uns Gott ferner vorgeführt Ex. 17, 6; 34, 5; Num. 12, 50; I. Sam. 3, 10; Jes. 3, 13; Ez. 3, 23; 11, 23; Hab. 3, 6; Sech. 14, 4; Ps. 10, 1; 109, 31. Er ist ein Kriegsheld (Ex. 15, 3; Ps. 24, 8) und kämpft für Israel (Ex. 14, 14. 25; Deut. 1, 30; 3, 22; Jos. 10, 14. 42; 23, 3. 10; Neh. 4, 14; II. Chr. 20, 29) wider Amalek (Ex. 17, 16), wider die Heiden (Sech. 14, 3); sein Schwert fährt herab auf Edom, es trieft von Blut, denn er hält ein großes Schlachten ab im Lande Edom (Jes. 34, 5f.), er zertritt die feindlichen Nationen (Jes. 63, 3. 6). Hat er sein blitzendes Schwert geschärft, übt er Gericht und Vergeltung an den Völkern, dann tränkt er seine Pfeile mit Blut und läßt sein Schwert Fleisch fressen (Deut. 32, 41ff.). Wenn man sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert, spannt seinen Bogen und zielt, hält tödliche Geschosse, brennende Pfeile in Bereitschaft (Ps. 7, 13f.). Auch gegen das sündige Israel spannt er den Bogen wie ein Feind (Kl. 2, 4; 3, 12), er schlägt es und heilt es wieder (Deut. 32, 39; Hos. 6, 1). Als Schöpfer und Baumeister des Weltalls breitete er den Himmel aus wie einen Flor, spannte ihn wie ein Wohnzelt (Jes. 40, 22), wie einen Teppich (Ps. 104, 2; vgl. auch Jes. 42, 5; 44, 24; 45, 12; 48, 13; 51, 13; Jer. 10, 12; 51, 15; Sech. 12, 1; Hi. 9, 8); seine Hand gründete die Erde (Jes. 48, 13; vgl. ibid. 51, 13. 16; Sech. 12, 1; Ps. 78, 69; 89, 12; 102, 26; 104, 5; Prov. 3, 19; Hi. 38, 4), er gründete sie auf Meere und Ströme (Ps. 24, 2), er stampfte sie fest (Jes. 42, 5; 44, 24), wölbte sie über die Gewässer (Ps. 136, 6). Er maß die Gewässer mit hohler Hand, bestimmte die Größe des Himmels mit der Spanne, faßte den Staub der Erde in einen Scheffel, wog die Berge mit einer Setzwage, die Hügel mit Wagschalen (Jes. 40, 12). Er führt Wolken herauf vom Ende der Erde, schafft Blitze zum Regen, holt den Wind aus seinen Schatzkammern hervor (Jer. 10, 13; Ps. 135, 7), läßt das Heer der Sterne abgezählt ausziehen und nennt sie alle mit Namen (Jes. 40, 26; Ps. 147, 4).

Anthropopathien

Was die Anthropopathien der Bibel betrifft, so ist oft von der Seele (נשמה, נפש) Gottes (Lev. 26, 11. 30; Jes. 1, 14; 30, 33; 42, 1; Jer. 5, 9. 29; 6, 8; 9, 8; 14, 19; 15, 1; 32, 41; 51, 14; Ez. 23, 18; Am. 6, 8; Ps. 11, 5; Prov. 6, 16; Hi. 23, 13) und vom Geist (רוח) Gottes (Jes. 40, 13; 63, 11; Micha 2, 7; Ps. 139, 7) die Rede, und es werden der Gottheit alle menschlichen Affekte zugeschrieben, nicht nur Liebe und Haß (Deut. 4, 37; 10, 18; 23, 6; Jes. 1, 14; 48, 14; Jer. 12, 8; Mal. 1, 2f.; Ps. 37, 28; 146, 8; Prov. 6, 16 u. ö.), sondern auch Freude und Jubel (Deut.

28, 63; 30, 9; Jes. 62, 5; 65, 19), Trauer und Schmerz (Gen. 6, 6; Jes. 63, 9), Mitleid und Erbarmen (Ex. 33, 19; 34, 6; Deut. 4, 31; 13, 18; 30, 3; II. Kön. 13, 23; Jes. 14, 1; 30, 18; 31, 20; 49, 10. 13; 54, 8. 10; 55, 7; 60, 10; 63, 7. 15; Jer. 12, 15; 30, 18; 31, 19; 33, 26; Ez. 39, 25; Hos. 1, 7; 2, 25; 14, 4; Hab. 3, 2; Micha 7, 19; Joel 2, 13; Jona 4, 2; Sech. 10, 6; Ps. sehr häufig usw.), Abscheu und Widerwille (Lev. 26, 11. 30; Deut. 7, 25; 12, 31; 17, 1; 18, 12; 22, 5; 23, 19; 25, 16; 27, 15; Jer. 14, 19; Ps. 5, 7; 106, 40; Prov. 3, 32; 6, 16; 11, 1. 20; 12, 22; 15, 8. 9. 26; 16, 5; 17, 15; 20, 10. 23), Zorn und Unmut (an unzähligen Stellen), Rache (Deut. 32, 35. 41; Jes. 63, 4; Nach. 1, 2; Micha 5, 14; Ps. 99, 8 u. ö.), ja sogar Reue und Sinnesänderung (Gen. 6, 6; Ex. 32, 14; Jer. 26, 13. 10; Joel 2, 13f.; Ps. 106, 45 usw.). Gott lacht und spottet über die Völker und Könige, die sich gegen ihn empören (Ps. 2, 4). An Sinnesempfindungen werden der Gottheit nicht bloß Sehen und Hören (an unzähligen Stellen) beigelegt, sondern auch Riechen (Gen. 8, 21; Lev. 26, 31; I. Sam. 26, 19; Am. 5, 21 usw.).

Einheitlichkeit der biblischen A.en

In der neuzeitlichen Bibelwissenschaft hat es nicht an Versuchen gefehlt, die Entwicklungsstufen des altisraelitischen Gottesbegriffes auch an Hand der in den verschiedenen biblischen Büchern vorkommenden A.en zu demonstrieren und für die späteren Religionsquellen eine mehr geläuterte, spiritualistischere Vorstellung vom Wesen und Wirken Gottes, daher auch eine weniger anthropomorphistische Ausdrucksweise zu statuieren, als sie die älteren Quellenschriften aufwiesen. Einer unbefangenen Prüfung der anthropomorphistischen Stellen der Bibel dürften diese religionsgeschichtlichen Konstruktionen schwerlich standhalten. Wie die obige Zusammenstellung lehrt, enthalten auch die spätesten biblischen Bücher anthropomorphistische Wendungen von sehr drastischer Art; überhaupt stellt sich der A. der Bibel in allen seinen Abstufungen als eine durchaus einheitliche ästhetische Apperzeptionsform dar, als eine Art beseelender Apperzeption, wie sie im Schrifttum aller Zeiten und Völker auch auf anderen Gebieten zutage tritt. Die Bibel selbst betont an vielen Stellen die absolute Unvergleichbarkeit, Gestaltlosigkeit, Unsichtbarkeit, Unerforschlichkeit, Unendlichkeit und äußerste Vollkommenheit Gottes (vgl. Ex. 9, 14; 15, 11; II. Sam. 7, 22; I. Kön. 8, 23; Jes. 40, 18ff.; 46, 5; Jer. 10, 6ff.; Ps. 35, 10; 71, 19; 85, 8; 89, 7. 9; I. Chr. 17, 20; II. Chr. 6, 14; Ex. 33, 20; Deut. 4, 15; Jes. 40, 28; Ps. 145, 3; Hi 11, 7; 26, 14; 36, 26; Num. 23, 19; I. Sam. 15, 29; Jes. 55, 8f.; Hos. 11, 9; Hi. 10, 4), und zwar in Ausdrücken, die z. T. das gerade Gegenteil mancher sonst gebrauchten anthropomorphistischen Redewendungen bedeuten. Wird doch auch das Verbot des Bilderdienstes, ja sogar der bloßen Anfertigung plastischer Bilder deswegen so nachdrücklich eingeschärft, weil das Eindringen heidnischer, anthropomorphistischer Gottesvorstellungen in die Gedankenwelt Israels durchaus vermieden werden sollte.

Biblische Umschreibungen

Demgemäß gibt sich schon in der Bibel an manchen Stellen das Bestreben kund, Redewendungen zu meiden, die eine unmittelbare Berührung der Gottheit mit den Menschen in sich schließen. Während es z. B. Ex. 25, 8 heißt: „Und sie sollen mir ein Heiligtum errichten, daß ich mitten unter ihnen wohne", und Gott selber auf den Berg Sinai herabsteigt (Ex. 19, 18. 20), oder in einer Wolke über dem Deckel der Bundeslade erscheint (Lev. 16, 2), wie er sich auch den Stammvätern und Mose persönlich und unmittelbar offenbart hat (vgl. Gen. 17, 1; 26, 2. 24; 35, 9; Ex. 19, 9 usw.), ist es anderwärts die Herrlichkeit Gottes (Ex. 24, 16f.; 40, 34f.; Lev. 9, 23; Num. 14, 10; 16, 19; vgl. auch Ex. 14, 7. 10) oder der Name Gottes (Deut. 12, 5. 11; 16, 2. 6. 11; 26, 2), der auf dem Sinai, in der Stiftshütte und später im Tempel zu Jerusalem (I. Kön. 8, 11. 16. 27. 29; II. Kön. 23, 27 usw.) weilt und sich den Israeliten offenbart. Ähnliche Umschreibungen (in der tannaitischen Literatur ist dafür die Bezeichnung כינה הכתוב = „die Schrift umschrieb" gebräuchlich) liegen nach Luzzatto und Geiger auch in manchen stereotypen Vokalisationsformen für gewisse Wörter vor, die bei anderer, näherliegender Vokalisation anthropomorphistisch klingen würden. So ist das Verbum ראה (sehen) in der (vorauszusetzenden) Redensart „das Angesicht Gottes sehen" sehr häufig als Passivform (יֵרָאֶה, לֵרָאוֹת) vokalisiert, wodurch der Sinn, zuweilen in grammatisch nicht ganz richtiger Weise, umgebogen wird (der Mensch erscheint vor [את] dem Angesicht Gottes), vgl. z. B. Ex. 34, 23f.; Deut. 16, 16; 31, 11; Jes. 1, 12; Ps. 42, 3. Hingegen findet sich unter den in der Mechilta zu Ex. 15, 7 (vgl. auch Tanchuma z. St. und Sifre zu Num. 10, 35) aufgezählten 18 Emendationen der Soferim (י"ח תקוני סופרים) höchstens ein Beispiel, das als Textkorrektur zur Vermeidung eines A. gedeutet werden kann.

Die wenigen Umschreibungen, die sich schon in der Bibel selbst finden, dienten den alten aramäischen und griechischen Übersetzern als Vorbild in ihrem Bestreben, die A.en des Schrift-

wortes generell durch vergeistigende und umschreibende Wiedergabe zu beseitigen. So gebraucht das Targum Onkelos sehr häufig die der biblischen Paraphrase כבוד ה' entsprechende Bezeichnung יקרא דיי' (die Herrlichkeit Gottes), oder מימרא דיי' (das Wort Gottes) und שכינתא דיי' (die Gegenwart Gottes), zuweilen selbst דחלתא דיי' (die Furcht Gottes), wo der Urtext den bloßen Gottesnamen hat (vgl. z. B. für יקרא Onkelos zu Gen. 17, 22; 18, 33; 28, 13. 16; Ex. 24, 10. 11; für מימרא Gen. 3, 8; 21, 20; 28, 15. 20. 21; Ex. 31, 17; Deut. 5, 5. 22. 23; für שכינתא Ex. 17, 7; 34, 6. 9; für דחלתא Gen. 6, 9; Deut. 13, 5). Die auf Gott bezüglichen biblischen Aussagen „er sah" oder „er wußte" gibt Onk. oft durch וגלי קדמוהי (es war ihm offenbar) wieder, ebenso „er stieg herab" durch ואתגלי (er offenbarte sich), „er hörte" durch שמיע קדמוהי (etwa: es drang zu ihm) oder קבל (er erhörte), „Hand", „Finger" durch מחא, גבורתא oder מחת גבורתא (Macht, mächtige göttliche Plage), „Mund" durch ממלל (Rede), „Fuß" durch כורסא (göttlicher Thron), „die Stimme Gottes" durch מימרא oder קל מימרא (Wort). Wo der Gottheit die gleiche Tätigkeit zugeschrieben wird wie einem Menschen, oder wo sie in sonstiger Weise, z. B. durch die Konjunktion „und", den Geschöpfen gleichgestellt erscheint, distinguiert Onkelos, indem er für Gottes Tätigkeit einen anderen Ausdruck oder eine andere Wortfügung wählt, zuweilen auch einen besonderen Satz für das von Gott Ausgesagte bildet (vgl. Onkelos zu Gen. 32, 29; 45, 8; 50, 20; Ex. 14, 31; 20, 16; Num. 21, 5. 7). Dagegen scheinen die biblischen Anthropopathien dem aramäischen Übersetzer weniger anstößig gewesen zu sein, denn er überträgt die Stellen, die von Gottes Zorn, Haß, Liebe, Erbarmen usw. handeln, in der Regel ganz wortgetreu; nur für die Gott beigelegten Empfindungen der Trauer und der Reue bedient er sich gelegentlich umschreibender Ausdrucksweise. Beachtenswert ist der Umstand, daß der aram. Übersetzer die einzelnen pentateuchischen Anthropomorphien nicht durchgängig umschreibt, sondern vielfach auch unverändert wiedergibt. Diese scheinbare Inkonsequenz ist schon Maimonides aufgefallen, der an zwei Stellen im „More Nebuchim" (I, 27 und I, 48) die Ungleichartigkeit des Onkelosschen Übersetzungsverfahrens zu erklären versucht. An der zweiten Stelle hält Maimonides seinen Erklärungsversuch selbst für unbefriedigend und weist darauf hin, daß die fraglichen Unstimmigkeiten vielleicht auf willkürlichen Änderungen der ursprünglichen Fassung beruhen. (S. auch More Nebuchim II, 33.) Nachmanides zu Gen. 46, 4 tritt den Maimunischen Deutungsversuchen entgegen und gibt selbst eine andere, mystisch gefärbte Erklärung (vgl. ferner Arama, Akedat Jizchak zu Gen. ibid.). Auch neuzeitliche Gelehrte haben die Onkelossche Interpretationsmethode hinsichtlich der A.en eingehend untersucht. Manche Ungleichmäßigkeiten sind sicherlich — wie schon Maimonides erkannt und die Prüfung der verschiedenen Targumhandschriften bestätigt hat — eine Folge der vielfachen Überarbeitungen des Textes; in anderen Fällen wird wohl ein bestimmtes Übersetzungssystem anzunehmen sein, für das vielleicht Frankel die zutreffendste Formulierung gefunden hat. Danach wählt Onkelos für alle A.en, die der schlichte Leser nicht ohne weiteres als Metapher empfindet, einen anderen Ausdruck; hingegen gibt er das allgemein als figürliche Redeweise Geltende unverändert wieder. „Hand für Macht ist eine gewöhnliche Trope, ebenso Auge Gottes für Vorsehung; hingegen der Fuß Gottes, Gottes Rückseite, Gesicht (insofern es nicht eins ist mit Auge, Allgegenwart) involviert Somatisches und mußte vermieden werden." Wo das „Herabsteigen" Gottes offenbar „beschützen" bedeutet, behält es der aram. Übersetzer unverändert bei; wo es nach Analogie des Menschen der Wahrnehmung oder der Ausführung eines Vorhabens dienen soll, umschreibt es der Übersetzer durch „Offenbarung". Ein ähnliches Verfahren schlagen die anderen aram. Übersetzungen (das sog. Targum Jonathan zu den Propheten und das palästinensische und Fragmententargum zum Pentateuch) ein, wobei hervorzuheben ist, daß die beiden palästinensischen (galiläischen) Pentateuchübersetzungen in der Umschreibung der A.en noch weiter gehen als Targum Onkelos und Targum Jonathan zu den Propheten.

Die aram. und griech. Bibelübersetzungen

Auch die Urheber der Septuaginta bekunden das gleiche Streben, A.en durch Umdeutung und Anwendung einer ehrerbietigeren Ausdrucksweise zu beseitigen. Da jedoch nach griechischem Sprachgebrauch manche biblische Wendung, die im Aramäischen harmlos klingt oder doch als bildliche Redensart empfunden wird, Anstoß erregen mußte, und umgekehrt Ausdrücke, deren wörtliche Wiedergabe im Aramäischen anstößig gewesen wäre, dem griechischen Empfinden durchaus angemessen erschienen, unterscheidet sich das Übersetzungsverfahren der Septuaginta im einzelnen von dem der aram. Übersetzer. Die LXX sind nämlich in manchen Fällen weniger sorgfältig in der Vermeidung von A.en als etwa das Targum Onkelos, in anderen Beziehungen noch peinlicher als dieses. So geben die LXX das hebr. תמונה, das sie sonst μορφή oder ὁμοίωμα übersetzen, wenn es auf Gott bezogen wird,

durch· δόξα wieder, beispielsweise Num. 12, 8 und Ps. 17, 15; פי ה' wird bei ihnen zu „Gottes Stimme" (φωνὴ κυρίου). Den „Zorn Gottes" (den die aramäischen Übersetzer unverändert wiedergeben) sowie alle anderen Anthropopathien umschreiben die LXX in sehr ängstlicher Weise. Andererseits erschien ihnen die wörtliche Übertragung auf Gott bezogener Tätigkeiten gleich וירד, ויעל, וירא, וירח ganz unbedenklich. Im übrigen weist die Übersetzungsmethode der LXX noch viel weniger Gleichmäßigkeit auf als die des Targum Onkelos, da die Septuaginta keiner einheitlichen Redaktion unterlag und die einzelnen Übersetzer je nach ihrer größeren oder geringeren Kenntnis der Ursprache und ihrem verschiedenen literarischen Geschmack verschiedene Wege einschlugen. Bemerkenswert ist die Beobachtung Frankels, daß die späteren Übersetzer der LXX A.en weniger ängstlich vermeiden. Vielleicht ist dies darauf zurückzuführen, daß mit der Entwicklung der Bibelexegese und der gottesdienstlichen Vorträge die Deutung der biblischen A.en mehr als eine Aufgabe der Prediger angesehen wurde, und die eigentlichen Übersetzer sich unbedenklich enger an den Urtext anlehnen durften. Wie Frankel und Freudenthal ferner überzeugend nachgewiesen haben, ist die systematische Vermeidung von A.en in der Septuaginta nicht äußeren Einflüssen, etwa der Einwirkung der griechischen Philosophie, zuzuschreiben, sondern es handelt sich hier genau so wie bei den aramäischen Übersetzungen der palästinensischen Juden um eine ausschließlich auf jüd. Boden erwachsene Auslegungsmethode. Von den späteren griechischen Bibelübersetzern, deren Arbeiten sich nur in mehr oder minder umfangreichen Bruchstücken erhalten haben, ist namentlich Symmachus (von dem es jedoch zweifelhaft ist, ob er Jude war) sehr sorgsam und konsequent in der Umdeutung der biblischen A.en. So z. B. übersetzt er die Worte Gen. 1, 27: „Da erschuf Gott den Menschen in seinem Ebenbilde (בצלמו), im Ebenbilde Gottes (בצלם אלהים) erschuf er ihn" wie folgt: „Da erschuf Gott den Menschen in ausgezeichneter Gestalt (ἐν εἰκόνι διαφόρῳ), aufrecht (ὄρθιον) erschuf Gott ihn", wobei also das Nomen regens בצלם von אלהים getrennt erscheint und als adverbiale Bestimmung aufgefaßt wird. Ähnlich übersetzt das palästinensische Targum (Ps.-Jonathan): בצלמא ה' ברא יתיה, und Gen. 9, 6: ארום בדיוקנא ה' עבד ית אנשא (statt בדיוקנא דיי'), während das Fragmententargum an der erstgenannten Stelle eine andere Umschreibung wählt, indem es die Worte בצלם אלהים durch ברמות מן קדם ה' („in einer von Gott gebildeten Gestalt") wiedergibt.

In wesentlich anderer Weise als die aramäischen und griechischen Bibelübersetzer verfährt der alexandrinisch-jüd. Peripatetiker Aristobulos von Paneas (lebte um die Mitte des 2. vorchr. Jhts.; nach anderen im 3. Jht. a.) in seiner fragmentarisch erhaltenen, an einen Ptolemäer (Ptolemäus Philometor?) gerichteten „Erläuterung der mosaischen Gesetze". Ein großer Teil der Bruchstücke beschäftigt sich mit der Feststellung des wahren Sinnes der biblischen A.en. Aristobul ist der erste, der diese allegorisch deutet, und zwar unter Berufung auf die Lehren der griechischen Philosophen (Pythagoras, Sokrates und Plato) und Dichter (Orpheus, Homer, Hesiod usw.). Seine allegorisierende Art erinnert lebhaft an die Methode der mittelalterlichen jüd. Religionsphilosophen. Er bemüht sich, den philosophischen Sinn der Pentateuchstellen darzulegen, in denen von Händen, Armen, Gesicht und Füßen Gottes und von einem Wandeln Gottes die Rede ist (Eusebius, Praep. evang. VIII, 10). Gottes Sitzen oder Wohnen bedeutet nach ihm die Einrichtung einer beständigen Weltordnung, unter der Stimme oder dem Wort Gottes ist die göttliche Schöpferkraft (θεία δύναμις) zu verstehen, ebenso ist das Feuer im Dornbusch, der Posaunenschall bei der sinaitischen Offenbarung, das Herabsteigen Gottes symbolisch im Sinne der griechischen Philosophen zu deuten. In der gleichen Richtung wie Aristobul bewegt sich auch sein etwa zwei Jahrhunderte jüngerer Landsmann Philo. Doch entfernte sich dieser noch mehr von jener schlichten, lebensvollen Konzeption des Gottesbegriffs, die bis zur Entstehung der alexandrinischen Kultur die jüd. Denkart auch in der Diaspora charakterisierte. Philo verflüchtigte den Gottesbegriff der Bibel bis zur Wesenlosigkeit. Er lehnte die Vorstellung eines schöpferischen und wirkenden Gottes ab. Gott sei eigenschaftslos (ἄποιος) und könne schon deshalb nicht in irgendeine Beziehung zu den Dingen dieser Welt gesetzt werden. Um aber die lebendige Wirksamkeit Gottes, wie sie uns in der Bibel so offenkundig entgegentritt, irgendwie aufrechtzuerhalten, nimmt Philo Mittelwesen zwischen Gott und der Welt an, geistige Kräfte, deren Inbegriff der Logos ist, die wirksame göttliche Vernunft. Die Weltschöpfung und die Erhaltung der Naturordnung seien auf den Logos zurückzuführen, nicht aber unmittelbar auf Gott. Demgemäß ging Philo in der Umdeutung und Allegorisierung der biblischen A.en weit über die Interpretationsweise der von griechischen Philosophemen unbeeinflußten Bibelübersetzer hinaus. Sein Logos hat mit dem מימרא der Targumim ungeachtet der

Aristobul und Philo

sprachlichen Identität begrifflich kaum etwas gemein.

Hingegen führt eine geradlinige Entwicklung von den Targumim und den griechischen Bibelübersetzungen zur Agada. Wenn in der Heiligen Schrift oder in den eigenen Ausführungen der Agadisten der Gottheit Tätigkeiten, Eigenschaften oder Empfindungen geliehen werden, die denen der Menschen analog sind, bedienen sich die Talmud- und Midrasch-Weisen der Formel כביכול, („gleichsam", „als ob dies möglich wäre"), oder gebrauchen die Wendung לשכך את האזן (לשבר), „um das Ohr zu dämpfen", d. h.: um das von Gott Ausgesagte dem menschlichen Verständnis anzupassen. Der Kreis der von den aram. und griech. Bibelübersetzern geschaffenen Hypostasen erweitert sich in der Agada; Onkelos' שכינתא דיי' wird unter Weglassung des Gottesnamens zur שכינה schlechthin, und es entstehen neue Umschreibungen wie גבורה (die Allmacht), שמים (der Himmel), מקום (die Allgegenwart). Ursprünglich dürften diese und ähnliche Bezeichnungen bloß zur Vermeidung anthropomorphistischer Ausdrucksweise gedient haben; später trat die fromme Scheu hinzu, den Namen Gottes unnötigerweise auszusprechen. (Im heutigen jüd. Volksmund wird auch die talmudische Formel כביכול vielfach als Beiname Gottes gebraucht.) Von den prophetischen Visionen, die eine Darstellung Gottes in menschlicher Gestalt enthalten, sagt ein Agadist, es sei eine nur den Propheten gestattete Kühnheit, das Geschöpf zum Maßstab eines Vergleiches mit dem Schöpfer zu machen (Gen. r. 27; vgl. More Nebuchim I, 46). In einem anderen Midrasch heißt es: Gott offenbarte sich Israel bald als Kriegsheld, bald als Belehrung spendender Weiser, bald als gütiger Verpfleger, immer in einer der Zeit und den Umständen entsprechenden Erscheinungsform, um der menschlichen Vorstellungsweise zu genügen (Mechilta zu Ex. 15, 3). Obgleich jedoch die Agadisten den bildlichen Charakter der anthropomorphistischen Schriftstellen deutlich hervorheben, hindert sie diese Erkenntnis doch nicht, ihrerseits Gottes Walten in oft sehr krassen sinnlichen Gleichnissen darzustellen, die in der Folge, wie ein hervorragender Talmudgelehrter des 12. Jhts. bemerkt, zur „Verwirrung der Geister" beitrugen (Abr. b. David aus Posquières zu Maimonides' Gesetzkodex, Hilchot Teschuba III, 7). Die talmudische Agada führt uns Gott häufig im Bilde eines jüdischen Frommen vor, läßt ihn beispielsweise Phylakterien anlegen (Ber. 6a) und deutet die Stelle Ex. 33, 23 dahin, Gott habe Mose den Knoten an seinen Gebetriemen schauen lassen (ibid. 7a). Ein Agadist findet in einem Prophetenwort (Jes. 56, 7) einen Hinweis darauf, daß Gott bete, und ein anderer Agadist weiß den Wortlaut seines Gebetes mitzuteilen (ibid.). Nach R. Jochanan hüllte sich Gott wie ein Vorbeter in einen Gebetmantel und lehrte Mose die synagogale Gebetordnung (R. H. 17b). Der Prophet Elijahu offenbart einem Amoräer, daß Gott in der himmlischen Akademie die Halachot aller Gesetzeslehrer vortrage (Chag. 15b; Num r. 19). Auch mit der Auslegung der prophetischen Bücher beschäftigt sich der Weltenherr und führt beim Vortrag eines Abschnitts aus dem Buche der Richter die Deutungen zweier Agadisten an (Git. 6b). In der zukünftigen Welt wird Gott den Frommen ein Festmahl bereiten und den für das Tischgebet bestimmten „Kelch des Segensspruchs" nacheinander den drei Stammvätern, sodann Mose, Josua und David anbieten — eine Agada, deren metaphorische Deutung der obengenannte R. Abraham b. David (ibid., Hilchot Teschuba VIII, 4) entschieden ablehnt. Bezüglich der Interpretation der biblischen und agadischen A.en sind unter den jüdischen Gelehrten des Mittelalters drei Hauptströmungen zu unterscheiden, die sich jedoch vielfach kreuzen und ineinander übergehen. Die unter dem Einfluß der griechisch-arabischen Philosophie stehende Richtung deutete alle anthropomorphistischen Stellen in weitgehendem Maße allegorisch und rationalistisch um; die reintalmudische Schule neigte — in mancherlei Abstufungen — einer mehr buchstäblichen Auffassung zu, während die Anhänger der Kabbala den Anstoß, den die biblischen und agadischen A.en darbieten, durch eine eigentümliche mystische Erklärungsweise zu beseitigen versuchten. Sie nahmen nämlich eine von Gott emanierte Potenz an, die sie als eigentliche Trägerin der Theophanie ansahen und auf die sie alle anthropomorphistisch klingenden Aussprüche in Bibel, Talmud und Midrasch bezogen. Hierin berühren sie sich mit der alexandrinischen Schule und den ältesten Karäern (Benjamin Nahawendi).

Die Agada

Die A.en der talmudischen Agada und der älteren Midraschim werden weit überboten durch das der gaonäischen Zeit angehörende theosophische, kosmogenetische und theurgische Schrifttum. Den Höhepunkt grobsinnlicher Beschreibung des göttlichen Wesens bildet die Darstellung in der dem Tannaiten R. Ismael beigelegten Schrift „Schiur Koma". Dieser mystische Traktat, der nach Graetz unter der Einwirkung der mohammedanischen anthropomorphistischen Schule (Muschabbiha, Mudschassima) entstanden ist, anderen Gelehrten zufolge jedoch viel ältere, gnostische

Die ältere jüd. Mystik

Einflüsse aufweist (vgl. Gaster, MGWJ XXVII, 179ff., 213ff.), gibt Maßbestimmungen der Gottheit und ihrer einzelnen Gliedmaßen nach Parasangenzahlen; er spricht von Gottes rechtem und linkem Auge, von seinem Bart, seiner Unter- und Oberlippe usw. Nicht minder seltsame, vermenschlichende Schilderungen vom Hoflager Gottes in den Himmelshallen usw. entwerfen die verschiedenen Hechalot-Schriften und die sonstigen Erzeugnisse der frühmittelalterlichen jüdischen Mystik. Diese Schriften wurden späterhin von mohammedanischer, christlicher und karäischer Seite als Angriffswaffen gegen das rabbinische Judentum verwandt. Die arabischen theologischen Schriftsteller nahmen eine Entlehnung der Lehren der Muschabbiha (s. o.) aus dem Judentum an, innerhalb dessen „die Verähnlichung Gottes zuhause sei". Der Erzbischof Agobard von Lyon (1. Hälfte des 9. Jhts.) weist in seiner Denkschrift „De Judaicis superstitionibus" auf die Schrift „Schiur Koma" hin, um den krassen Aberglauben der Juden zu kennzeichnen. Der Karäer Salmon b. Jerocham wirft in seiner gereimten Polemik gegen Saadja Gaon („Milchamot") diesem vor: „Seinem Mund ist fern die Lehre, doch ist die Agada ihm ein Schmuck und Schiur Koma Zier und Ehre." Ferner spricht Salmon b. Jerocham in derselben Streitschrift von den in den mystischen Büchern „Sefer Rasim" und „Schem ben Noach" enthaltenen anthropomorphistischen Greueln. Auch andere karäische Schriftsteller zur Zeit Saadjas schrieben den Autoren des Talmud die gröbsten A.en zu. So verfaßte der Karäer Ibn Sakaweihi (Sakwija) ein „Buch der Schändlichkeiten" (Sefer ha-Kelimmot), worin er den Rabbinen des Talmuds Vermenschlichung des Schöpfers vorwarf. Aus der Replik Saadjas stammt wohl die von Jehuda Berceloni mitgeteilte Stelle, in der Saadja seine Zweifel an der Echtheit des „Schiur Koma" äußert. Selbst Saadjas Widerpart, Mose Taku, sprach die Vermutung aus, der „Traktat der Maßbestimmungen" sei eine Fälschung der Karäer (Ozar Nechmad III, 62), während Jehuda ha-Levi im Kusari (IV, 3) entschuldigend meint, auch das „Schiur Koma" dürfe nicht verworfen werden, weil es geeignet sei, die Ehrfurcht vor Gott im menschlichen Geiste wachzurufen. In sehr scharfen Worten verdammte Maimonides das Buch von den Maßbestimmungen (s. Heilberg, Nite Naamanim, hebr. Text f. 17b).

Die Bekanntschaft der jüdischen Gelehrten des Mittelalters mit dem Kalam und den ins Arabische übersetzten Werken der griechischen Philosophen ließ das schon im alexandrinischen Zeitalter akut gewordene Problem der Versöhnung des Offenbarungsglaubens mit der Philosophie von neuen aufleben. Einen der Hauptpunkte dieses umfassenden Problems bildet aber die vernunftgemäße Erklärung der in den Offenbarungsschriften enthaltenen A.en. Der erste arabisch schreibende rabbanitische Denker, der sich mit dem Problem der biblischen und rabbinischen A.en eingehend auseinandersetzt, ist Saadja. In Anlehnung an mutasilitische Gedankengänge betont er, wir könnten von Gott eigentlich nur sein Dasein aussagen. Was die prophetischen Bücher und die Gemeinschaft der Gläubigen dem Schöpfer an Attributen beilegen, sei nur ein Notbehelf. Saadja zählt im 2. Kapitel seiner „Glaubenslehren und Vernunftansichten" (Emunot we-Deot) zehn biblische A.en auf, die alle ihre tiefere Bedeutung hätten. Haupt bedeute Erhabenheit, Auge Vorsehung, Angesicht Wohlwollen oder Unwillen, Ohr Erhörung, Mund und Lippe Befehl und Belehrung, Hand Macht, Herz Einsicht, Eingeweide Erbarmen, Fuß Bezwingung. Die menschliche Gestalt, die die Propheten in ihren Visionen schauten, sei ein aus Licht geschaffenes Gebilde. Diese Gestalt sei vorzüglicher als die Engel und heiße Herrlichkeit Gottes, im Talmud: Schechina. Auf welche Weise der Zeitgenosse Saadjas David Almokammez die A.en der Bibel und der Agada im einzelnen deutete, ist aus den erhaltenen Bruchstücken seiner Schriften nicht ersichtlich, doch bewegte er sich im allgemeinen in der Gedankenrichtung Saadjas (vgl. Halichot Kedem, ed. Polak, S. 78). Auch von Gabirol ist keine ausdrückliche Stellungnahme zum Problem des A. bekannt, doch ist sowohl seine (nicht eigentlich der jüd. Religionsphilosophie zuzuzählende) „Lebensquelle" wie seine „Königskrone" völlig erfüllt vom Gedanken der absoluten Einheit, Unerforschlichkeit und materiellen Unbestimmbarkeit des göttlichen Wesens. Der erste jüd. Religionsphilosoph nach Saadja, der sich wieder über die A.en in den Religionsurkunden ausspricht, ist Bachja Ibn Pakuda. Bei der Besprechung der Tätigkeitsattribute Gottes (Herzenspflichten I, 10) führt er aus, die Schrift habe Gott in körperlichen Attributen dargestellt, weil nur der sinnlichen Ausdrucksweise der Zugang zum menschlichen Verstande erschlossen sei. Hinterher wird der denkende Mensch schon die äußeren Hüllen der Worte abstreifen und zu immer klarerer Anschauung von Gott vordringen; der Einfältige aber mag immerhin bei der körperlichen Vorstellung stehen bleiben, da von keinem Menschen etwas gefordert werden kann, was über seine Kräfte geht. Wenn die Schrift ihre Ausdrucksweise nur für die Einsichtigen eingerichtet hätte, wäre der größere

Das Problem des A. in der jüd. Religionsphilosophie

Teil der Menschheit ohne Religion geblieben. — Josef Ibn Zaddik war sehr radikal in der Lehre von der völligen Unerkennbarkeit des höchsten Wesens. Nicht einmal die von Mokammez und Bachja als zulässig anerkannten negativen Attribute Gottes ließ er vorbehaltlos gelten. Mit der höchsten Reinheit und Geistigkeit seines Gottesbegriffs verband Ibn Zaddik jedoch ein hohes Maß von Versöhnlichkeit gegenüber den sinnlichen Aussagen über Gottes Wesen. Er erblickt in der Aufsuchung göttlicher Eigenschaften ein lobenswertes Bestreben, denn nur die Erkenntnis der in der Welt sich kundgebenden Fülle göttlicher Wirkungen könne dem Menschen Ansporn zu gottgefälligem Handeln sein. Eine mehr erkenntnistheoretische Rechtfertigung der biblischen A.en findet sich bei Jehuda ha-Levi. Er geht davon aus (Kusari IV, 3), daß wir schon bei den Erscheinungen der Sinnenwelt das eigentliche Wesen der wahrgenommenen Gegenstände nur auf Umwegen ermitteln können, nämlich durch den Rückschluß von dem steten Wechsel der Erscheinungsformen auf ein Bleibendes, Einheitliches, das dem Sinnending zugrundeliegt. Das gleiche Verhältnis zwischen sinnlicher Anschauung und Verstandesurteil gilt nun auch hinsichtlich der Erkenntnis des Übersinnlichen. Auch hier besteht ein Zusammenhang zwischen dem Transzendenten und dem innern Sinn der Propheten, der das Übersinnliche in bestimmten sinnlichen Formen anschaut, ohne daß diese Formen das wahre Wesen des Geoffenbarten enthielten. Wenn es nun feststeht, daß der Mensch bei aller höheren wie niederen Erkenntnis der sinnlichen Unterlage nicht entbehren kann, so ist es begreiflich, daß das höchste Wesen als Mensch angeschaut und bildlich dargestellt wird. Im Hinblick auf die Attribute, die wir Gott notwendig zuschreiben müssen, z. B. lebend, allwissend, allmächtig, gerecht, sei ihm kein irdisches Wesen mehr vergleichbar als der vollkommene Mensch. Die Ausführungen Jehuda ha-Levis gipfeln in dem bereits erwähnten Satze, wonach im Sinne der prophetischen Wahrnehmung selbst körperliche Beschreibungen der Gottheit wie die des Buches „Schiur Koma“ keineswegs zu verwerfen seien. — Der Aristoteliker Abraham Ibn Daud befaßt sich an mehreren Stellen seiner Schrift „Emuna Rama“ (Der erhabene Glaube) mit den A.en der Bibel. Er polemisiert gegen diejenigen jüdischen Bibelerklärer, die es den Feinden leicht machten, die Juden als Anthropomorphisten zu schmähen. Die in der Bibel vorkommenden positiven Attribute seien zuweilen so widerspruchsvoll untereinander, daß sie sich offenbar auf verschiedene Wesen beziehen. An den saadjanischen Lösungsversuch anknüpfend, meint Abraham Ibn Daud, alle diejenigen biblischen Aussagen, die unwürdige Vorstellungen von Gott erwecken, seien als Attribute der Sphärengeister zu betrachten. — Ungleich methodischer und eingehender als alle seine Vorgänger behandelt Maimonides das Problem der biblischen A.en. Der erste Teil seines „Führers“ ist zum großen Teile (Kap. 1–45) der Deutung der in der Schrift vorkommenden Anthropomorphien gewidmet. Maimonides sucht den gedanklichen Schwierigkeiten, die die sinnliche Ausdrucksweise der Bibel darbietet, durch logisch-grammatische Interpretationsweise zu begegnen. Gleich in der Einleitung zum „Führer“ bemerkt er, der Hauptzweck dieser Schrift bestehe in der Erklärung der hebräischen Homonyme. Wo die Bibel nämlich Ding-, Zeit- oder Eigenschaftswörter, die körperliche Aussagen in sich schließen, auf Gott bezieht, bemüht sich Maimonides durch Vergleichung der wichtigsten Stellen, an denen das betreffende Wort vorkommt, dessen Mehrdeutigkeit zu erweisen und die abstrakten Begriffe zu entwickeln, die aus seiner konkreten Grundbedeutung abgeleitet erscheinen. Die allegorische Exegese, zu der Maimonides auf diesem Wege gelangt, weist überraschende Parallelen zur Allegorese der antiken alexandrinischen Schule auf, ohne daß von irgendwelcher Entlehnung oder direkten Einwirkung die Rede sein kann. Maimonides bezeichnet (More Nebuchim II, 2) die exegetische Zweckbestimmung des „Führers“ als Fackel, die alle Dunkelheiten dieses Werks aufhellt. Er maß nämlich seiner allegorischen Auslegungsweise nicht bloß theoretische Bedeutung bei, sondern sah in ihr ein dringendes Gebot der Stunde. Noch Bachja hatte für die in anthropomorphistischen Vorstellungen befangene Menge Entschuldigungsgründe bereit (s. o.). Anders Maimonides; ihm gilt jeder Irrtum in bezug auf das höchste Wesen geradezu als Götzendienst (ibid. I, 36), und er hält es für eine unabweisbare Pflicht, die Lehren von der Unkörperlichkeit und Unvergleichbarkeit Gottes der Menge, selbst „Kindern, Frauen und Toren“ aufs nachdrücklichste einzuschärfen (ibid. I, 35). Nur da, wo es nicht Gottes Wesen selber gilt, hat er mit der Denkschwäche der Menge Nachsicht und ist beispielsweise gegenüber körperlichen Vorstellungen von den Engeln und dem zukünftigen Leben recht duldsam (vgl. Responsensammlung [Kobez], ed. Lichtenberg II, f. 8b und 16b). Nun waren zu Maimonides' Lebzeiten ungeachtet aller voraufgegangenen jahrhundertelangen Bemühungen, die der Umdeutung und Beseitigung der biblischen A.en gegolten hatten, in weiten, selbst schriftgelehrten jüdischen Volkskreisen noch sehr krasse sinnliche Auffassungen vom Wesen Gottes verbreitet. Maimonides selbst

erzählt in seinem Sendschreiben über die Auferstehung, er habe einen achtbaren Talmudgelehrten kennengelernt, der ernstlich zweifelte, ob Gott nicht nach der Aussage der Schrift Gliedmaßen habe; auch sei er anderen Juden begegnet, die Gott für unzweifelhaft körperlich hielten und jeden, der dies in Abrede stellte, als Ungläubigen bezeichneten. Unter solchen Umständen sah er sich zur Ausarbeitung des „Führers" genötigt, der die endgültige Reinigung des jüd. Gottesbegriffs von allen Schlacken anthropomorphistischen Denkens bewirken sollte. Und da philosophische Beweisführungen allein hierzu nicht ausreichen, ging er von der theoretischen Verwerfung aller anthropomorphen Gedankengänge zu schonungslosen Angriffen auf die Anhänger solcher Vorstellungen über und brandmarkte jeden, der an irgendwelche Körperlichkeit Gottes glaubte, als außerhalb des Judentums stehenden Häretiker (Mischne Tora, Hilchot Teschuba III, 7 und Mischna-Kommentar zu Sanh. X, dritter Glaubensartikel).

Die Wirkung, die Maimonides mit seiner unnachsichtigen Bekämpfung aller anthropomorphistischen Vorstellungen erzielte, war sehr nachhaltig. Hundert Jahre später konnte Jedaja Penini aus Bezières in seinem Sendschreiben an Salomo Ibn Adret feststellen, daß der Glaube an die Körperlichkeit Gottes dank der literarischen Tätigkeit Maimonides' unter den Juden aller Parteirichtungen völlig geschwunden war. Und Mose Alaschkar schrieb zu Beginn des 15. Jhts. in seiner Polemik gegen Schemtob Ibn Schemtob: „Hätten nicht seine (Maimonides') kostbaren Schriften die Augen unserer Gemeinschaft erleuchtet, so würden verderbliche Irrlehren wie die Verkörperung Gottes weiter in unserer Mitte fortgewuchert haben." Allerdings hatte Maimonides' Lehre zu seinen Lebzeiten und im ersten Jht. nach seinem Tode neben begeisterter Anerkennung auch vielfachen Widerspruch gefunden. Abraham b. David aus Posquières nahm in einer Glosse zu Hilch. Tesch. III, 7 gegen Maimonides' Verdammungsurteil sehr schroff Stellung und meinte, dieser hätte kein Recht, zahlreiche Männer, die ihn an Gelehrsamkeit und Frömmigkeit überträfen, um deswillen als Ketzer zu bezeichnen, weil sie die biblischen und die irreführenden agadischen Aussprüche buchstäblich aufgefaßt haben. Stimmte aber Abr. b. David in der Sache immerhin mit Maimonides überein, so gab es auch namhafte gelehrte Kreise, die die Theorie von der völligen Unkörperlichkeit Gottes verwarfen. Der in der 2. Hälfte des 13. Jhts. in Regensburg und Wiener Neustadt lebende Talmudgelehrte Mose Taku verfaßte eine polemische Schrift gegen die Lehren Saadjas, Ibn Esras und Maimonides', in der er sich gegen die weitgehende Umdeutung der Schrift und der agadischen Aussprüche wandte und die Ansicht vertrat, man dürfe von der Gottheit wohl aussagen, sie habe Bewegung, Gehen, Stehen, Zorn und Wohlwollen, sitze auf einem Thron usw. Ein gegen Ende des 13. Jhts. schreibender Anonymus erzählt von einem greisen antimaimunischen Toragelehrten, er habe auf die Frage, ob er Gott wirklich menschliche Gliedmaßen zuschreibe, geantwortet, Gottes Hand sei tatsächlich eine geschaffene, körperliche Hand. Im späteren Verlauf des Kampfes gegen die maimunischen Schriften wagten es jedoch selbst deren eifrigste Widersacher nicht mehr, derartige grobsinnliche Anschauungen von Gott zu vertreten, und die Parteigänger Salomos aus Montpellier, der gegen die Leser des „Führers" den Bann verhängt hatte, verwahrten sich gegen die Beschuldigung, körperliche Vorstellungen von Gott zu hegen. Da sie jedoch die Buchstäblichkeit der agadischen Schilderungen von der Umgebung Gottes nicht preisgeben wollten, also die Räumlichkeit des höchsten Wesens annahmen, hielt Abraham Maimuni den Vorwurf des unbewußten A. gegen sie aufrecht. Die reintalmudische Schule in Frankreich und Deutschland beharrte auch auf der sinnlichen Auffassung des zukünftigen Lebens, und selbst in Spanien gab es manche Gelehrte, wie Meir b. Todros Abulafia in Toledo, die Maimonides wegen seiner Vergeistigung der Unsterblichkeitslehre bekämpften (vgl. auch die Glossen Abr. b. Davids zu Hilch. Teschuba VIII, 2 und 4).

Die reintalmudische und die kabbalistische Schule

Der antimaimunischen Richtung der französischen Talmudgelehrten nahe verwandt war die Schule der provenzalischen und spanischen Kabbalisten. Auch diese Mystiker traten der rationalistischen Umdeutung der Bibel- und Agadastellen entgegen, beruhigten sich aber nicht bei dem einfachen Wortsinn der anstößigen Aussprüche, sondern legten ihnen eine geheime theosophische Bedeutung bei. Schon R. Abr. b. David aus Posquières hatte (in seinem verlorengegangenen Agada-Kommentar) den Gedanken ausgesprochen, die talmudische Agada von den Gebetriemen Gottes (s. o.) beziehe sich auf den Angesichts-Engel (Metatron) oder eine andere Emanation der Gottheit. Diese Theorie der Emanation gottähnlicher Potenzen wurde von Abr. b. Davids Sohn, Isaak dem Blinden, und den Kabbalisten Esra und Asriel aus Gerona weiter ausgestaltet und bildete als die Lehre vom En-Sof und den Sefirot die Grundlage der späteren Kabbala. Mit Hilfe dieser Theosophie konnten die Kabbalisten die anstößigen Bibel- und Agadastellen in ganz anderer, den gläubigen Gemütern viel mehr

zusagender Art erklären, als es von seiten der nüchternen Religionsphilosophen geschah. Der Dichter Meschullam En-Vidal Dafiera bezeichnete in einem um 1232 geschriebenen, gegen die rationalisierenden Maimunisten gerichteten polemischen Gedicht die Kabbalisten Nachmanides, Esra und Asriel als die feste Burg und die Hohenpriester des Gottesglaubens, die im Gegensatz zu den „Totenbeschwörern", den ungläubigen Religionsphilosophen, im Besitze selbstgewisser geheimer Weisheit und wahrer Überlieferung vom Wesen des Schöpfers seien. Bemerkenswert ist der Umstand, daß die ältere deutsche Kabbalistenschule, von der Religionsphilosophie Saadjas stark beeinflußt, die absolute Unkörperlichkeit Gottes nachdrücklich hervorhob. Ihr Hauptvertreter, R. Eleasar b. Jehuda aus Worms (Ende des 12. Jhts.), polemisierte in der Einleitung zum „Rokeach" gegen die buchstäbliche Auffassung der agadischen A.en. Er widmete der Auseinandersetzung mit den Anthropomorphisten sogar eine besondere Schrift u. d. T. „Schaare Sod ha-Jichud weha-Emuna", auf die sich Nachmanides in seinem Sendschreiben an die französischen Rabbiner (gelegentlich der Parteikämpfe um die maimunischen Schriften) berief. Die Theosophie des Sohar und der lurjanischen Schule weist in ihrer Terminologie stark anthropomorphistisches Gepräge auf. Sie operiert mit den Begriffen Profile, Hirne, Häupter, langes und kurzes Angesicht, Vater und Mutter, männliches und weibliches Prinzip, Urmensch (Adam Kadmon) usw., und deutet nach dem Vorbild des „Schiur Koma" die der Gottheit zugeschriebenen menschlichen Gliedmaßen mystisch aus. M. Ch. Luzzatto (18. Jht.) versuchte in seiner Schrift „Forscher und Kabbalist" (Choker u-Mekubbal) diese kabbalistischen A.en in spekulativer Art zu interpretieren, wie schon vor ihm Abraham Errera im 17. und Isaak Latif im 14. Jht. — jeder auf seine Weise — Wortführer einer philosophisch gearteten Kabbala waren.

Der bedeutendste jüdische Religionsphilosoph der nachmaimunischen Zeit, Chasdai Crescas, wich in seiner Lehre von Gott und dessen Eigenschaften insofern von Maimonides ab, als er es für statthaft erklärte, der Gottheit positive Attribute beizulegen; hierdurch werde die Idee der absoluten Einheit Gottes keineswegs beeinträchtigt. (Crescas' Religionsphilosophie übte bekanntlich großen Einfluß auf Spinoza aus. Dieser, dessen pantheistische Lehre den schärfsten Gegensatz zu jeder Art von A. darstellt, wurde 1655 vor dem Amsterdamer Rabbinat angeklagt, sich zwei jüdischen Studienkollegen gegenüber geäußert zu haben, er sehe in der Annahme von Gottes Körperlichkeit nichts, was der jüdischen Religion widerspräche; bezeichne ja die Bibel Gott als „groß", vindiziere ihm also räumliche Ausdehnung. In der Tat wendet sich Spinoza in seinem „Theologisch-Politischen Traktat" gegen die tendenziöse Umdeutung der biblischen A.en. Redensarten wie die Hand, der Mund Gottes usw. will er durchaus wörtlich aufgefaßt wissen.) Josef Albo wendet gegen Maimonides' Dogmenlehre ein, die Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes seien wohl religiöse Wahrheiten, könnten jedoch nicht als Glaubensgrundsätze angesehen werden, denn die Annahme des Gegenteils bedinge keineswegs die Aufhebung der gesamten Tora (Ikkarim I, 3).

Die späteren Religionsphilosophen

Von den Angriffen der Karäer gegen die A.en des talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums war schon im vorhergehenden die Rede.

Die Karäer

Der älteste karäische Schriftsteller, der sich mit dem Problem des A. auseinandersetzte, war Benjamin Nahawendi (Anfang des 9. Jhts.). Er scheint die Lehre Philos gekannt zu haben, dessen Schriften um jene Zeit wieder auftauchten. Nahawendi lehrte, das höchste Wesen sei zu erhaben, als daß es sich den Menschen offenbart hätte. Die Weltschöpfung und die sinaitische Offenbarung seien vielmehr durch einen geschaffenen Erzengel erfolgt, und auf diesen müßte alles, was in der Tora von Gottes Wirksamkeit berichtet wird, bezogen werden. Die anthropomorph klingenden Bibelverse seien allegorisch zu nehmen. Nahawendi war der Urheber der karäischen Sekte der Magariten, die sich die obigen Thesen zu eigen machte. Von sonstigen karäischen Gelehrten, die die biblischen A.en eingehend behandelten, sind insbesondere Jehuda Hadassi (12. Jht.) und Aaron b. Elijahu (14. Jht.) zu nennen. Ersterer bespricht die Anthropomorphien der Schrift im religionsphilosophischen Teil seines Werkes „Eschkol ha-Kofer" im Anschluß an die beiden ersten Gebote des Dekalogs. Aaron b. Elijahu schreibt in den Kapiteln 16–63 seines „Ez Chajim", die eine Interpretation der biblischen A.en auf dem Wege der Homonymie enthalten, Maimonides oft wörtlich ab. „Bald verstümmelt er den More, bald erweitert er ihn; was nicht in seinen Kram paßt . . ., läßt er fahren oder macht es zum Stoffe seiner Polemik. Zuweilen scheint er sehr ungeschickt zu epitomieren, ja sogar zu verwässern" (Delitzsch in seiner Ausg. des Ez Chajim, S. 334f.). Die Behauptung des karäischen Autors Kaleb Afendopulo, Aaron b. Elijahu habe in den genannten Abschnitten nicht aus Maimonides, sondern aus karäischen Schriftstellern geschöpft, nennt Delitzsch (ibid.) eine verunglückte Ehrenrettung Aarons.

Luzzatto, Oheb Ger (Wien 1830), S. 1-25; *Frankel*, Einiges zu den Targumim, Zeitschr. f. d. relig. Interessen d. Jud., 1846, S. 110-120; *idem*, Vorstudien zu d. Septuaginta (Leipzig 1841), S. 174-179; *idem*, Üb. d. Einfluß d. paläst. Exegese auf d. alexandr. Hermeneutik (Leipzig 1851), § 7, 9; *Geiger*, Urschr. 314ff.; *idem*, Ozar Nechmad III, 4ff.; *Adler*, Einl. z. seinem Onkelos-Kommentar „Netina la-Ger"; *Maybaum*, D. Anthropomorphien u. Anthropopathien b. Onkelos usw. (Breslau 1870); *Siegfried*, Philo von Alexandria (Jena 1875); *Schürer* III⁴, 514ff.; *Ginsburger*, D. Anthropomorphismen in d. Targumim, Zeitschr. f. prot. Theol., 1891; *Kaufmann*, Attributenlehre, passim; *Neumark*, Gesch. d. jüd. Philosophie d. Mittelalters, Bd. 1 u. 2, passim; *Grätz* V³, 191f. und Note 18, II; *idem* VII passim; *Kohler*, Grundriß einer system. Theologie d. Judentums (1910), S. 57f.; *Horodezky*, Adam Kadmon, ha-Goren X (1928), S. 96ff.

K. M. Z.

ANTIBI, ABRAHAM BEN ISAAK, Oberrabbiner in Aleppo, gest. im J. 1858; die Trauerrede Chajim Faladschis über ihn ist vom 25. Schebat (9. Febr.) des angegebenen Jahres datiert. In den Angaben über die Werke A.s herrscht bei Benjacob und anderen Unklarheit, was schon auf Irrtümer bei Ghirondi zurückzuführen ist. A. schrieb: 1. Joscheb Ohalim, Homilien zu den Wochenabschnitten der Tora, zusammen mit: 2. Pene ha-Bajit, über das Schächten, Livorno 1825. Im Anhang: Ohel Jizchak, Homilien von A.s Vater Isaak. 3. Mor wa-Ahalot, Responsen zu den vier Teilen des Schulchan Aruch, Livorno 1843. 4. Ohel Jescharim, ethische und moralische Betrachtungen, Livorno 1843; beim Erscheinen dieses Buches verfaßte Abraham Baruch Piperno ein Gedicht zu Ehren A.s. 5. Pene ha-Bajit, über Schulchan Aruch Choschen Mischpat; im Anhange: Bet Ab, Novellen zu Maimonides, von A.s Vater, Livorno 1849. 7. Chochma u-Mussar, moralische Betrachtungen in neun Abteilungen; die zehnte Abteilung enthält kurze Entscheidungen zu Orach Chajim und Eben ha-Eser (zu letzterem besonders die aus den Responsen des David abi Simra [Radbas] sich ergebenden), Livorno 1850. — A. schrieb auch liturgische Dichtungen; nordafrikanische Sammlungen enthalten von ihm: „Or zach u-paschut" und wohl noch andere mit „Abraham" gezeichnete Pijutim.

Jellinek, Konteres ha-Hespedim, Zunz-Jubelschr. S. 45; *Fünn*, Kenesset, S. 47; *Ghirondi*, TGJ 22, Nr. 52; *A. B. Piperno*, Kol Ugab 71a; *JQR*, XI, 288; *Zedner*, CBM, S. 51; *Benjacob* 19, Nr. 379; 220, Nr. 177; 369, Nr. 2192; *Salomo Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, S. 4b, 39a, 49a, 64b, 84b; *Davidson*, Ozar I, 92 Nr. 1989.

B.

ANTIBLA (אנטיבלא, נדלטא, נדלטה), Name einer Proselytenfamilie in Jerusalem im 1. Jht. p. Diese soll kanaanäischen Ursprungs gewesen sein und den Jebusiter Arawna (vgl. II. Sam. 24, 16) zum Stammvater gehabt haben. Die Familie, ursprünglich sehr reich, verlor ihr Vermögen vollständig, so daß ihre Mitglieder das Land verlassen wollten. Graetz vermutet, daß die Familie A. aus einem griechisch sprechenden Lande (Ägypten, Syrien oder Kleinasien) stammte und wahrscheinlich Agathobulos (Ἀγαθόβουλος) hieß, ein Name, der dem seit dem 2. Jht. a. vorkommenden griechisch-jüdischen Namen Aristobulos entspricht.

Graetz, MGWJ 1881, XXX, 289-294.

E.

ANTICHRIST, ἀντίχριστος, Gegenchristus oder „Gegenmessias", der Widersacher des Erlösers, der von diesem in der Endzeit besiegt werden wird. Das Wort kommt zuerst im NT in den Johannesbriefen vor (I. Joh. 2, 18. 22; 4, 3; II. Joh. 7), die Idee geht aber teilweise auf jüd. Vorstellungen zurück. Nur hat die jüd. Eschatologie keinen entsprechenden Terminus geprägt („Antimessias" ist neu), was darauf hinweist, daß der Begriff erst im Christentum die ihm eigentümliche Prägnanz erhalten hat. Denn die Auffassung, daß der endzeitliche Widersacher Gottes als teuflischer Pseudo-Erlöser auftreten wird (die im Worte A. zum Ausdruck kommt), ist erst im Christentum entstanden. Der jüd. „A." ist der Widersacher Gottes oder Israels, er wird vom Messias besiegt, ist aber kein „Antimessias", kein Pseudomessias.

Das Urbild des A. ist wohl nicht der übermütige König aus Dan. 7, 24f.; 11, 36f., auch nicht der in Ez. 28, 2f. oder in Jes. 14, 12f. Genannte, sondern Sancherib, der hochmütige und Gott lästernde Assyrerkönig, dessen Untergang Jesaja in eschatologischen Farben gemalt hat (Jes. 10, 5–11, 9; 14, 24–27; 30, 27–31, 9; vgl. 37, 22f.). Die Agada kennt Sancherib als den Ur-Gog und Magog (Sanh. 94a). Seit Jesaja besteht in der jüd. Eschatologie die Vorstellung, daß die „messianische Zeit" erst nach dem Zusammenbruch einer heidnischen Macht und dem Fall eines frevlerischen heidnischen Königs beginnen wird. Diese Vorstellung wurde später auf den König von Babel übertragen (Jes. 14, 4f.). Seit Ezechiel war „Gog", der Herrscher des Landes „Magog", Ez. 38–39 (nachher in „Gog und Magog" zusammengefaßt), das feste Symbol für die Gott bekämpfende heidnische Macht der Endzeit. (Vgl. schon LXX zu Num. 42, 7). Zwar war die Gestalt des Königs nicht unbedingt mit den Vorstellungen vom letzten Ansturm der Heiden auf Israel verbunden (Sech. 12–14.) Es entsprach aber dem allgemeinen Zuge der späteren Zeit, die Mächte des letzten

Kampfes zu personifizieren, so daß die Gestalt des Königs immer mehr in den Vordergrund trat. Das war auch meist zeitgeschichtlich bedingt. In Dan. 7, 24f.; 11, 36f. wird Antiochus Epiphanes als der böse König der Endzeit geschildert. In den Psalm. Salom. 2, 26f.; 8, 15f.; 10, 11f. wird diese Eschatologie offenbar auf Pompejus gedeutet. In der Himmelfahrt Moses 8, 1 tritt eine Gestalt, die die Züge des Antiochus Epiphanes trägt, als der Bösewicht der Endzeit auf. Vgl. noch syr. Baruchapokal. Kap. 40 (in Kap. 70 ist jedoch nicht mehr von Einem König die Rede). Auch Caligula hat wohl dem Bilde des eschatologischen Heidenkönigs noch Züge hinzugefügt, nämlich die Vorstellung, daß dieser seinen Sitz im Tempel aufschlagen und göttliche Verehrung verlangen würde (vgl. II. Thessal. 2, 4; Himmelfahrt Jes. 4, 6. 11). In der christlichen A.-Eschatologie hat dann Neros Bild das der anderen Könige verdrängt (s. Belege bei Bousset, Antichrist, S. 49f., 81f., 121f. und passim). In IV. Sibyll. 119f.; V. Sibyll. 363f. ist Nero gemeint, aber es wird ihm hier nicht die Rolle des letzten heidnischen Kämpfers zugedacht. Über III. Sibyll. 63f. s. unten. Der jüd. „A." ist also ursprünglich nichts als ein Heidenkönig, der gegen Gott und Israel anstürmt und dabei zugrunde geht; wir können seine Genealogie bis zu Sancherib hinauf verfolgen.

Eine ganz andere Vorstellung vom A. tritt uns in II. Thessal. 2, 4f. entgegen. Paulus spielt hier auf eine Tradition an, wonach der Messias erst kommen soll, nachdem „der Abfall" erfolgt ist, wenn offenbart worden ist „der Mann des Frevels, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich als einen Gott ausgibt". Ein „Hindernis" für die Offenbarung des Bösewichts bestehe noch, aber schon sei „das Mysterium des Frevels" erwacht; bald werde sich der Frevler offenbaren, in dessen Erscheinen sich die ganze Macht des Satans mit all seinen Zeichen und Wundern kundtun und der alle Menschen, die die Wahrheit nicht angenommen haben, durch die Macht der Lüge verführen werde. Diesen Frevler werde dann der Herr (Jesus) mit dem Hauche seines Mundes töten. Dieser A. ist kein Heidenkönig, der Israel vernichten will; er ist ein Wundertäter, mit dämonischer Gewalt ausgestattet, ein Verführer der Menschen, eine Erscheinung des Satans. Es scheint sich hier eine völlige Umgestaltung des jüd. A.-Begriffes vollzogen zu haben. Zwar spielten in der späteren jüd. Eschatologie auch Engel und Dämonen eine entscheidende Rolle; der letzte Kampf galt als ein Kampf zwischen dem guten Engel und dem Satan, und der Sieg Gottes bedeutete den Fall der bösen Engel, insbesondere des Satans (Dan. 10, 13f.; 12, 1; Äthiop. Henoch 10, 6; 13, 1f.; 19, 1; 21, 10; 54. 5f.; 55, 4; 56, 5f. und passim; Himmelf. Moses 10, 1). Es ist aber aus jüd. Quellen der Glaube nicht zu belegen, daß der Satan in der Endzeit leibhaftig als falscher Heiland oder Lügenprophet erscheinen soll. Die Stellen, die angeführt werden, um einen A., wie Paulus ihn hier schildert, in den jüd. Quellen nachzuweisen (s. besonders Bousset, Antichrist, S. 59f. und passim) lassen sich nur gewaltsam so auslegen. IV. Esra 5, 6 („regnabit quem non sperant") ist dunkel. In Syr. Baruchap. 40 ist vom A. nicht die Rede; III. Sibyll. 63f. scheint christlich überarbeitet zu sein. Dagegen ist es sehr bedeutsam, daß Jesus einen solchen Glauben nicht zu kennen scheint. Er bekämpft den Satan überall, erwähnt aber nirgends, daß der Untergang eines A. die Vorbedingung für den Anbruch des Himmelreiches wäre. Nach Luk. 10, 18 glaubte er sogar nach der Rückkehr der siebzig Jünger, daß der Sturz des Satans bereits erfolgt sei. Wir werden also vermuten dürfen, daß der A. als Verführer eine genuin christliche (wenn auch jüd.-christliche) Vorstellung ist. Daher auch die enge Beziehung auf den Messias, die den A. geradezu als dämonisches Abbild des Messias erscheinen läßt. Die alte jüd. Vorstellung vom erzbösen Heidenkönig der Endzeit wurde im frühchristlichen Milieu zersetzt. Der Heidenkönig wurde zunächst von einem jüd. Pseudo-Messias verdrängt. Der christlichen Urgemeinde galt die Verwerfung Christi seitens des Judentums als das allerschlimmste Werk des Satans. Der von den Juden erwartete Messias mußte ihnen als teuflischer Verführer gelten. Dabei nahm er aber auch gewisse Züge des Heidenkönigs der Endzeit an. Das NT, die Apokalypse ausgenommen, kennt den A. nur in dieser Form: als Pseudo-Christus oder verblaßt als falschen Propheten. Auf diesen Glauben beziehen sich die Stellen: Matth. 24, 4f., 23f.; Mark. 13, 6f., 21f.; Luk. 21, 8. Vgl. Joh. 5, 43, wo das Pseudo-Messias-Motiv bereits judenfeindlich getönt ist, was es ursprünglich durchaus nicht war. Dahin gehört auch die oben angeführte A.-Apokalypse in II. Thessal. Daß es sich hier „um eine festgeprägte jüdische Tradition handelt", weil dieser A. angeblich alle Züge eines Feindes des Judentums trage, nicht aber „des Christentums und seines Heilands" (Weinel in Ntl. Apokr[2], ed. Hennecke, 1923, S. 384), ist nicht richtig. Denn V. 10f. spricht deutlich von der Verwerfung des Evangeliums. Es ist ein dämonischer Christus, den diejenigen, die an den himmlischen nicht glauben, aufnehmen werden. Das Ganze setzt den Glau-

ben an einen bereits gekommenen „Messias" voraus. Mit dem Heidenkönig, der das Judentum bedrückt, hat dieser A. nichts zu tun, obwohl manche alte Weissagung auf ihn übertragen wird. Die Blasphemien des A. und seine Überhebung gegen Gott (2, 4) sind alte jüd. Motive; vgl. Dan. 11, 36. Das Sitzen im Tempel ibid. mag ein Caligula-Motiv sein. Auf den A. wird hier (ibid. 8) die Weissagung Jes. 11, 4 gedeutet: der A. ist der רשע schlechthin. (Ebenso wird רשע hier im Targum gedeutet, s. Armillus.) Auch ist es anzunehmen, daß die Benennung des A. als ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (ibid. 3) auf das hebräische איש (בן) בליעל zurückgeht, da man mit Belial (Beliar) den Teufel bezeichnete. — Bereits abgeblaßt erscheint der neue A.-Begriff in den Johannesbriefen, wo das Wort zuerst vorkommt. Hier wird der A.-Glaube auf den falschen Prophetengeist und auf die Verleugnung Christi gedeutet (I. Joh. 2, 18. 19. 22. 23; 4, 1f.; II. Joh. 7f. Vgl. I. Tim. 4, 1f.).

Das jüd. Sancherib-Gog-Motiv wurde jedoch im Christentum nur vorübergehend zurückgedrängt. Der heidnische Staat begann sich bald gegen das Christentum zu wehren und es blutig zu verfolgen. Ein heidnischer König, der römische Kaiser, trat also wieder in den Vordergrund als Erzfeind Gottes und seines „Volkes" — der christlichen Gemeinde. So wurde nun das neue christliche Verführer-Motiv mit dem alten jüd. Sancherib-Gog-Motiv (zu dessen Sinnbild Nero wurde) in der Vorstellung vom A. vermengt. In der Johannesapokalypse gehen die verschiedenen Motive durcheinander: neben dem „Drachen", dem Satan, tritt das „Tier" auf — der heidnische König als Erzbösewicht und Gotteslästerer der Endzeit (12, 1f.; 13, 1f.). Dieses „Tier" ist Nero, wohl Nero redivivus (13, 3; vgl. Apokal. Johannis). Daneben tritt aber auch ein dämonischer Lügenprophet auf, ein Wundertäter, der die Welt verleitet, das „Tier" göttlich zu verehren (13, 11f.). Drache, Tier und Lügenprophet ziehen in den letzten Krieg und werden zugleich besiegt (16, 13f.; 19, 19f.; 20, 1f.). Das Gog-Motiv ist dabei auch noch für sich bestehen geblieben: der Satan erscheint als Anführer von Gog und Magog am Ende des tausendjährigen Reiches (20, 7f.). So waren in der Vorstellung vom A. zwei unvereinbare Motive vermengt: das Motiv des jüdischen Messias und das des heidnischen Königs. In der Apostel-didache 16, in der Offenbarung des Petrus 2, wohl auch in III. Sibyll. 63f. erscheint der A. nur als ein Betrüger und Verführer, der sich für den „Christus" (Messias) ausgibt. In den Pseudo-Clementinen (Hom. II, 15) wird der A. charakteristischerweise mit „Simon" (wohl Paulus), dem Betrüger und Urheber des falschen Evangeliums, verglichen. Dagegen ist der A. in der Himmelfahrt Jesajas (4, 1f.) Heidenkönig, „Muttermörder" (Nero) und Pseudo-Christus (V. 6) zugleich. Der A. ist „Nero", stammt aber gleichzeitig von den Juden ab, und zwar vom Stamme Dan (Belege bei Bousset, Antichrist, S. 108f.; vgl. Test. Dans 5, wonach der Satan der Fürst Dans ist). Der Glaube an die Abstammung des A. von Dan stützt sich auf Auslegung von Gen. 49, 17; Deut. 32, 22; Jer. 18, 16 (s. Bousset ibid. S. 112f.; vgl. Gen. r. 98, 21; Sohar, Balak, 194). — Zwischen der A.-Legende und der Simon-Magus-Legende besteht zweifellos ein Zusammenhang, da Simon ebenfalls als Wundertäter, ja als „Gott" auftritt. Sicherlich hat aber auch der heidnische Soter-Glaube da mitgewirkt. Denn nach diesem Glauben war der heidnische Kaiser selbst, der Verfolger der Frommen, ein Prätendent auf die Heilandswürde. Heidenkönig, Heiland, „Gott", Bösewicht waren da in einer Person vereinigt, was den A. ja so eigentümlich charakterisiert. — Die A.-Vorstellung wird von manchen Forschern (Gunkel, Bousset, Reitzenstein u. a.) auf babylonische oder persische Mythen vom Götter- und Drachenkampf in der Ur- und Endzeit zurückgeführt. Doch läßt sich das Spezifische in der A.-Vorstellung kaum aus diesen Mythen ableiten. — Wie der jüd. Messiasglaube die Entstehung der A.-Legende bewirkt hat, so hat der Christusglaube seinerseits die Entstehung einer späteren jüd. Antimessias-Legende zur Folge gehabt, und zwar der von Armillus. In dieser hat sich dem alten Gog-Motiv ein Pseudo-Soter-Motiv zugesellt. Armillus, wohl Romulus, ist das Sinnbild des christlichen Rom; Armillus, der Teufelssohn, gibt sich für den Messias oder Gott aus und wird als solcher von den Völkern anerkannt. Nur das jüd. Volk bleibt dem wahren Gott treu und wird dafür verfolgt. Armillus besiegt den Messias aus dem Stamme Josef, wird aber dann vom Messias aus dem Samen Davids vernichtet. S. Armillus.

Renan, Histoire des origines du christianisme, 4., L'Antéchrist 1873; *Bousset*, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche 1895; *Bousset-Greßmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 1926, S. 254f.; *idem*, Antichrist, in Hastings' Encycl. of. Rel. and Ethics I, S. 578f.; *M. Friedländer*, L'Anti-Messie, REJ XXXVIII, 1899, S. 14f.; *idem*, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 1901; *Geffken*, Die Sage vom Antichrist (Preuß. Jahrb. Bd. 102, 1900, S. 385f.); *Charles*, The Ascension of Isaiah 1900, S. LIf.; *Gunkel*, Schöpfung und Chaos 1895, S. 221f.: *Ginzberg*, JE I, S. 625f.; *Meyer*, Urspr. d. Chr. III, 1923, S. 370f.; *Reitzenstein*, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], 1927, S. 219.

E. J. K.

ANTI-DEFAMATION LEAGUE, amerikanisch-jüdische Organisation zur Abwehr des Antisemitismus; wurde 1913 von dem unabhängigen Orden Bne Brit mit dem Sitze in Chicago gegründet.

W.

ANTIGNOS AUS SOCHO (אנטיגנוס איש סוכו), Gesetzeslehrer um 200 a., den die Mischna (Ab. I, 3) zu den Trägern der Überlieferung zählt, und zwar ist er in seiner Generation der einzige. A. ist der erste Schriftgelehrte, der mit dem Namen bekannt ist. Nach den Angaben der Mischna war A. Schüler des Hohepriesters Simeon des Gerechten (Simeon ha-Zaddik), der in der Traditionskette der mündlichen Lehre nach den „Männern der großen Versammlung" genannt wird. A.s Schüler waren Josse b. Joeser aus Zereda und Josse b. Jochanan aus Jerusalem (ibid.), die ersten jener „Gelehrtenpaare", die als „Sugot" bezeichnet werden, von denen (nach Chag. II, 2) der erste Patriarch und der zweite Vorsitzender des Großen Gerichtes (Ab-Bet-Din) in Jerusalem waren. Von A. ist nur sein Wahlspruch erhalten (Ab., ibid.): „Seid nicht wie die Knechte, die ihrem Herrn des Lohnes wegen dienen, sondern wie die, die ihrem Herrn dienen, ohne Lohn zu erwarten; und es liege über euch die Furcht Gottes." Dieser Ausspruch, der fordert, daß das Gute um seiner selbst willen geübt werde und nicht nur um irgendeiner Belohnung willen, wurde, nach einer Agada, von zwei späteren Nachfolgern seiner Schüler dahin mißverstanden, daß es für die gute Tat überhaupt keine Belohnung gebe, und so zogen sie es vor, sich den Genüssen des Lebens hinzugeben. Nach diesen beiden, die Zadok und Boethos hießen, wurden die zwei den Pharisäern entgegenwirkenden Parteien genannt: die Sadduzäer und Boethossäer (Ab. R. N. V.). Den merkwürdigen Umstand, daß schon zu jener Zeit ein geistiger Führer der Juden den griechischen Namen Antigonos trug, sucht Graetz (Geschichte II, 22, S. 228) so zu erklären: der mazedonische Feldherr Antigonos, zu dessen Gebiet auch Judäa gehörte (315–312 a.) und der den Juden gewogen war, habe eine solche Beliebtheit im Volke erworben, daß manche ihre Kinder nach ihm benannten.

Graetz, II, 2, 229, 239; *Weiß*, Dor I, 99f.; *Halevy*, Dorot III, 3, 371f.; *Frankel*, Darke 8–9; 31; *Bacher*, Trad. S. 48; *Rud. Leszynsky*, Die Sadduzäer 1912, 96ff.; *MGWJ* 1913; 104f.; *Jackson-Lake*, The Beginning of the Christianity, London 1920, 115; *G. F. Moore*, Judaism, Cambridge 1927, Register.

M. G. D. J. B.

ANTIGONUS, zweiter Sohn Johann Hyrkans und jüngerer Bruder Aristobuls I., geb. um 135 a., Mitregent Aristobuls I., ermordet 104 a. Mit Aristobul zusammen stand er während der Regierungszeit seines Vaters an der Spitze des jüd. Heeres bei der Belagerung von Samaria (109 a.), und es gelang ihm auch, Antiochus IX. Kyzikenos, sowie die beiden Feldherrn des Ptolemäus Lathurus, Kallimander und Epikrates, die zum Entsatze von Samaria herbeigerufen worden waren, zu besiegen, die Stadt zu erobern und vollständig zu zerstören (Jos. Ant. XIII, 10, 3; BJ I, 2, 7; Meg. Taan. Kap. VIII; Tossef. Sota XIII, 5; Sota 33a; j. Sota III, Hal. 13). Nach dem Tode Hyrkans ließ Aristobul, der die Regierung übernahm, seine Mutter und die jüngeren Brüder einkerkern; A. aber liebte und verehrte er als seinen früheren Kampfgenossen. Ihm vertraute er auch die Führung des Krieges gegen die Ituräer an, der für die Judäer einen günstigen Ausgang nahm, insofern das ganze obere Galiläa, der südliche Teil des Libanon und wahrscheinlich auch ein Stück des nördlichen Transjordaniens erobert und Judäa einverleibt wurde, während die Ituräer selbst zur Annahme des Judentums und zur Beschneidung gezwungen wurden. Die Anhänglichkeit Aristobuls an seinen Bruder erweckte das Mißtrauen jener Partei, die das Königtum und Hohepriestertum der Hasmonäer mit Unwillen sah. Ausgeschlossen ist es aber, daß, wie Josephus angibt, die Gemahlin Aristobuls, die spätere Königin Salome, die Anhängerin des pharisäischen Gedankens, bei der nun folgenden Tragödie ihre Hand mit im Spiele gehabt haben sollte. Von seinen eigenen Hofleuten in ständiger Angst gehalten, gab Aristobul seiner Leibgarde den Auftrag, keinem Bewaffneten den Zutritt zu seinem Palaste zu gewähren. Als A. nach dem Siege über die Ituräer zum Laubhüttenfeste in festlichem Aufzuge und in voller Rüstung im Tempel erschien, jubelte ihm das Volk zu. Aristobul ließ A. durch einen Boten verständigen, daß er die Rüstung ablegen solle, wenn er ihn besuchte. Von der gegnerischen Partei scheint dieser Bote bestochen worden zu sein, denn er richtete A. aus, er sollte gerade in voller Rüstung zum Könige kommen, da der König seine neue Rüstung sehen wollte. Ahnungslos begab sich A. in den Palast. In dem Augenblick, da er am Stratonsturm nahe am königlichen Palaste vorbeikam, wurde er von der Wache niedergestoßen.

Jos., Ant. XIII, 10, § 3, 12; 11, § 1; *idem*, BJ I, 3, § 7; *Graetz* III⁴, 117ff.; *Schürer* I, 4, 267ff.; *Ed. Meyer*, Urspr. und Anf. d. Chr. II, 274, Anm. 4; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 73, 119–123.

E.

ANTIGONUS, der letzte hasmonäische König, ein jüngerer Sohn Aristobuls II., regierte 40–37 a. und wurde dann auf Befehl von Marcus Antonius hingerichtet. — Im J. 63 a., nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, wurde mit der ganzen Familie Aristobuls auch A. gefangen nach Rom geführt; er entwich dann 57 a. mit seinem Vater aus Rom und wurde mit diesem zusammen von Gabinius zum zweitenmal gefangen. Nach einem Vertrag zwischen der Gemahlin Aristobuls und Gabinius wurden ihre Kinder freigelassen, und so gelangte mit seinen Schwestern auch A. nach Palästina zurück. Er war noch jung und nahm deshalb an den Kämpfen seines älteren Bruders Alexander nicht teil; als dann Aristobul und Alexander getötet wurden, fand A. Zuflucht bei Ptolemäus Mennäi in Chalkis.

Jugend

Nach der Eroberung Ägyptens durch Julius Cäsar (im J. 47 a.) begab sich A. zu ihm, um über das Regiment Antipaters in Judäa Klage zu führen und seine Ansprüche auf den jüd. Thron, als Sohn des Aristobul, zu begründen; Cäsar wies A. zurück, da er gerade Antipater zum Teil den Sieg über Ägypten verdankte. Als nach Cäsars Ermordung (44 a.) die Verbindung zwischen Antipaters Haus und den Römern lockerer geworden war, versuchte A. mit Waffengewalt, unterstützt von den Königen von Chalkis und Tyrus (etwa 43 a.), einen Angriff auf Jerusalem; er wurde aber, da die ihm zur Verfügung stehende Truppe zu klein war, von Herodes geschlagen und mußte nach Chalkis zurückflüchten. Nach einer späten Nachricht (Synkell. I, 576, ed. Dindorf) soll A. auch die Aussendung der dritten Gesandtschaft mit veranlaßt haben, die vor Marcus Antonius in Tyrus den Herodes und seinen Bruder Phasael verklagen sollte (die erste Beschwerde war zu Bithynien erfolgt, die zweite zu Daphne bei Antiochia). Als die Parther dann im J. 40 a. Syrien eroberten, schloß A. mit ihnen ein Bündnis und zog zunächst mit einem kleinen Heer von Chalkis nach Judäa, wo er in der ersten jüd. Siedlung, nahe am Karmel, begeistert aufgenommen wurde; viele Anhänger strömten ihm zu, er schlug die Römer in dem Walde zwischen Jaffa und Cäsarea und kam nach Jerusalem. Herodes mit den Seinen, unter diesen auch Hyrkan II., verschanzten sich im Königspalast; A. selbst, da seine wenigen Soldaten die Stadt auf die Dauer nicht halten konnten, hielt nur den Tempel besetzt und wartete, um Blutvergießen zu vermeiden, das Eintreffen der parthischen Hauptmacht ab, obwohl das unbewaffnete Volk auf seiner Seite war und die bei dem herannahenden Wochenfeste nach Jerusalem strömende Landbevölkerung sofort zu ihm überging. Herodes versuchte, die heranrückenden Parther umzustimmen, indem er seinen Bruder Phasael und Hyrkan II. als Gesandte an sie nach Achsib abschickte (die bei Josephus — nach Nikolaus von Damaskus — gebrachte Nachricht, die Parther hätten die beiden mit List in ihr Lager gelockt, dürfte kaum zutreffen); die Parther jedoch legten beide in Fesseln, um sie A. zu übergeben. Daraufhin floh Herodes heimlich aus der Stadt. Nach dem Vertrag zwischen A. und den Parthern waren einige Frauen aus dem Königshause für den Harem des Partherkönigs bestimmt; doch hatte Herodes sie (darunter die ihm verlobte Hasmonäerin Mariamne und deren Mutter Alexandra) mit sich genommen. Die Parther plünderten in Jerusalem nur die Häuser von Parteigängern des Herodes aus und versehrten sonst weder irgendwelche private Habe noch den Schatz Hyrkans, den sie vielmehr A. zur Verfügung stellten; die von

Bis zum Regierungsantritt

Münze des Mattathias-Antigonus

Jos. (nach Nikolaus von Damaskus) gebrachte Mitteilung, A. hätte den Frieden mit den Parthern durch Zusicherung von 1000 Talenten und der Übergabe von 500 Frauen aus den Aristokratenfamilien erkauft, scheint der Grundlage zu entbehren. Von den ihm übergebenen Gefangenen ließ A. den Phasael töten und dem Hyrkan die Ohren abschneiden, um ihn so für das Hohepriesteramt untauglich zu machen.

Nunmehr war A. Hohepriester und König über Judäa, was er von 40–37 a. blieb; nach den uns bekannten Münzen aus seiner Regierungszeit nannte er sich hebräisch Mattathias; die Aufschriften lauten: מתתיהו הכהן הגדול und ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ.

Regierungsantritt

Die kurze Regierungszeit A.s war ein steter Kampf mit Herodes, welcher ihn schließlich besiegte. Nach dem Abzug der Parther wandte sich A. zunächst gegen die Festung Masada, die von Josef, einem Bruder des Herodes, verteidigt wurde. Um diese Zeit hatte Herodes in Rom bei Augustus und Antonius durchgesetzt, daß ihm die Königswürde zugesprochen wurde, und war mit römischer Hilfe in Galiläa und Judäa eingedrungen. Sonst war es in Rom Staatsprinzip, keine Usurpatoren zu unterstützen, so-

lange in dem betr. Land noch eine einheimische Dynastie bestand; aber A. war durch seine Verbindung mit den Parthern, den Feinden des röm. Staates, selber Staatsfeind geworden. Im J. 39 a. unternahm Ventidius einen Zug gegen die Parther, eroberte Syrien zurück und legte allen mit den Parthern verbündeten Herrschern, auch A., eine Geldbuße auf. Aus Dion (XLVIII 41, 4) ist zu schließen, daß A. damals mit Ventidius über die Ordnung der Dinge in Judäa verhandelte, und möglicherweise war es A., auf dessen Wunsch eine römische Besatzung unter Silon von Ventidius in Jerusalem stationiert wurde, womit für A. die Möglichkeit, nunmehr direkt mit Rom zu verhandeln, gegeben war; Nikolaus von Damaskus (bei Jos.) gibt an, A. hätte den Ventidius und den Silon bestochen, doch trifft dies nicht zu. Inzwischen war Herodes vor Akko gerückt, hatte Masada entsetzt und auch einen Befehl von Antonius erwirkt, der den röm. Soldaten unter Silon in Jerusalem befahl, für Herodes einzutreten. Es gelang Herodes aber nicht, Jerusalem zu nehmen, und so begann er während des darauffolgenden Winters zunächst die systematische Eroberung Galiläas, wo die Anhänger A.s ihn um jeden Punkt schwer kämpfen ließen; A. selbst, der nicht genug Soldaten hatte, konnte den Galiläern nicht zu Hilfe kommen. Inzwischen (am 9. Juni 38 a.) war den Römern ein endgültiger Sieg über die Parther geglückt, und zur Unterstützung des Herodes wurden noch weitere Kräfte frei, die, unter dem Oberbefehl des Machäras, zu ihm stießen und ihm bei der Belagerung Jerusalems helfen sollten; allerdings nahm auch Machäras, wie vorher Silon, wahrscheinlich weil er sah, daß das ganze Volk auf A.s Seite war, nicht durchaus die Partei des Herodes, so daß es zwischen ihm und Herodes zu Zwistigkeiten kam. Herodes reiste darauf zu Antonius, um von diesem ein verläßliches römisches Heer zur Verfügung gestellt zu bekommen; A. hatte indes, während Herodes' Abwesenheit, in einem Treffen Josef, des Herodes' Bruder, getötet; auch in Galiläa erhoben sich A.s Anhänger wieder und ertränkten die Führer der herodianischen Partei im See Genezareth; selbst in Idumäa, dem Zentrum der Macht des Herodes, fing es an zu gären. Zurückgekehrt und von einem starken röm. Heer gefolgt, das er noch durch Anwerbung der Libanon-Stämme verstärkte, unterdrückte Herodes den Aufstand überall. Als Herodes bei Jericho lagerte, schickte A. eine Soldatenabteilung unter Pappus gegen Machäras, der in Samarien lag; diese wurde jedoch bei Isana in der Nähe von Bethel völlig geschlagen, so daß Herodes wieder ungehindert vor Jerusalem ziehen konnte. Bald stieß auch Sosius, der Statthalter von Syrien, mit einem zweiten röm. Heere zu ihm, so daß insgesamt elf röm. Legionen den A. in Jerusalem einschlossen, wozu noch die syrischen Hilfsvölker, die Söldner und die Reiterei kamen. Die Belagerung A.s in Jerusalem dauerte fünf Monate (nach anderer LA drei); erschwert wurde die Lage der Eingeschlossenen noch dadurch, daß es gerade ein Sabbatjahr war, weshalb bald Hungersnot ausbrach. Jos. (Ant. XV, 1, 1) berichtet von zwei Gelehrten, die damals in Jerusalem dafür eintraten, dem Herodes die Tore zu öffnen: Sameas (Schammai oder Schemaja) und Pollio (vielleicht verlesen für Abtalion); sicher waren diese beiden aber keine Parteigänger des Herodes, sondern hielten die Niederlage für ein göttliches Strafgericht, dem man sich beugen müßte. Nach dem Fall der Stadt hielt sich A. noch eine Zeitlang in der Tempelfestung, bis er die Hoffnungslosigkeit seiner Lage einsah und sich dem Sosius ergab; er wurde nach Antiochia überführt und daselbst, da noch immer das Land nicht befriedet und Herodes seiner Macht nicht sicher war, auf Antonius' Veranlassung mit dem Beil hingerichtet. Nach Dion (XLIX, 22, 3f.) soll Antonius vorher Befehl gegeben haben, A. zu fesseln und ihn vor allem Volk zu geißeln, bis man ihm mit dem Beil den Kopf abhieb. Auch Strabon (Ant. XV I, 2) und Plutarch (Ant. 36) beschreiben den Tod A.s und stellen, wie auch Dion, mit deutlicher Spitze gegen Antonius fest, es sei dies der erste Fall in der röm. Geschichte gewesen, wo man den legitimen König eines fremden Landes auf so entehrende Weise ums Leben gebracht hätte.

A.s Ende

Schürer I⁴, 340ff.; *Laqueur*, Der jüd. Historiker Flavius Josephus 1920, 186ff.; *Klausner*, Hist. Jisr. II; *Günther*, Beiträge zur Geschichte d. Krieges zwischen Rom und den Parthern, Berlin 1922, 39ff.

E. J. Gu.

ANTIN, MARY, Schriftstellerin, geb. 1881 in Polotzk, lebt gegenwärtig in Amerika. Sie verfaßte: „From Polotzk to Boston" (1899); „The Promised Land" (1912); „They who knock at our gates" (1914).

Who's Who in American Jewry 1926.

G.-J. W.

ANTINOE, Stadt am rechten Nilufer im südlichen Teil Mittelägyptens. Es sind noch Reste einer Siedlung aus der Pharaonenzeit und aus der Ptolemäerzeit erhalten; über den Namen der Stadt aber, wie er zu jener Zeit gewesen sein mag, fehlt uns jede Kenntnis. Den Namen A. erhielt die Stadt im J. 130 durch Kaiser Hadrian, der sie von neuem aufbaute und ihr das

Sonderprivileg der Selbstverwaltung verlieh (Dio 69, 11, 2f.; Hist. Aug. Hadr. 14, 4f.; BGU IV 10, 29, 9f.). A. nahm in kurzer Zeit einen raschen Aufschwung und wurde zum wichtigen Handelszentrum; später wurde A. dann Hauptstadt des Kreises Thebais. Von dem Vorhandensein einer jüd. Bevölkerung zeugen Bruchstücke eines Grabsteins mit dem Inschriften-Rest: אלעזר נוח נפשו בצרור החיים (Zeitschrift f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde XXXIV 164). Der Stein stammt vielleicht noch aus der Zeit vor Hadrian. Außerdem sind noch Bruchstücke eines griechisch-jüd. Grabsteins (Annales du Musée Guimet XXX, 142) vorhanden.

E. Kühn, Antinoopolis, Göttingen 1913; *B. Kübler*, Antinoupolis, Leipzig 1914; *Journal of Egyptian Archaeology* I (1914) 165ff.; *Archiv f. Papyrusforschung* VI, 383; *ibid.* VII 109, 268ff.

E. J. Gu.

ANTINOMISMUS. A. bezeichnet im engeren Sinne die christliche Opposition gegen das alte Gesetz (gegen die Tora, insbesondere gegen das Ritualgesetz), wird aber auch im weiteren Sinne gebraucht zur Bezeichnung verwandter Richtungen. Man darf wohl im allgemeinen drei Arten des A. unterscheiden: einen jüdischen, einen (paulinisch) christlichen, einen (christlich) gnostischen A.

Das Problem des Ritualgesetzes, die Frage nach dem Sinn und Wert der rituellen Bestimmungen der Tora ist im Judentum schon früh aufgeworfen worden. Ritualgesetze gab es eigentlich in allen Religionen, und die Alten konnten sich ohne diese eine Religion gar nicht denken. Aber in den heidnischen Religionen waren die Riten und Bräuche mehr Volkssitten, deren Sinn leicht aus den Mythen zu erschließen war. Im Judentum waren Riten und Bräuche ein Teil der Tora, des „göttlichen Gesetzes", und beanspruchten ewige und ausschließliche Gültigkeit. Das nachexilische Judentum war ängstlich beflissen, alle Einzelvorschriften des Gesetzes streng zu erfüllen. Auch das pharisäische Judentum hat den Unterschied zwischen den Ritualgesetzen und den moralischen und eigentlich religiösen Gesetzen empfunden, wiewohl ihm praktisch alle Gebote der Tora gleich heilig waren. Eine Baraita unterscheidet zwischen „Mischpatim", d. h. Geboten, die „wenn sie auch nicht geschrieben wären, von Rechts wegen geschrieben werden sollten", wie z. B. die Verbote von Götzendienst, Unzucht, Mord usw., und „Chukkot", d. h. Geboten, „die zu übertreten einem der Satan immer wieder rät", wie z. B. die Gebote über Schweinefleisch, Gebrauch von Mischgeweben, Leviratsehe usw.

Jüdischer A.

Und dann heißt es weiter: „Du wirst vielleicht sagen, dies sei nichtig, doch steht diesetwegen geschrieben: ich bin Gott (Lev. 18, 4) — ich, Gott, habe es festgesetzt, und du hast kein Recht, daran zu rütteln" (Joma 67b). In dieser Baraita, in der eine positive Ablehnung des A. steckt, kommt die Beziehung des gesetzestreuen Judentums aller Zeiten zum Problem des Ritualgesetzes klar zum Ausdruck. Doch konnte diese Lösung die Geister nicht befriedigen. Das Bedürfnis, Sinn und Zweck des Ritualgesetzes zu erklären, machte sich wohl zuerst im Judentum im hellenistischen Zeitalter geltend, da dies für die Propaganda unter den Heiden, namentlich unter den gebildeten Heiden, unerläßlich war. Es galt nicht nur, die alten Überlieferungen und Legenden zu erklären und der griechischen Denkweise anzupassen, sondern es mußte vor allem das Gesetz gerechtfertigt werden. Das hellenistische Judentum faßte die Tora als νόμος auf, das Gesetz war ihm der vornehmliche Ausdruck seiner religiösen Eigenart; den Heiden mußte unbedingt der innere Sinn der jüd. Gesetze klargemacht werden. Man versuchte, die Gesetze symbolisch zu deuten und ihren tieferen Gehalt ans Licht zu bringen (Aristobul, Aristeasbrief, Philo, Josephus u. a.); gleichzeitig machte sich eine gewisse antinomistische Strömung bemerkbar. Mit der Erforschung des Gesetzes ließ naturgemäß seine strenge Befolgung nach. Das bezeugt auch Philo, wenn er sagt: „Es gibt aber Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere jedoch vernachlässigen. Solche Leute kann ich nur tadeln. Denn man muß auf beides bedacht sein: auf Erforschung des verborgenen und auf Befolgung des offen liegenden Sinnes. Wenn auch unter dem Gebot der Sabbatheiligung der tiefere Sinn verborgen ist, daß der Gottheit allein Tätigkeit, der Kreatur aber Passivität zukomme, so dürfen wir deshalb noch keineswegs die Vorschrift über die Heilighaltung des Sabbats verletzen. Und wenn ferner die Feier- und Festtage eigentlich nur Sinnbilder der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott sind, so dürfen wir doch nicht die üblichen Feierlichkeiten und Gebräuche aufgeben. Wenn die Beschneidung im Grunde nichts anderes als die Entfernung jeder Leidenschaft, Wollust und aller gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir darum doch noch immer nicht den anbefohlenen Brauch mißachten; denn wenn wir bloß an dem höheren Sinn festhalten wollten, so müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und unzähligen anderen notwendigen Feierlichkeiten entsagen" (De migratione Abrahami, 16, p. 450ff.). Diese

Antinomisten scheinen, nach der letzten Äußerung Philos, Tempel und Opferkultus nicht beanstandet zu haben. Im allgemeinen aber war gerade die Ablehnung des Opferkultus ein Hauptpunkt des A. Epiphanius in Haeres. I, 18 nennt unter den jüd. Sekten eine vorchristliche Sekte der Nasaräer (Ναασαραῖοι, auch „Nazaräer" geschrieben), die den Pentateuch verwarf, da sie ihn für verfälscht hielt; sie hüteten die meisten jüd. Gebräuche, erkannten den Opferkultus aber nicht an (vgl. Ed. Meyer, Urspr. d. Chr. II, 1921, S. 408f.; Harnack, Die Mission und Ausbreitung d. Christentums I⁴, 1924). Ähnliche Anschauungen finden wir auch bei manchen judenchristlichen Sekten (s. u.). Auch die Essener verwarfen die Opfer (Jos., Ant. XVIII, 19), obwohl sie sonst das Gesetz streng beobachteten. M. Friedländer findet A. und Gnostizismus in manchen biblischen Büchern (im „Hochmütigen" und „Gottlosen" der Psalmen usw.), und im Talmud (in den „Minim") angedeutet (Geschichte der jüdischen Apologetik, 1903, S. 437f.; vgl. Bibliographie). — Das Problem des Ritualgesetzes hat auch in späteren Zeiten das religiöse Denken im Judentum beschäftigt. Sowohl das mystische als auch das rationalistische Judentum versuchte immer wieder, den Sinn der Ritualgesetze zu ergründen. Dem Rationalismus war das Ritualgesetz ein besonders schwieriges Problem (vgl. Maimonides, More Neb. III, Kap. 26–49). — Ein gewisser antinomistischer Zug war auch der jüd. Reformbewegung in neuerer Zeit eigen, die im Zeichen der rationalistischen Aufklärung stand. Namentlich in der Praxis hat das moderne liberale Judentum die meisten Ritualbräuche so gut wie aufgegeben.

Mit den jüdischen antinomistischen Tendenzen wesensverwandt, aber ideologisch ganz anders begründet, ist der christliche A. paulinischer Observanz. Nach der Lehre des Paulus ist das Gesetz durch den Opfertod Jesu aufgehoben. Paulus geht nicht von der Kritik des Gesetzes aus, obwohl dieses Problem den Hintergrund seines Gedankenganges bildet (vgl. Gal. 4, 1–10). Der A. Paulus' ist allerdings nicht einheitlich. Paulus hält einerseits die volle göttliche Autorität des Gesetzes aufrecht, andererseits möchte er dessen Wert herabsetzen: das Gesetz sei durch die Engel und durch einen Mittler (Mose) gegeben, nicht durch Gott selbst (Gal. 3, 19; vgl. Apostgesch. 7, 53); das Gesetz sei gegeben, um die Sünde zu steigern (Röm. 5, 26) und lebendig zu machen (ibid. 7, 9); es sei ein „Fluch" (Gal. 3, 13), „Dienst des Todes" (II. Kor. 3, 7). Paulus bezweifelt trotzdem nicht, daß das Gesetz göttlichen Ursprungs ist. Das Gesetz war bis zum Moment des Todes Jesu unbedingt bindend; Jesus selbst war auch unter der Gewalt des Gesetzes (Gal. 4, 4). Nur war das Gesetz von vornherein von Gott nicht zum Heil des Menschen gegeben. Denn der Mensch konnte durch das Gesetz nicht gerettet werden. Nicht weil das Gesetz etwa wegen der Menge von Vorschriften an sich unerfüllbar wäre. Für Paulus ist das Gesetz kein „Joch", und Apostelgesch. 25, 10 ist nicht paulinisch, wie Ed. Meyer, Urspr. d. Chr. III, 1923, S. 184 meint. Theoretisch geht Paulus nicht von der Beurteilung des Ritualgesetzes, sondern von der Beurteilung des Moralgesetzes aus. Der Mensch kann seinen moralischen Verpflichtungen nicht nachkommen, weil ihm ein Hang zur Sünde innewohnt (Röm. 7, 7f.; vgl. ibid. 2, 21 f.; 3, 10f.). Der Gedankengang Paulus' ist durchaus agadisch-mystisch. Der Fundamentalsatz seines A. ist der, daß der Tod Jesu die Unzulänglichkeit des Gesetzes beweise. Der Tod des Gottessohnes war nur darum eine Notwendigkeit, weil im Gesetz selbst kein Heil war. Sonst wäre Christus „vergeblich gestorben" (Gal. 2, 21). Das Gesetz konnte das Böse nicht aus der Welt schaffen; es konnte die Macht des sündhaften Fleisches nicht brechen. Darum war ein Gnadenakt notwendig, um die Welt zu erlösen. Nun hat die „Gnade" das Gesetz abgelöst. — Der A. Paulus' knüpft nur lose an jüd. Vorstellungen an: so an die Vorstellung, daß bei der Sinaioffenbarung die Engel zugegen waren (LXX Deut. 33, 2; Jos. Ant. XV, 5, 3; vgl. über Metatron am Sinai, Sanh. 83b); daß in der Endzeit manche Gebote nicht mehr gelten werden (Pessik. IX, 79a u. a. über die Opfer, Midr. Prov. IX, 2 über die Feiertage; vgl. dagegen j. Meg. 70d). Es wäre noch die Meinung eines späteren Amoräers (s. Josef) anzuführen, wonach in der Endzeit (wohl nach der Auferstehung der Toten) die Gebote überhaupt keine Geltung haben sollen (Nid. 61b). — Zwischen der theoretischen Begründung des paulinischen A. und dessen praktischen Folgerungen besteht ein logischer Widerspruch. Die Theorie basiert auf dem Satz, daß die Tora als Moralgesetz unerfüllbar sei wegen der Sündhaftigkeit des Fleisches; praktisch wurde aber aus ihr die Aufhebung des Ritualgesetzes gefolgert. (Paulus hilft sich freilich durch Nebentheorien; vgl. Röm. 4, 1f.; Gal. 3, 6f.; 4, 3. 9f.; Kol. 2, 8. 16. 20f.) In der heidenchristlichen Kirche ist der paulinische A. in dieser widerspruchsvollen Form durchgedrungen. Eine Nebenkonsequenz dieses A. war die Ausschaltung des jüd. Rechtes und die Akzeptierung des heidnischen Rechtes. An Versuchen, noch weitere Konsequenzen aus dem paulinischen A. zu ziehen, hat es nicht gefehlt (s. u.). — Der

Christlicher A.

paulinische A. steht theoretisch kaum im Zusammenhang mit dem jüd.-rationalistischen A., wie manche annehmen (vgl. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, 1880, I, S. 28; M. Friedländer, passim u. a.). Dagegen steht dem jüd. A. die Abart des christlichen A., wie sie z. B. im apokryphischen Barnabasbrief vorliegt, sehr nahe. Der A. des Barnabasbriefes will das Gesetz allegorisch aufgefaßt wissen und polemisiert besonders gegen Tempel und Opfer. Den A. des Paulus bekämpfte die judenchristliche Sekte der Ebioniten; diese Sekte verwarf aber den Opferkultus (Epiphan., ibid. 30, 16). Ähnliches lehrten die Elkesaiten. Einen eigenartigen A. vertritt das System der Pseudo-Klementinen. Dieser A. ist ebenfalls judenchristlich, hält am Gesetze fest, glaubt aber, daß die Uroffenbarung im Pentateuch entstellt sei, und verwirft ebenfalls insbesondere die Opfer. Nach der syrischen Didascalia Apostolorum wurde den Juden das Gesetz von Gott als Strafe für die Anbetung des goldenen Kalbes auferlegt; hernach sei das Gesetz von Jesus aufgehoben worden.

Ganz anders gestaltete sich der A. auf dem Boden der christlich-gnostischen Spekulation. Markion, obwohl kein eigentlicher Gnostiker, steigerte den paulinischen A. bis zu gnostischem Dualismus. Gesetz und Evangelium sind nach Markion nicht Offenbarungen eines und desselben Gottes, wie Paulus lehrte. Das Gesetz ist nach Markion vom Demiurgen gegeben, der wohl ein gerechter, aber ein zorniger und unbarmherziger Gott ist. Christus dagegen war vom höchsten, guten Gotte gesandt, der bis dahin unbekannt, „fremd" geblieben war. Der höchste Gott hat damit Gesetz und Propheten des Demiurgen aufgelöst. Noch schroffer war der A. des Apelles, des bedeutendsten Schülers Markions. Der A. der eigentlichen gnostischen Systeme weist verschiedene Schattierungen auf, je nach der Auffassung des Wesens vom Schöpfergott. Nach der Lehre Satornils ist der Gott des Gesetzes ein gutes, aber untergeordnetes Wesen. Das AT bestehe aus guten und bösen Elementen. Dagegen unterscheidet Cerdo ganz schroff zwischen dem guten Gott und dem Gott des AT und verwirft infolgedessen das Gesetz vollständig. Praktisch mündete der gnostische A. in zwei entgegengesetzte Tendenzen, in eine asketische und eine libertinistische. Markion, Apelles u. a. verbanden mit der Verwerfung des Demiurgen und seines Gesetzes auch eine asketische Abwendung von dessen Welt. Anderen Gnostikern galt die Aufhebung des Gesetzes als Aufhebung jeglicher Sittlichkeit, so den Nikolaiten, Simonianern, Karpokratianern u. a. (Vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1909[4], I, S. 243f.; Moeller, Kirchengeschichte 1897[2], I, S. 145f.)

Gnostischer A.

Eine späte Nachwirkung hatte der A. in den antinomistischen Streitigkeiten während der lutherischen Reformation. Der Streit entbrannte wegen der Gesetzespredigt, die von Agricola, Schenk u. a. abgelehnt wurde. Einen noch schrofferen A. vertraten später Otho, Poach u. a. Gegen diesen A. kämpften Luther, Melanchthon und ihre Anhänger. Eine libertinisch-antinomistische Bewegung entstand weiterhin im 16. Jht. und verbreitete sich besonders in den Niederlanden und in Frankreich (Quintin, Pocquet, Brully u. a.). Diese Bewegung wurde von Calvin bekämpft (PRE I, 1896, S. 585f.; II, 1902, S. 457f., woselbst Literatur; Hastings, Encycl. of Rel. and Ethics I, 1908, p. 5815.).

Nachwirkungen

M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus 1892; *idem*, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905; *Herford*, Pharisaism, its Aim and its Method, London 1912 (deutsch von Rosalie Perles, Leipzig 1913); *L. Ginzberg*, JE I, 630–33.

K. J. K.

ANTIOCHIA (אנטיוכיא), die Hauptstadt des Seleuzidenreichs, gegründet im J. 300 a. von Seleukos I. Nikator am linken Ufer des Orontes, ungefähr 40 km von der Meeresküste entfernt (Strabo XVI, S. 794; Justin. XV, 4, 8). In der Midrasch-Literatur gibt es verschiedene Berichte, die die Erbauung der Stadt Antiochus zuschreiben, aber sie beruhen zweifellos nur auf dem Gleichklang der Namen, und auch sonst liegt kein Grund vor, die Überlieferung von der Gründung der Stadt durch Seleukos anzuzweifeln (s. Antiochus I.). Die besondere Lage A.s zwischen der Euphratgegend und den Küstenstädten, sodann auch die Nähe von Kilikien und Kleinasien, bewirkten rasch ein starkes Anwachsen der Bevölkerung, so daß binnen kurzem die Stadtmauern zu eng wurden und außerhalb derselben ein neuer Stadtteil, der gleichfalls ummauert wurde, entstand. Dieser Teil, der offenbar von der Ostseite der Stadt aus seinen Anfang nahm, wurde nachher zum wichtigsten und wesentlichsten Bezirk A.s. Während die andern Vorstädte ihre Erbauung und Entwicklung der Initiative einzelner Fürsten verdankten, war es hier der freie Zustrom der Bevölkerung, die sich Wohngelegenheit suchte und so ohne jede staatliche Unterstützung eine große Siedlung schuf (Strabo ds. 740). Die Anwohner dieses Teils waren in der Hauptsache Syrer und Aramäer, während in dem von Seleukos erbauten Teile vornehmlich Griechen und Mazedonier wohnten. Aus verschiedenen Andeutungen ist zu folgern,

daß hier, in dem neuen Stadtteil, der Hauptsitz der jüd. Bevölkerung gewesen ist.

Diesen zwei Siedlungen schlossen sich im Laufe der Zeit noch zwei an, die gleichfalls jede von einer Mauer umgeben waren. So wurde A. zu einer der größten Städte der alten Welt. Zur Zeit des Plinius (1. Jht. p.) erreichte die Bevölkerung A.s die Zahl 600000 (n. h. VI 122; Jos., Bell. Jud. III, 29), und in der talmud. Zeit wurde A. immer als Sinnbild der großen Stadt angeführt (Sifre Num. 131; Erub. 62b u. ö.). Die Seleuziden waren bestrebt, A. auch zum Kulturzentrum der griechischen Welt zu machen, und suchten berühmte Gelehrte, Dichter und Künstler dorthin zu bringen; es gelang ihnen aber nicht, hierin mit Alexandria in Ägypten zu wetteifern; daher wissen wir nicht viel über die kulturelle Bedeutung A.s.

Nach Josephus sollen die Juden in A. sich schon zur Zeit Seleukos' I. angesiedelt haben, welcher, wie in allen Städten, die er neu errichtete, so auch in A. ihnen das Bürgerrecht verlieh (Ant. XII, 119; Ap. II, 39; s. auch App. Syr. 57, der alle von Seleukos I. gegründeten Städte aufführt). Eine Ant. XII, 120 erzählte Einzelheit wirft einiges Licht auf die Rechte der Juden in A. Da die Juden kein Öl gebrauchten, das von Andersgläubigen kam, so erhielten sie von den Gymnasiarchen ihren Anteil in Geld statt in Öl — was beweist, daß auf ihre religiösen Gepflogenheiten Rücksicht genommen wurde. Ob aber die Juden an dem Stadtältestenrat teilnahmen, ob sie wählen durften und gewählt wurden, darüber wissen wir mit Sicherheit nichts. Über die Schicksale der Juden in A. zur Zeit der Kämpfe Antiochus IV. in Judäa (s. d.) ist nichts bekannt. Die Kirchenväter (Hieronymus, Onom. s. v. Modein; Augustinus, Serm. I in Gall. mart. Macc. Nr. 5) geben zwar als Schauplatz der in II. Mak. 6, 18 u. 7, 1–42 geschilderten Vorgänge A. aus, doch wissen wir nicht, ob und aus welchen jüdischen Quellen diese Tradition geschöpft ist. Auch die Berichte aus der Zeit Demetrius' II., die erzählen, daß 3000 Juden aus dem Heere des Hasmonäers Jonathan einen Aufstand der Antiochener gegen ihren König unterdrückten, erwähnen nicht die Juden A.s (I. Mak. 11, 44f.; Jos., Ant. XIII, 42–137). Aus der Erzählung des Jos. über diese Begebenheit geht jedenfalls hervor, daß es in dem Stadtteile, wo die Griechen wohnten, damals keine Juden gab, denn sonst hätte er es gelegentlich der Schilderung, wie die Söldner Jonathans die eng aneinanderstehenden Häuser der Griechen anzündeten, vermerkt. Die ersten genauen Nachrichten über die Juden A.s datieren aus der ersten Periode der Hasmonäerherrschaft. Zu jener Zeit gab es in A. bereits eine Synagoge, in der die Kupfergeräte aus dem Tempel zu Jerusalem aufbewahrt waren, die Antiochus IV. geraubt und einer seiner Nachfolger den Juden zurückgegeben hatten (Jos., BJ VII, 44). Jos. berichtet, damals hätten die Seleuziden den Juden die gleichen Rechte wie den Griechen verliehen. Ob damit nur eine Bestätigung der alten oder eine Gewährung neuer Privilegien gemeint ist, ist nicht zu ersehen; Tatsache ist, daß die Rechte der Juden, auf ehernen Tafeln eingegraben, an öffentlicher Stelle aufbewahrt wurden und ihre Respektierung allen Bürgern der Stadt zur Pflicht gemacht war (Jos., Ant. XII, 119; BJ VII, 110). Im J. 64a. ging der Rest der Seleuzidenmacht auf Rom über, und A. wurde Hauptstadt der römischen Provinz Syrien, wobei es, als politisches Zentrum, den alten Einfluß auf Palästina beibehielt. Die Zahl der Juden wuchs, und viele von ihnen gelangten zu Reichtum (Jos., Ant. XIV, 345; XV, 19; Bell. Jud. I, 259). Zu denen, die in jener Zeit zum Ausbau A.s beitrugen, gehörte auch Herodes, der eine der Hauptstraßen in A. pflasterte und mit Säulengängen schmückte (Jos., Ant. XVI, 148; BJ I, 425; Malalas 17, 223). Der von Herodes ausgebaute Teil der Straße befand sich wahrscheinlich im Ostteil der Stadt, wo die Juden wohnten; später aber wurde, unter Tiberius, die Pflasterung bis zum westlichen Weichbild der Stadt durchgeführt, so daß diese Straße die wichtigste in A. wurde. In dieselbe Zeit haben wir auch den Anfang der Proselytenbewegung in A. zu setzen, wo viele vom Heidentum zum Judentum übertraten und ein Teil sogar gänzlich unter den jüd. Einwohnern aufging (BJ VII, 45). Der religiöse und geistige Einfluß der Juden erweckte wahrscheinlich verhältnismäßig früh die Feindschaft der andern Stadtbevölkerung, doch trat das im Anfang nicht so offen hervor, und auch die Römer bestätigten den Juden die von den Seleuziden verliehenen Rechte (Ant. XIV, 235). Erst zur Zeit des Krieges der Juden mit den Römern brach der Haß der Einwohner A.s gegen die jüd. Bürger offen aus. Infolge von Verleumdungen eines abtrünnigen Juden mit Namen Antiochus, des Sohnes eines angesehenen Gemeindehauptes, wurde die Menge zu Ausschreitungen aufgehetzt, und später legte man Titus nahe, die Juden aus der Stadt zu vertreiben. Als Titus das ablehnte, verlangte die Bevölkerung, er sollte die ehernen Tafeln mit der darauf eingeritzten Gerechtsame der Juden verbrennen lassen (BJ VII, 47–53; 100–111). Titus verweigerte auch hierzu seine Zustimmung, aber damit waren die inneren Zwistigkeiten in A. nicht beigelegt. Nach Malalas ([110] 261)

In der Zeit des zweiten Tempels

soll schon zu Titus' Zeiten in der Vorstadt von A., Daphne, an Stelle einer Synagoge ein heidnisches Theater errichtet worden sein. Vielleicht ist diese Nachricht nicht ganz zutreffend, der Kern der Überlieferung aber, daß nämlich an der Stelle des Theaters vormals ein jüd. Gotteshaus gestanden hatte, beruht auf Wahrheit, und dies beweist, daß noch vor der Entstehung des Christentums die Feindseligkeiten zuweilen einen recht scharfen Charakter annahmen. Die späteren Historiker verlegen in die Zeit der Zerstörung Jerusalems die Aufstellung des prunkvollen Denkmals in A., das zu Ehren des über Judäa errungenen Sieges von Titus errichtet wurde, sowie die Anbringung der aus dem jerus. Tempel genommenen Cherubim an einem der westlichen Stadttore. Dieses Tor wurde später „Tor der Cherubim" genannt (Malalas ibid.; Chronicon Paschale 462) und lag wahrscheinlich am Ende der von Herodes erneuerten Hauptstraße.

Die Gemeinde der Juden in A. stand in stetem, immer mehr zunehmendem Handelsverkehr mit Judäa und Jerusalem. In ihrer Mehrzahl hielten die Juden A.s an der jüd. Religion und Kultur fest, was nicht nur aus der oben erwähnten Mitteilung des Jos. über ihre Abneigung gegen den Gebrauch des Öls der Nichtjuden (welches damals wohl noch nicht allgemein, sondern nur von den Strenggläubigen gemieden wurde; s. Ab. Sar. 35b 36a) hervorgeht, sondern auch aus vielen talmud. Erzählungen. Als Beispiel sei das des Antiocheners Abba Jehuda erwähnt, der in besonders opferfreudiger Weise die von R. Akiba und seinen Genossen aufgebrachte Spende für die palästinensischen Lehrhäuser und Gelehrten unterstützte (j. Hor. III, 48a; Lev. r. V, 4; Deut. r. IV, 8; j. Sanh. III, 21a). Auch in späterer Zeit war A. des öfteren Treffpunkt und auch längerer Aufenthaltsort von Schriftgelehrten. Berichte über das Vorhandensein einer Hochschule in A. sind in der talmud. Literatur nicht erhalten, doch ist bekannt, daß R. Isaak Nappacha dort als Talmudlehrer wirkte.

In der Geschichte des Christentums nimmt A. einen sehr wichtigen Platz ein, weil dort die erste Christengemeinde entstand, dorthin sich die ersten Apostel versammelten und auch dort die ersten Anhänger der neuen Lehre ihren Namen Χριστιανοί, Christen, Anhänger des Gesalbten, erhielten (Acta 11, 19–26; 14, 26f.; 15, 35f.; 18, 22). Da aber die Bekehrten hauptsächlich aus der Reihe der Proselyten, der heidnischen Griechen und der Syrer stammten, wurde die Zahl der Juden in A. hierdurch nicht vermindert, und noch zur Zeit des Joh. Chrysostomus (s. d.) war die jüd. Gemeinde in A. ebenso groß und zahlreich wie vorher. Dadurch, daß A. allmählich in der christlichen Welt eine Art geistigen Zentrums wurde, da auch die altchristliche Literatur und Religionsphilosophie z. T. von dort aus ihren Ausgang nahm (im Gegensatz zu der in Alexandria gepflegten allegorischen Bibelerklärung wandten die christl. Autoren in A. mehr die einfache, auf das Schriftwort zurückgehende, an), kam es nicht selten zu Zusammenkünften und Disputen mit den jüd. Gelehrten, von denen im Talmud vielfach die Rede ist (s. u. R. Tanchuma, R. Simlai u. vgl. Gen. r. XIX, 4; j. Ber. 12d). — Im Anfang kannten die Heiden keinen Unterschied zwischen Judentum und Christentum, und der Kampf der Christen gegen die Juden war mehr ein Abwehrkampf; aus diesem Grunde verbot die Synode in A. den Christen, das Passahfest zugleich mit den Juden zu feiern; aber auch die Reden des Bischofs Johann Chrysostomus sind noch voll Zorn darüber, daß die jüd. Bethäuser voller Christen und Christinnen seien, und daß die Christen noch immer die jüd. Gerichtshäuser aufsuchen. Später aber, nach dem endgültigen Sieg des Christentums in Rom, nahm der latente Judenhaß in A. einen scharf konfessionellen Charakter an, und da A., als Hochburg des neuen Glaubens, immer mehr unter den Druck einer starren theologischen Dogmatik geriet, hatten besonders die Juden dort von Tag zu Tag mehr zu leiden. Auf Grund eines erfundenen Deliktes, wonach die Juden am Purimfeste die Kreuzigung und den Gekreuzigten verhöhnt hätten, wurde die Gemeinde einer kleinen, A. benachbarten Stadt arg bestraft, und von da ab wurde ein jüd. Bethaus nach dem andern in eine Kirche umgewandelt (s. Cod. Theod. XVI, 8, 18; Socrates H. E. VII, 16; Theophanes, Chron. 83, 11, ed. de Boor; Euagrius H. E. I, 13). Erleichterungen, die die Obrigkeit der Stadt den Juden zu gewähren suchte, wurden unter dem Einfluß der christl. Fanatiker bald zurückgenommen, so daß den Juden nichts übrig blieb, als von den Sassaniden und später von den arabischen Eroberern Befreiung zu erhoffen (s. Cod. Theodos. XVI, 8, 21, 25–27; Theophanes ds. 179, 15, 5; Malalas 389, 396). Im J. 608 machten die Juden A.s einen Überfall auf ihre christlichen Nachbarn, und es gelang ihnen längere Zeit, sich gegen die Macht des byzantinischen Feldhauptmanns Bonosos zu behaupten; als aber neue oströmische Truppen heranrückten, mußten die Juden den Widerstand aufgeben und wurden niedergemetzelt (Theophanes ds. 296, 18). Ob es nach jenem Ereignis noch eine jüd. Bevölkerung in A. gab, ist mit Sicherheit nicht zu sagen, auf jeden Fall

In der christlichen Zeit

wird ihre Zahl nicht groß gewesen sein. In den Berichten über den Siegeszug der Araber durch jenen Landstrich wird von Juden in A. gar nichts erwähnt.

K. O. Müller, Antiquitates Antiochenae, Göttingen 1839; *Jahrb. d. kais. deutsch. archäolog. Instituts* Bd. XII (1897) S. 103ff.; *S. Krauss*, Antioche (REJ, XLV Nr. 89, 1902, S. 27–49); *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* I (Paris 1907), S. 2375–79; *MGWJ* 1900 (Bd. 44) 145–158; *Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Literatur* 1901 (IV, 70); *E. S. Bouchier*, Syria as a Roman Province, Oxford 1916, S. 53–88; *O. Bardenhewer*, Gesch. d. altkirchl. Lit. I², 302ff., II², 161ff., III², 230ff., IV², 219ff.; *JQR* 1904, p. 723; *REJ* 1927, S. 184 bis 206; *Horovitz*, EJ s. v.; *K. Bauer*, Antiochia in d. ältest. Kirchengesch., Tübingen 1919; *Josef Dobias*, Dejiny Rimske provincie Syrske, Prag 1924, passim; *E. S. Bouchier*, A short history of Antiochia Oxford 1921.

E. J. Gu.

A. im Mittelalter und in der Neuzeit. Im J. 1084 wurde A. von den Mohammedanern erobert, danach kamen 1089 die Kreuzfahrer; sie gründeten dort ein autonomes Fürstentum A., das bis 1268 bestehen blieb. Benjamin aus Tudela war in A. im J. 1170, und dort waren damals nur gegen zehn Juden, die das Glaserhandwerk betrieben; von diesen werden drei, R. Mordechai, R. Chajim und R. Ismael mit Namen genannt. Mit der Zeit, als die Araber und später die Türken Herren von A. wurden, begann der Niedergang der Stadt. Im 18. Jht. waren dort gegen 40 jüd. Familien. Um die Mitte desselben Jhts. wirkten in A. als Rabbiner Isaak ha-Kohen Tarab, Mardochai David Saadja und Abraham Dawek. Zur Zeit (1928) wohnen in A. ungefähr 100 Juden; sie haben keinen Rabbiner und sind in religiöser Hinsicht der Nachbarstadt Aleppo unterstellt.

Benjamin aus Tudela, Massaot; *Josef ha-Kohen*, Dibre Jeme Malche Zarfat u-Bet Ottoman ha-Tugar; *Chajim Alcharif*, Jazeb Gebulot, Jerusalem 1904.

G. W. S. A. R.

ANTIOCHIA PISIDIAE, Stadt in Pisidien in Kleinasien, am rechten Ufer des Antios (dem heutigen Keleh-Déré Tschaï), nördlich vom heutigen Jalowadsch und östlich vom Teiche Limnai gelegen. Die Stadt wurde vermutlich noch von Seleukos I. Nikator gegründet, um die Straße, die von Antiochia in Syrien, der Hauptstadt von Seleukos' Reiche, nach den Küstenstädten Kleinasiens führte, vor den kriegerischen phrygischen Bergbewohnern zu schützen. Ob dort schon vorher eine Siedlung bestand, ist nicht bekannt; jedenfalls war der ganze Umkreis von Phrygiern bewohnt, die später, nach der Gründung, ihrem obersten Gotte Men Askenos in der Stadt A. selbst einen großen Tempel bauten; noch in römischer Zeit gehörten zum Bereich jenes Heiligtums weite Landstriche, die von Leibeigenen, die zum Besitztum des Tempels gehörten, bearbeitet wurden. Die griechische Bevölkerung von A. war von Magnesia am Mäander aus dorthin verpflanzt worden, sie wird aber im Anfang nicht beträchtlich gewesen sein. Wann die ersten Juden als Einwohner dort vorkommen, steht nicht fest; auf jeden Fall bestand dort zur Zeit des Paulus bereits eine große jüd. Gemeinde, die starken Einfluß auf die Umgebung ausübte und viele Proselyten zählte (Apostelgesch. 13, 14–45; 14, 19). Aus dem ntl. Bericht über die jüd. Gemeinde zu A. ist zu ersehen, daß öfter Gelehrte aus Palästina und anderen Ländern dorthin zu reisen pflegten und an Sabbaten nach der Verlesung der Tora im Bethaus zu A. ihre Predigten hielten. Die wertvollen Inschriften, die in A. gefunden worden sind, haben bisher keine Hinweise auf die jüd. Kolonie von A. ergeben; nur eine griechische Inschrift aus Apollonia, das westlich von A. lag, berichtet von einer Jüdin Debora (Δεββωρά), die in A. geboren wurde, und deren Mann ständig in Apollonia wohnte (Bull. Corr. Hellen. 1893, 257). Der Titel, mit dem Debora ihre Eltern darin anredet, zeugt davon, daß ihr Vater ein angesehener Mann war und eine hohe Stellung in der Leitung der Gemeinde bekleidete; ob der Ausdruck aber auf die Gemeinde der Stadt A. oder speziell auf die dortige jüd. Gemeinde geht, ist nicht klar zu ersehen: die jüd. Gemeinden bedienten sich nämlich des öfteren der Bezeichnungen, die auch in den freien griechischen Gemeinden üblich waren.

Expositor 1907, S. 77ff.; *Schürer* II⁴, 510; III, 21, 167; *W. M. Ramsay*, Cities of St. Paul, London 1907, S. 247–314; *Tscherikower*, Die hellen. Städtegründungen, S. 37 (Philologus, Suppl. 1927, H. 1); *Athenaeum* 1911, S. 192f.; *Athen. Mitt.* XIV 114; *Ephem. Epigraph.* V, 575ff.; *CIG* III 3979–81; *Le-Bas* III, 1189ff.; *CIL* III 289ff., 1815–25; *Jahresb. Oest. Arch. Inst.* VIII 85.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS I. SOTER, Sohn des Seleukos I. Nikator, geb. 324, regierte 280/79 bis 262/1a. Im Kriege um das damals zu Ägypten gehörige Syrien und Palästina, den er 273 gegen Ptolemäus II. Philadelphos führte (dem „ersten syrischen Kriege"), gelang es ihm nur, Damaskus und den Nordteil von Transjordanien zu gewinnen, während Palästina bei Ägypten blieb. A. begegnet uns vielfach im Midrasch als Begründer eines neuen Reiches, dem man auch die Gründung von Antiochia am Orontes zuschrieb (Gen. r. 23, 1 und Parallelstellen), welche Stadt bekanntlich schon von seinem Vater Seleukos I. Nikator erbaut worden war. Diese Tradition hat ihren Grund wohl darin, daß der Name A. so häufig

unter den Seleuziden vorkommt; vielleicht ist aber darin auch eine bestimmte historische Tendenz zu sehen. Jedenfalls finden sich auch in der uns erhaltenen griechischen und lateinischen Volksliteratur aus der Zeit um 600 p. dieselben Erzählungen von A., nur ausführlicher und unter Hinzufügung von Einzelheiten, die der midraschischen Literatur unbekannt sind. Die Tradition, daß A. der Gründer des Seleuzidenreiches war, ist also dem späteren Midrasch und sämtlichen populären Schriftstellern derselben Zeit gemeinsam.

Pseudo-Kallisthenes, Ms. C ed. C. Müller, S. 84 f.; ibid., S. 150; *Wesselowski*, Sbornik wtorogo otdjela imperat. russkoj akademii XL, Nr. 2; *Historia Apollonii regis Tyrii*, ed. Riese, Leipzig 1893, S. 1; *Pauly-Wissowa*, I 2, 2450 ff.; *Bevan*, The House of Seleucus I, 127 ff.; *Bouché-Leclercq*, Histoire des Séleucides (1913), 52 ff.; *Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss.*, philos.-hist. Kl. 1914, 11. Abh., S. 12 ff.; *Smith*, Babylonian Historical Texts (1924); Ἐπιτύμβιον, Heinrich Swoboda dargebracht (1927), 142 ff.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS II. THEOS, Sohn Antiochus' I. Soter, regierte 261/60–247/6 a. Wie sein Vater kämpfte auch er lange Zeit gegen Ptolemäus II. Philadelphos, um die ägyptischen Besitzungen in Syrien und Palästina an sich zu reißen (Hieronymus zu Dan. 11, 6). Dies gelang ihm jedoch nicht, soviel wir den wenigen Angaben, die aus jener Zeit erhalten sind, entnehmen können (vgl. Theokrit XVII, 86 ff.; CIG 5127); dafür errang er viele Siege über die Griechenstädte in Kleinasien, die auf Seiten der Ptolemäer standen. Zur Verstärkung seines Einflusses in Kleinasien trug bei, daß er vielen griechischen Städten Autonomie gewährte und Ephesos und Milet vom Joch ihrer Unterdrücker befreite. Dies war auch für die jüd. Kolonien in diesen Orten von großer Bedeutung, da A. den jüd. Bewohnern jener Städte rechtliche Gleichstellung mit den Griechen gewährte (vgl. Jos., Ant. XII, 125; XVI, 27–60; Ap. II, 4). Die verschiedenen Inschriften über Gewährung von Rechten an die griechischen Städte bekunden, daß A. diese nicht generell sämtlichen Griechenstädten, sondern zu verschiedenen Zeiten, entsprechend der jeweiligen Lage im Kriege zwischen Ptolemäus und ihm, verlieh; ferner, daß auch die Privilegien der Juden sich nicht auf sämtliche Städte bezogen und nicht auf einmal verliehen wurden. Auf die Ereignisse nach dem Friedensschluß zwischen den beiden Gegnern der Ehe zwischen A. und der Tochter Ptolemäus' II. Philadelphos und der Ermordung der letzteren und ihres Sohnes, die bei den Zeitgenossen einen starken Eindruck hinterließen (Appian, Syr. 65; Justin XXVII, 1; Polyaen. VIII, 50; Val. Max. IX, 10 ext. 1), wird anscheinend auch Dan. 11, 6 angespielt.

Pauly-Wissowa I, 2, 2455 ff.; *Schürer* III, 124–125; *Bevan*, House of Seleucus I, 171 ff.; *Bouché-Leclercq*, Hist. des Séleucides 76 ff.; *OGIS* 222, 33, 38; 224; 226; 228; 229; *idem*, Sylloge 166, 171.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS III., der Große, Sohn Seleukos' II., regierte 223–187 a. Er war der erste Seleuzide, der sein Reich in den Mittelpunkt der Weltpolitik zu stellen verstanden hat. Auch für die jüd. Geschichte ist er von großer Bedeutung. Schon in seinen ersten Regierungsjahren begann er den Kampf gegen die Ptolemäer, um ihnen ihre Besitzungen in Syrien und Palästina zu entreißen, ein Ziel, das sich alle Seleuziden seit Antiochus I. gesetzt hatten. Dieser Krieg dauerte mit mehreren Unterbrechungen bis 218, und es gelang A., die phönizischen Hafenstädte bis Akko und einen großen Teil des syrischen Binnenlandes zu gewinnen. 218 drang A. zum erstenmal in Palästina ein; er zog selbst an der Spitze seines Heeres nach Galiläa und von dort nach den Landstrichen westlich des Genezarethsees; dann besetzte er für kurze Zeit Damaskus und den Tabor und marschierte über Skythopolis (Bet-Schean) nach Transjordanien. Dort gewann er Verbündete unter den Nabatäern und anderen arabischen Stämmen, worauf er über Pella, Kamon, Efron und Gilead nach Rabbat-Ammon zog. Nach Einnahme dieser Stadt ließ er dort eine Besatzung zurück, ging wieder nach Akko und schickte seine Feldherren nach Samarien. Mit seinem Zug nach Transjordanien beabsichtigte er wahrscheinlich, die Ptolemäer in ihren Beziehungen zu den dortigen arabischen Fürsten, über die uns die jüngst gefundenen, aus ägyptischen Archiven stammenden Papyri unterrichten, zu stören (s. Ammon und Pap. della soc. Ital. IV, 406). Nach der Eroberung von Transjordanien setzte A. 217 den Feldzug nach Ägypten fort. Die palästinensischen Küstenstädte von Akko bis Raphia unterwarfen sich ihm anscheinend ohne Gegenwehr. In Raphia trat dem A. zum erstenmal Ptolemäus IV. Philopator an der Spitze des ägyptischen Heeres entgegen; dieser errang einen entscheidenden Sieg und eroberte alle von A. in den Jahren vorher eingenommenen Teile Syriens und Palästinas zurück. — Über die Wirkung dieser Ereignisse auf die in Palästina lebenden Juden fehlen uns fast alle Nachrichten. Im Buche Daniel wird allerdings auf die Schlacht von Raphia und die vorhergehenden Geschehnisse kurz angespielt (11, 10–11), aber die Angaben geben kein Bild von der Lage in Judäa zu jener Zeit. Josephus (Ant. XII, 130) spricht freilich etwas von der Not, die in Judäa während

des Krieges geherrscht habe; doch beziehen sich seine Ausführungen offenbar auf A.s letzten Feldzug in Palästina (201–198), und die Erwähnung Philopators beruht auf einem Irrtum. Aus Polybius' Bericht über diesen Feldzug (V, 68–71) ergibt sich, daß Judäa nicht zum Kriegsgebiet gehörte, und so werden die Juden daselbst keinen aktiven Anteil an den Ereignissen vor und nach der Schlacht von Raphia genommen haben. Anders verhielt es sich mit den Juden von Alexandria; ein alexandrinischer Jude hat uns manches über die Beteiligung der Juden, die auf Seiten Ptolemäus' IV. kämpften, an dieser Schlacht überliefert. Durch denselben Schriftsteller sind uns auch interessante Einzelheiten über die Mitwirkung der königlichen Familie bei der Vorbereitung der Armee für jene Schlacht übermittelt worden (III. Mak. 1). Im J. 216 begann A.

Münze des Antiochus III.

einen Krieg gegen Achaios, Statthalter von Kleinasien, der sich dort zum König hatte ausrufen lassen. Der Kampf dauerte längere Zeit, und auch nachdem Achaios besiegt und in Sardes hingerichtet worden war, trat in Phrygien und Lydien, den Zentren des Aufstandes, noch keine Ruhe ein. Da befahl A. seinem neuen Statthalter in Kleinasien, 2000 jüd. Familien aus Babylon als Militärkolonisten in den beiden Provinzen anzusiedeln (Jos., Ant. XII, 147–153). Auf seinen Zügen nach den östlichen Provinzen des Reiches gelangte A. bis an die Grenze Indiens und kehrte von dort mit reicher Beute, darunter vielen Elefanten, heim. Inzwischen war Ptolemäus Philopator gestorben (204). Dessen Nachfolger, Ptolemäus V. Epiphanes, war noch ein Kind, und so war für A. die Zeit gekommen, den Kampf gegen Ägypten wieder aufzunehmen. Er schloß ein Bündnis mit Mazedonien und machte aus, daß die beiden Reiche Ägypten aufteilen sollten; dabei sollten Palästina und Syrien an A. fallen (Polybius III, 28; Appian, Mak. 4, 1). Nach einer freilich nicht sehr wertvollen historischen Quelle (Ps. Cicero, Ad. Herenium III, 2) soll Hannibal zu jener Zeit erwogen haben, Alexandria für sich zu erobern; trifft das zu, so wäre er bereits damals A.s Berater gewesen, und so könnten wir die späteren engen Beziehungen zwischen den beiden besser begreifen. Über A.s zweiten Feldzug gegen Ägypten sind uns nur wenige Einzelheiten bekannt. Aus einem Erlaß A.s an den Statthalter von Palästina (anscheinend vom J. 198–7) ersehen wir, daß die Juden den König beim Einzug in Judäa (um 201) freudig begrüßt haben (Jos. Ant., XII, 135). Ob die späteren Nachrichten über den glänzenden Empfang A.s durch die Ältesten von Jerusalem sich auf diese erste Eroberung oder die Zeit der Vertreibung des Skopas beziehen, ist nicht ganz klar. Aus Polybius wissen wir, daß A. 201 die Stadt Gaza, die ihm den Vormarsch nach Süden versperrte, im Sturm nahm (XVI, 18, 2. 25; vgl. auch XXIX, 12, 8); er fand also diesmal auf seinem Zuge Widerstand, was bis dahin nicht der Fall gewesen war. Auf die Belagerung und Eroberung von Gaza wird vielleicht in Dan. 11, 15 angespielt. Nachdem A. Gaza eingenommen hatte, griff der König von Pergamon, den offenbar die Ägypter auf ihre Seite gezogen hatten, die Besitzungen der Seleuziden in Kleinasien an (Liv. XXXII, 8, 10). A. mußte sich damit begnügen, Palästina durch Garnisonen zu sichern, und zog mit dem Hauptheer gegen Pergamon. So gewannen die Ägypter Zeit, sich auf einen neuen Feldzug vorzubereiten, und entsandten Skopas nach Palästina (Jos., Ant. XII, 131f.). Von Skopas' Eroberungen in Palästina wissen wir nur sehr wenig. Er stieß auf Widerstand (Ant. XII, 135; vgl. Polybius XXVIII, 39), denn offenbar war es A. durch Versprechungen gelungen, die Juden auf seine Seite zu ziehen, so daß sie das ägyptische Heer nicht aufnehmen wollten. In Daniel 11, 14 heißt es: „Viele werden aufstehen gegen den König des Südens (Ptolemäus), und Gewalttätige aus deinem Volke werden sich erheben, daß die Weissagung sich erfülle, und werden zu Falle kommen". Jedoch ist es unsicher, ob sich dies auf den Feldzug des Skopas in Judäa bezieht, und ob man überhaupt in diesen Worten einen Hinweis auf innere Kämpfe in Judäa beim Übergang der Herrschaft von den Ptolemäern an die Seleuziden erblicken darf (vgl. Tobiaden). A. eroberte in kurzer Zeit Pergamon und eilte nach Palästina. An den Jordanquellen, dicht bei Paneas, stieß er auf Skopas' Truppen (im Frühjahr 198). Nachdem Skopas eine schwere Niederlage erlitten und sich mit seinem Heere ergeben hatte, wurde ganz Syrien und Palästina von A. besetzt (Polybius XVI, 18; XXVIII, 1, 4; Jos., Ant. XII, 132). An dem Kampfe gegen die von Skopas zurückgelassenen ägyptischen Garnisonen beteiligten sich auch die Juden. Über die Lage Jerusalems nach der endgültigen Eroberung durch A. erfahren wir einiges aus einem von A. an den Statthalter von Palästina gerichteten

Schreiben; darin befiehlt er diesem, wieder aufzubauen, was zerstört sei, und den Bewohnern Jerusalems, die sich während der Kämpfe geflüchtet hatten, beizustehen. Die Privilegien, die A. den Juden Palästinas gewährte, sind von zweierlei Art: 1. Privilegien und zeitweilige Vergünstigungen in bezug auf Steuern und Abgaben. Danach waren die Mitglieder des Ältestenrates (γερουσία), die Priester, Soferim und Sänger dauernd, die Bewohner Jerusalems für drei Jahre von Abgaben aller Art befreit; den übrigen Bewohnern Judäas wurde provisorisch ein Drittel aller Steuern erlassen. 2. Besondere Privilegien, um den Tempel und Jerusalem vor Entweihung durch Nichtjuden zu schützen. Jedem Nichtjuden wurde das Betreten des Tempelhofes untersagt. Ferner wurde die Haltung bestimmter unreiner Tiere (vgl. Mischna B. Kam. VII, 7; Ab. R. N. 36 und 106) und der Verkauf rituell untersagten Fleisches in der Stadt verboten (Jos., Ant. XII, 138–146). Diese Privilegien erklären sich völlig aus den besonderen Bedingungen jener Zeit; Parallelen zu ihnen finden sich in vielen Städten sowohl vor A.s Zeit wie auch später. (Brit. Mus. Cat., Phoen. 13ff.; Head, Hist. Num., p. 686, 788ff.; s. Arados.) Es besteht daher kein Grund, die Authentizität der Privilegien für Judäa und Jerusalem zu bezweifeln, wie dies viele moderne Forscher getan haben. Nach der Eroberung Syriens und Palästinas schloß A. mit Ägypten unter milden Bedingungen Frieden, da er für Kämpfe im Westen frei sein wollte. Mit seinen Zugeständnissen an Ägypten meinte es A. allerdings nicht ehrlich. Die Historiker berichten, daß A. Ptolemäus die Hand seiner Tochter und als Mitgift Syrien und Palästina versprochen habe (Liv. XXXIII 39, 4; 40, 4; Appian, Syr. 3, 5). Josephus fügt dieser Nachricht hinzu, daß die Steuererträge seitdem zwischen beiden Ländern geteilt wurden, was zu verschiedenen Unruhen im Lande führte (Ant. XII, 154, 5). Im J. 194–3 geleitete A. seine Tochter Kleopatra bis Raphia und führte sie dort Ptolemäus V. zu; aber aus Polybius (XXVIII, 1, 3) wissen wir, daß Syrien und Palästina trotzdem auch weiterhin den Seleuziden gehörten. Auf Grund von Daniel 11, 17 müssen wir annehmen, daß A. mit dieser Bedingung des Friedensvertrages besondere Absichten verfolgte und nur, weil er nach wenigen Jahren in schwere Kämpfe mit den Römern verwickelt wurde, seine Pläne gegen Ägypten nicht auszuführen vermochte. Auf die Lage der Juden wirkte dies alles ungünstig ein, und es kam zu besonderen Schwierigkeiten bei Entrichtung der festgesetzten Abgaben.

In den folgenden Jahren versuchte A., die Griechen mit Hilfe seiner ätolischen Verbündeten auf seine Seite zu ziehen; er stieß aber hierbei auf den energischen Widerstand der Römer. A. erlitt bei Magnesia eine vollkommene Niederlage, womit auch die Herrschaft der Seleuziden in Kleinasien ihr Ende fand. A.s Finanznöte infolge der hohen Kriegsentschädigung an Rom führten ihn nochmals in die östlichen Provinzen seines Reiches, und hier wurde er 187 bei der Plünderung eines medischen Tempels erschlagen.

Pauly-Wissowa I 2, 2459ff.; *Bevan*, The House of Seleucus I, 300ff.; II, 1–88; *Schürer* III⁴, 12. 107; *Bouché-Leclercq*, Hist. des Séleucides, 124ff.; *Ed. Meyer*, Urspr. d. Chr. II, 125ff.; *Arch. f. Papyrusforschung* VI, 23; ibid. 343; *Willrich*, Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur, 1924, 18–23; *Kahrstädt*, Syrische Territorien in hellenistischer Zeit, 1926, passim.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS IV. EPIPHANES, Seleuzide, in der jüd. Überlieferung mit dem Namen רשע, der Bösewicht, belegt, Sohn Antiochus' III., des Großen, regierte 175–163 a. A. befand sich unter den 20 Geiseln, die sein Vater nach der Niederlage von Magnesia (189 a.) nach Rom senden mußte und durfte vor Ablauf von 14 Jahren nicht ausgetauscht werden (Ap. Syr. 39). 176 a. befreite ihn sein Bruder Seleukos IV., indem er statt seiner den eigenen Sohn Demetrius den Römern als Geisel überlieferte. A. kehrte unterwegs in Athen ein, wo ihn die Nachricht von der Ermordung seines Bruders Seleukos durch Heliodorus erreichte, worauf er, obwohl nach dem Thronfolgegesetz der für ihn nach Rom gesandte Demetrius der eigentliche Thronerbe war, mit Hilfe der Athener und wohl auch des Königs Eumenes von Pergamon den Heliodoros vertrieb und den Thron seines Bruders bestieg (Ap. Syr. 45; OGIS 248). Den zweiten, am Hofe verbliebenen Sohn Seleukos' IV. ließ er, da er ihm verdächtig war, töten (Diodor XXX, 7, 2, FHG IV 558; vgl. s. v. Andronikos); diejenigen Syrer, die sich Ägypten anschließen wollten, brachte er durch Geld dazu, daß sie ihm weiter anhingen (Hieronym. zu Dan. 11, 21), und bald befestigte sich seine Macht. Da ihn, noch von der Zeit seiner Gefangenschaft her, freundschaftliche Beziehungen mit vielen Großen Roms verbanden, hielt er sein Reich von römischer Seite aus nicht für gefährdet. In Griechenland hatte er sich durch seine vielen Stiftungen, die er außer Athen vor allem noch Delos und Olympia hatte zukommen lassen (OGIS 249 bis 251; Polyb. 26, 1; Liv. 41, 24), sehr beliebt gemacht, und Ägypten war bei der Unsicherheit der eigenen Verhältnisse, in denen sich das Land damals befand, nicht imstande, mit ihm, der einen solchen Einfluß auf die griechische Welt ausübte, irgendwie in Wettbewerb zu treten.

In der inneren Politik richtete A. sein Augenmerk hauptsächlich auf die Städte, denen er, nach dem Muster der alten griechischen Stadtgemeinden, das Selbstverwaltungsrecht und besondere Privilegien, nicht selten sogar gegen den Willen der Bevölkerung, verlieh. So stattete er Antiochia mit großen Vorrechten aus (Malalas, ed. Bonn, S. 205; s. auch Strabo XVI, 2. 4); er ließ sich sogar bei der Wahl der Gemeinderäte mitaufstellen und erfüllte dann die ihm zugefallenen Pflichten (Polybius 26). Außer Antiochia ist uns eine ganze Reihe von Städten bekannt, die er mit dem Rechte der freien

Innere Politik

Münze des Antiochus IV. Epiphanes

Verwaltung beschenkte (OGIS 253; Babelon, Rois de Syrie CI sg. s. p. 77, sg. s. p.; Head HN 777 ff.; Brit. Mus. Cat. Sel. Kings of Syria 40 ff.). A. war es auch, der die in Griechenland seit langem heimischen öffentlichen Wettspiele in vielen Städten seines Reiches als regelmäßige Sitte einführte; auch ist von ihm überliefert, daß er als erster die vorher nur in Rom bekannten Gladiatorenkämpfe auch in seinem Reiche abhalten ließ (Polybius 31, 3 ss.; 30, 25–26). Gemäß seiner allgemeinen Politik handelte er auch bei dem inzwischen in Judäa ausgebrochenen Kampfe der Parteien, wo ihn beide Seiten angerufen hatten. Er entzog dem Onias das Hohepriesteramt und übertrug es dessen Bruder Jason, der dem König nahegelegt hatte, die vormals den Juden gewährten Sonderrechte aufzuheben und in Jerusalem eine Verwaltung nach griechischem Muster einzuführen (II. Mak. 4, 8 ff.). So gehörte nunmehr auch Jerusalem zu den Städten, die nach griechischem Vorbild Autonomie genießen sollten. Dies führte anfangs, wie es scheint, noch nicht zu Verwicklungen; denn als A. im J. 172 a. auf seinem Zuge in die südl. Distrikte seines Reiches auch nach Jerusalem kam, wurde er von dem Volk mit Jason an der Spitze mit Fackeln und Freudengeschrei empfangen (II. Mak. 4, 22). Aber die beginnende Verschärfung der Beziehungen zwischen Ägypten und A. mußte diesen auch hinsichtlich Palästinas um seine Macht besorgt sein lassen, da die Ägypter, politisch ohnmächtig, wie sie waren, keinesfalls in diesem Augenblick die Palästina-Frage wieder aufgerollt hätten, wenn sie nicht einer starken Anhängerschaft im Lande gewiß gewesen wären.

Friedliches Eingreifen in Judäa

Späterhin, als es in Jerusalem zu Zwistigkeiten innerhalb des hellenistischen Lagers gekommen war, verdrängte der von A. bestätigte Menelaus den Hohepriester Jason aus seinem Amte. Bald darauf wurde der Vorgänger Jasons, der ehemalige Hohepriester Onias, zu Daphne bei Antiochia, wo er Zuflucht gefunden hatte, ermordet, und zwar von demselben Andronikos, der seinerzeit, auf A.s Befehl, den Sohn Seleukos' IV. umgebracht hatte; A. war, um das erregte Volk zu beruhigen, gegen seinen Willen gezwungen, den Mörder hinzurichten (II. Mak. 4, 30; s. Andronikos). Als inzwischen in Jerusalem offene Empörung gegen Menelaus und seine Anhänger ausgebrochen war, entschied A., vor den der Streit gebracht wurde, zugunsten des Menelaus; das Volk sah in diesem Urteil eine offene Rechtsbeugung; der Grund ist aber nicht nur in der Bestechung der Hofleute des Königs seitens der Anhänger Menelaus' (II. Mak. 4, 44–50) zu suchen, sondern vor allem darin, daß A. alle Gegner des Menelaus und der Hellenisten für Freunde Ägyptens hielt.

Ermordung des Onias

Im J. 169, als die Römer den Krieg gegen Perseus in Mazedonien führten und ihn nicht stören konnten (Diodor 30, 8; Polybius 28, 5, 6), unternahm A. seinen ersten Zug gegen Ägypten, nahm den jungen König Philometor gefangen und bemächtigte sich, unter dem Vorwande, er führe für diesen die Regentschaft, ganz Ägyptens (s. I. Mak. 1, 16); nur Alexandria zu belagern, wagte er nicht, und dort wurde der jüngere Bruder Philometors, Euergetes II., zum König ausgerufen. Nach Zurücklassung einer starken Macht in Pelusium machte sich A. auf den Heimweg, wobei er wiederum genötigt war, in Judäa einzugreifen; denn dort hatte Jason auf ein falsches Gerücht vom Tode A.s hin durch einen Handstreich den Menelaus gestürzt und sich Jerusalems bemächtigt. A. rückte nun mit einem Teile seiner Truppen in die Stadt ein, richtete dort ein furchtbares Blutbad an, raubte alle Schätze und Geräte aus dem Tempel und stellte die alte Ordnung wieder her, indem er zum dritten Male den Menelaus einsetzte. Dann wandte er sich wieder gegen Ägypten, wo inzwischen die Brüder Philometor

Eroberung Jerusalems

und Euergetes sich gegen ihn vereinigt hatten, sammelte seine Flotte und zog mit den Landtruppen bis in die Nähe von Alexandria; hier aber brachte ihn ein Legat der Römer durch Drohungen dazu, daß er seine Flotte zurückzog und kampflos den Feldzug aufgab (Polybius 27, 29 u. f.).

Dies führte in Judäa zu einer Erstarkung der den Hellenisten feindlichen Partei. A. wiederum sah ein, daß er mit den bisher angewandten Mitteln Menelaus und seine Anhänger in Jerusalem nicht würde halten können, und so hörte er, wie es scheint, diesmal auf den Rat der nichtjüdischen Städte Palästinas und beschloß, Judäa gewaltsam zu hellenisieren. Über die juristische Einkleidung, die A. seinen neuen Verordnungen über die Aufhebung des jüd. Gottesdienstes gab, ist uns nichts Sicheres bekannt. Die jüd. Geschichtsschreiber (I. Mak. 1, 41) erzählen, A. habe sich an alle Stämme seines Reiches mit einem Briefe gewandt, in dem er sie aufforderte, ihre besonderen Riten fallen zu lassen und sich der allen gemeinsamen Staatsreligion zu unterwerfen. Die Gedanken und der Stil dieses Briefes, wie er uns in I. Mak. erhalten blieb, entsprechen durchaus der Form der hellenistischen offiziellen Urkunden jener Zeit (vgl. z. B. Syll.[3], 543); doch besteht kein Zweifel daran, daß ein solcher Brief, wenn er vom König ausgegangen ist, nur an die Juden und Samaritaner gerichtet war und nach den übrigen Provinzen gar nicht abgesandt wurde. — Die Folge des Erlasses war jedenfalls, daß der Tempel zu Jerusalem dem olympischen Zeus und das Heiligtum der Samaritaner zu Sichem am Berge Gerisim dem Zeus Xenios geweiht wurde (II. Mak. 6, 1. 2). Auch wurde eine besondere Söldnertruppe nach Jerusalem beordert, die über die genaue Befolgung der neuen Gesetze zu wachen hatte (s. Apollonios); sie erbaute in der Unterstadt die Festung Akra, welche von nun an zur Burg der Hellenisten wurde, von der alle Feindseligkeiten gegen den jüd. Glauben ihren Ausgang nahmen. — Über die persönliche Beteiligung A.s an den späteren Geschehnissen in Judäa ist uns nicht viel bekannt. Seine letzte Regierungshandlung vor dem Zuge in die Ostprovinzen seines Reiches, über die einigermaßen zuverlässige Nachrichten vorliegen, war die Veranstaltung von Spielen in Daphne bei Antiochia (im J. 167), die einen vollen Monat währten und eine vollkommene Leere des Staatsschatzes zur Folge hatten; alles, was A. erbeutet hatte, auch die Kostbarkeiten des Tempels in Jerusalem, waren daraufgegangen (Polybius 31, 3 ff. [30, 25 bis 26]).

Verbot des jüd. Ritus

Anfang 166 zog A. nach den Ostprovinzen seines Reiches gegen den Statthalter von Armenien, der sich gegen ihn erhoben hatte. Dem, was sich in Judäa abspielte, maß er anscheinend keine große Bedeutung bei. In demselben Jahr finden wir ihn auch in Babel (OGIS 253). Im J. 164 versuchte er das Heiligtum der Nanäa in Elymais zu erobern (II. Mak. 1, 13 f., 9, 2; I. Mak. 6, 1; Ap. Syr. 66); doch wurde er geschlagen und mußte nach Babylon zurück. Von dort zog er nach Medien, offenbar um Elymais von der anderen Seite aus anzugreifen; aber in Gabai (dem heut. Ispahan) wurde er krank und starb im J. 163. Über seinen Tod entstanden noch an Ort und Stelle, in Medien, legendenhafte Gerüchte (Polybius 31, 11; Jos. Ant. XII 358; Jos., Ap. II, 80; Hieronymus zu Dan. 11), die auch in den Erzählungen der jüd. Historiker ihren Nachklang gefunden haben (vgl. I u. II. Mak. ibid.).

Pauly-Wissowa I, 2, S. 2470 ff.; *Schürer* I, 190 ff.; *E. Bevan*, House of Seleucus II, 126 ff.; *A. Bouché-Leclercq*, Histoire des Séleucides, 245 ff.; *Ed. Meyer*, Ursprung d. Christ. II, 139 ff.; *E. Babelon*, Rois de Syrie, Paris 1890, S. XCI f.; 77 f.; *W. Kolbe*, Beiträge z. syr. u. jüd. Geschichte, Stuttgart 1926; *U. Kahrstedt*, Syr. Territorien in hellenist. Zeit, Berlin 1926, S. 118 ff.; *Hermes* 1927, S. 225 ff.; *Philologus*, Supplementbd. XIX, H. I, Leipzig 1927, S. 156 ff. u. passim; *Revue des Études grecques* XIII, 258 ff. u. *W. S. Ferguson*, Hellenistic Athens, London 1911, 302 ff. (beides über A.s Aufenthalt in Athen); *Klio* VIII, 18 (über A.s Tod).

E. J. Gu.

ANTIOCHUS V. EUPATOR, seleuzidischer König, Sohn Antiochus' IV. Epiphanes, regierte von 163 bis 162/1 a. Der eigentliche Thronfolger, Demetrios, der Sohn Seleukos' IV., befand sich zu der Zeit als Geisel in Rom, und der römische Senat gestattete ihm nicht, in sein Land zurückzukehren und hielt ihn zur Sicherheit für die Verminderung der Zahl der seleuzidischen Kriegsschiffe und Schlachtelefanten zurück. Als Antiochus IV. nach dem Osten zog, ließ er A., den er bereits 170/69 (ZA VIII, 110), als dieser dreijährig war, zum Vizekönig bestimmt hatte, bei Lysias, dem Statthalter der Provinzen westlich des Euphrat, zurück. Noch zu Lebzeiten Antiochus' IV., wahrscheinlich im Frühjahr 164, hob A. in seiner Eigenschaft als Vizekönig die Erlasse seines Vaters gegen die Juden auf, und zwar geschah dies unter der Einwirkung der Ereignisse in Judäa und auf den Rat des Menelaos hin (II. Mak. 11, 16–38), der bestrebt war, den Zustand, wie er zu der Zeit Jasons gewesen war, wiederherzustellen. Doch genügten diese Zugeständnisse Jehuda Makkabi nicht; er weigerte sich, die Waffen zu strecken, und unternahm sogar einen Angriff auf die Akra (I. Mak. 6, 19 ff.).

Lysias zog gegen Jehuda Makkabi aus und schloß ihn auf dem Tempelberge ein (162). Inzwischen hatte sich Philippos, den Antiochus IV. zum Statthalter seines gesamten Reiches ernannt hatte, der Stadt Antiochia bemächtigt, und Lysias mußte eilends mit Jehuda Frieden schließen, um nach Antiochia zu kommen; so wurde

Münze des Antiochus V. Eupator

Jehuda Makkabi zum ersten Male von den Seleuziden offiziell anerkannt (I. Mak. 6, 18–63; II. Mak. 13). Obwohl Lysias den Philippos besiegte, trat der Niedergang der seleuzidischen Macht klar zutage, besonders nach dem Eintreffen der römischen Delegation in Antiochia, die einen Teil der Flotte verbrennen und einen Teil der Kriegselefanten schlachten ließ (Polybius 31, 12ff.). Als danach Demetrios aus Rom zurückkehrte, ging das syrische Volk zu ihm über, A. wurde gefangengenommen und getötet.

Pauly-Wissowa I, 24, 276f.; *Schürer* I, 170; *Bouché-Leclercq*, Histoire des Séleucides, 207ff.; *Meyer*, Urspr. d. Christ. II, 211ff.; *Hermes* XXXV, 478ff.; *Laqueur*, Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 1904, S. 30ff.; *Arch. f. Papyrusforschung* VI, 324ff.; *Willrich*, Urkundenfälschungen in der hellenist.-jüd. Literatur 1924, S. 30ff.; *W. Kolbe*, Beiträge zur syr. und jüd. Geschichte 1926, S. 74ff.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS VI. EPIPHANES DIONYSOS, Sohn des Alexander Balas, regierte von

Münze des Antiochus VI. Epiphanes Dionysos

146/5 bis 143/2 a. A. wurde nach der Verschwörung gegen Demetrios II. Nikator mit Hilfe von Tryphon als zweijähriger Knabe König (Livius, per. 52). Es gelang Tryphon nicht, sämtliche Provinzen des Reiches auf seine Seite zu bringen, denn in Kilikien, Babylonien und Seleukia herrschte noch Demetrios II. (Jos., Ant. XIII, 144; ZA VIII, 110; Diodor 32, 28). — Während der Herrschaft A.s wurden dem Hasmonäer Jonathan viele Ehrentitel verliehen (I. Mak. 11, 57ff.). Im Jahre 143/2 ließ sich Tryphon zum König ausrufen, setzte A. ab und ließ ihn 138/37 im Alter von zehn Jahren töten (Livius, per. 55).

Pauly-Wissowa I, 2, 2477f.; *Schürer* I, 172; *W. Kolbe*, Beiträge zur syr. und jüd. Geschichte 63f.; *Bouché-Leclercq*, Histoire des Séleucides, 353ff.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS VII. SIDETES, aus dem Haus der Seleuziden, Sohn des Demetrios I. Soter und jüngerer Bruder des Demetrios Nikator, regierte 138–129 a. Er besiegte den Usurpator Tryphon und bestieg den Thron, da sein erbberechtigter Bruder Gefangener der Parther war. Aus der ersten Zeit seiner Herrschaft ist ein Brief an den Hasmonäer Simon erhalten (I. Mak. 15, 1ff.), in dem er ihm die Freiheit Jerusalems zusicherte und die Erlaubnis gab, eigene Münzen zu prägen und Festungen im Lande zu bauen. Was ihn nachher veranlaßte, diese Rechte wieder zurückzuziehen, ist nicht bekannt; jedenfalls bedurfte er, als er den Tryphon in Dora eingeschlossen hatte, der Hilfe Simons nicht mehr, schickte die ihm von Simon gesandten Hilfstruppen und Geschenke zurück und richtete an ihn die strenge Forderung, Jaffa, Gazara sowie die Festung Akra in Jerusalem zu räumen und einen Tribut von fünfhundert Talenten zu zahlen. Der Versuch, Judäa zu überfallen, den A.s Feldherr Kendebäus unternahm, mißlang; auch die Ermordung Simons durch Ptolemäus ben Chabub hatte nicht den Erfolg, die Herrschaft der Hasmonäer zunichte zu machen und die Macht der Hellenisten wieder aufzurichten; Jochanan Hyrkan gelang es bald, der Dinge in Judäa Herr zu werden. So mußte A. mit seinem ganzen Heere gegen Judäa ziehen, um das Land den Seleuziden zu unterwerfen. Jochanan Hyrkan verteidigte Jerusalem ein volles Jahr lang, war

Münze des Antiochus VII. Sidetes

aber dann doch gezwungen, mit A. in Verhandlungen zu treten und um Frieden zu bitten (Jos., Ant. XIII, 236 ff.). Von den Heerführern A.s rieten ihm viele, besonders die in palästinensischen Städten wohnhaften, Jerusalem ganz zu vernichten und die Juden auszurotten (Diodor 34, 1; Justin. 36, I, 10 ff.; Jos., Ant. XIII, 243–245). A. hörte nicht auf sie, willigte im Gegenteil darin ein, die sieben Tage des Laubhüttenfestes, das gerade herankam, den Kampf ruhen zu lassen, und schickte von sich aus einen Stier, dessen Hörner mit Gold überzogen waren, als Opfer für den Tempel (Jos., Ant. XIII, 243 ff.; Plutarch, Apoph. reg., s. v. Ἀντίοχος). Nach dem Fest wurde ihm die Stadt übergeben, und Jochanan Hyrkan verpflichtete sich dazu, Jaffa und Gazara zurückzugeben, die Festungsmauern Jerusalems zu schleifen, alle Waffen auszuliefern, eine Kontribution von fünfhundert Talenten Silber sowie einen jährlichen Tribut zu zahlen. Dagegen verzichtete A. auf seine anfängliche Forderung, daß in der Festung Akra eine ständige fremde Besatzung liegen sollte, nachdem ihm Jochanan Hyrkan klargemacht hatte, daß dies bei den veränderten Verhältnissen zu schweren Unruhen führen müßte (ibid. 247; vgl. auch 261). — Bemerkenswert ist, daß in der griechisch-römischen Historiographie, in welcher Mitteilungen über das Verhältnis des Antiochus Epiphanes zu den Juden so gut wie gar nicht vorhanden sind, sich viele Berichte über den Friedensbund zwischen A. und Jochanan Hyrkan erhalten haben, und, daß gerade an dieser Stelle ein Exkurs über die Juden und ihre Gesetze beigefügt und auch über die Ereignisse zur Zeit des Antiochus Epiphanes gesprochen wird. Dabei wird, wie z. B. bei Diodor, hervorgehoben, daß dieser König die Gesetze der Juden, die in Widerspruch zu allen sonst üblichen standen, dennoch bestehen ließ (s. Diodor a. a. O., Justin. a. a. O., auch Tac. Hist. V, 8). Offenbar hatte der Feldzug A.s gegen Jochanan Hyrkan für die nichtjüdische Bevölkerung Palästinas die letzte Hoffnung bedeutet, eine Änderung der Verhältnisse zu erreichen, die nun endgültig verloren war, da unter den Juden selbst sich keiner mehr der Herrschaft der Hasmonäer widersetzte.

Die Nachgiebigkeit A.s gegen Judäa war vielleicht auch durch die Gefahr mitbedingt, die ihm damals von seiten der Parther drohte. A. zog, für den parthischen Feldzug, Truppen aus allen Provinzen seines Reiches zusammen, und auch Jochanan Hyrkan war gezwungen, ihm mit Truppen zu helfen. Diesen gewährte übrigens, wie Nikolaus von Damaskus berichtet, der König das Recht, unterwegs den Sabbat und ihre Feiertage zu beobachten (Jos., Ant. XIII, 251 s.). — Der Feldzug selbst ging, ungeachtet der vielen Siege, die A. vorher über die Parther errungen hatte, unglücklich aus, und er fand den Tod dabei; die Parther, durch harte Friedensbedingungen gereizt, waren ihm in ihrem Lande noch einmal entgegengetreten und vernichteten sein Heer. So verloren die Seleuziden alle ihre Besitzungen östlich vom Euphrat.

Pauly-Wissowa, Real-Enz. I, 2 S. 2478 ff.; *A. Bouché-Leclercq*, Hist. des Séleucides S. 370 ff.; *Ed. Meyer*, Urspr. d. Christ. II, 265 ff.; *E. Bevan*, House of Seleucus II, S. 236 ff.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS VIII. EPIPHANES PHILOMETOR KALLINIKOS, gewöhnlich mit dem Beinamen Grypos, Seleuzide, der jüngste Sohn von Demetrios II. Nikator, herrschte von 125–96 a. Seine Regierung fällt in die Zeit der beginnenden Auflösung des Seleuzidenreiches. Von 121 an war er alleiniger Herr-

Münze des Antiochus VIII.

scher, doch kurz darauf wurde er von seinem Vetter und Halbbruder Antiochus IX. angegriffen, und es entspann sich ein langer Bruderkrieg in dem damals bereits sehr verkleinerten Reiche der Seleuziden. Im J. 113 war A. gezwungen, für zwei Jahre nach Pamphylien ins Exil zu gehen. Nach der Rückkehr gelang es ihm, Antiochus IX. den Nordteil des Reiches wieder zu entreißen, während Südsyrien und Palästina in dessen Händen verblieben. Diese Lage der Dinge nutzten die Römer aus, um auf vorher zum syrischen Reich gehörigen Gebieten im J. 103 die Provinz Kilikien zu begründen. Im Nordosten wurde das Reich zudem immer häufiger durch Überfälle der Nabatäer bedroht.

Die Stellung A.s zum Königreiche der Hasmonäer, das sich zu seiner Zeit ziemlich ausbreitete, war nicht feindlich; im Gegenteil, etwa vom J. 111 an, dem Beginn seiner Kämpfe mit Antiochus IX., fing er an, den hasmonäischen Königen deutliche Zeichen von Freundschaft zu erweisen (s. Jochanan Hyrkanus, Aristobulus I. und Alexander Jannai).

OGIS 257–260; *Athenaeus* V, 210d; XII, 540ab; VI, 246d.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS IX. PHILOPATOR, genannt Kyzikenos, Seleuzide, der jüngste Sohn von Antiochus Sidetes und Stiefbruder Antiochus' VIII., regierte 113–95 a. Nach den Thronfolgegesetzen sollte die Herrschaft allerdings an Antiochus VIII. (s. d.) fallen, aber zu jener Zeit war die sel. Dynastie bereits im Niedergang, und das Erbfolgerecht hatte keine Kraft mehr. Im J. 113 gelang es A., den Stiefbruder zu vertreiben und zwei Jahre alleiniger Beherrscher des Seleuzidenreiches zu sein. Nach Antiochus' VIII. Rückkehr zerfiel das Reich in zwei Teile, wobei in den Händen von A. die Südprovinzen Syriens sowie diejenigen Distrikte Palästinas verblieben, die von den Hasmonäerkönigen nicht mehr erobert werden konnten. Judäa und die

Münze des Antiochus IX. Philopator

Landstriche, die Jochanan Hyrkan zurückgewonnen hatte, waren seit 129 a., dem Todesjahre des Antiochus Sidetes, vom seleuzidischen Joche frei (Jos., Ant. XIII, 273). Diese Provinzen konnte A. seinem Reiche nicht mehr angliedern; um so mehr suchte er das zu erhalten, was noch in seinem Besitze war. Zum ersten Male kämpfte er gegen die Söhne des Jochanan Hyrkan, als diese die Stadt Samaria belagerten und einen Wall rings um sie gezogen hatten (vermutlich in den Jahren 111–108). Er kam auf Bitten der Einwohner Samarias, erlitt aber eine Niederlage, und die Hasmonäer verfolgten ihn bis zu der Grenze von Bet-Schean. Mit Hilfe von ägyptischen Truppen gelang es A., manchen Raubzug in andere Provinzen Judäas zu machen, der Belagerungsgürtel um Samaria aber blieb bestehen, und schließlich mußte A. in sein Land zurückkehren. Den Kampf mit den Söhnen Hyrkans übertrug er zweien seiner Hauptleute, aber auch diese erreichten nichts, und Samaria wurde endgültig von den Truppen Hyrkans erobert (Ant. XIII, 275–281). Der Bericht von dem Siege der Söhne Hyrkans über A. kehrt in mehreren Versionen im talmud. Schrifttum wieder (Sota 31a; j. Sota IX, 24b; Tossef. Sota 13; Midr. HL r. VIII, 10; vgl. auch Ant. a. a. O. 282. 283). In A.s Regierungszeit setzt man auch den Beschluß des römischen Senats, wonach A. gezwungen wurde, Jaffa und noch einige Festungen an Jochanan Hyrkan zurückzugeben; doch steht der Zeitpunkt nicht genau fest, und es ist fraglich, ob dies wirklich während der Regierung A.s geschehen ist (s. Jos., Ant. XIII, 259ff.; XIV, 247ff.). Im J. 104, als A. in seine Kämpfe mit Antiochus VIII. verwickelt war, benutzte Alexander Jannai die Gelegenheit, um Akko zu überfallen (Ant. XIII, 234ff.). Dies führte im weiteren Verlauf zu dem Eingreifen des Ptolemäus Lathuros und seiner Mutter Kleopatra (s. unter Alexander Jannai). Im J. 96 machte A. seinem Leben ein Ende, nachdem er von dem Sohne Antiochus' VIII. besiegt worden war.

OGIS 255; *Hermes* 29, S. 436ff.; *Mendelssohn*, De sen. cons. Rom. ab Josepho (Ant. XIII, 9, 2; XIV, 10, 22) relatis commentatio (Acta societatis philologae Lipsiensis, ed. Ritschl V, S. 123ff.); *Pauly-Wissowa* I, 2, S. 2480–2484; *A. Bouché-Leclercq*, Hist. des Séleucides, S. 403ff.; *E. Bevan*, House of Seleucus II, 252ff.; *Schürer* I, 262, A. 7; *J. Juster*, Les Juifs dans l'Empire Romain I, Paris 1914, S. 133ff.

E. J. Gu.

ANTIOCHUS XII. DIONYSOS EPIPHANES PHILOMETOR KALLNIKUS, einer der letzten Seleuzidenkönige, der jüngste Sohn von Antiochus VIII. Im J. 86–85a. trat er in Damaskus als König des Seleuzidenreichs auf. Sein älterer Bruder Philippos suchte ihm Damaskus zu entreißen, als er ihn in einen Kampf mit den Nabatäern verwickelt wußte. A. wandte sich sogleich nach Damaskus, fand aber dort seinen Bruder nicht mehr, und so kehrte er auf den Kriegsschauplatz zurück. Unterwegs stellte sich ihm Alexander Jannai in der Gegend von Kefar Saba entgegen; es gelang A. indessen durchzukommen und das Gebiet der Nabatäer zu erreichen. Hier fiel er in der Schlacht (Jos., Ant. XIII, 387–391).

E. J. Gu.

ANTIOCHUSROLLE (מגלת אנטיוכוס) oder „Rolle vom Haus der Hasmonäer" (מגלת בית חשמונאי), späte Volkserzählung von den Kämpfen der Hasmonäer und der Entstehung des Chanuka-Festes. Die A. ist in mehreren aramäischen Versionen, die wahrscheinlich aus der spättalmudischen Zeit stammen, überliefert. Zum erstenmal wird sie in den „Halachot Gedolot" (ed. Hildesheimer, S. 615, vgl. auch die ed. princ., Venedig 1548, p. 141d) als von „den Ältesten der Schulen Schammais und Hillels" herrührend erwähnt; dabei findet sich die Bemerkung, daß die A. noch nicht, wie die Estherrolle, an dem betreffenden Festtage gelesen und diese Stellung erst dann erreichen werde, „wenn ein Priester mit Urim und Tummim ersteht". Ausführlicher spricht Saadia in seinem Sefer ha-Galui über die

A., die er das „Buch der Hasmonäersöhne“ (כתאב בני חשמונאי) nennt, und von der er einen Satz, der sich mit geringen Abweichungen auch in unseren Ausgaben befindet (v. 23 in ed. Filipowski und Gaster), zitiert; ihm hat die A. wahrscheinlich auch schon in Verse eingeteilt und punktiert vorgelegen. R. Nissim von Kairuan erkennt der A. eine beachtliche Stellung in der biblisch-apokryphischen Literatur zu, wenn er in der Einleitung zu seinem „Sefer ha-Maasijot“ alle Schicksale der Juden zu erzählen verspricht, „mit Ausnahme dessen, was in der Estherrolle, der Hasmonäerrolle (offenbar der A.) und den 24 Büchern (der Bibel) geschrieben steht“. Über den Gebrauch, die A. zu Chanukka in Synagogen zu lesen, berichtet Jesaja di Trani (vgl. dessen Tossafot zu Sukka 44b; Lemberg 1868, S. 31b).

Der Inhalt der A. ist kurz der folgende. König Antiochus, der bereits viele Länder unterworfen hat, beschließt im 23. Jahr seiner Regierung, das Volk der Juden zu vertilgen, weil es an einem anderen Gesetz und anderen Sitten festhält und heimlich von einer Weltherrschaft träumt. Er sendet seinen Feldherrn Nikanor nach Jerusalem, der dort ein Blutbad anrichtet, ein Götzenbild im Tempel aufstellt und die Vorhalle mit Schweineblut verunreinigt. Jochanan, ein Sohn des Hohepriesters Mathatias, erreicht unter dem Vorwand, er wolle sich Antiochus' Befehlen fügen, eine geheime Audienz bei Nikanor, in der er ihn mit einem unter dem Gewande verborgenen Schwert tötet; dann greift er die führerlosen Soldaten Nikanors an, und nur wenigen gelingt es, sich zu retten und zu Schiffe zu Antiochus zu entfliehen. Zum Gedächtnis an den Sieg läßt Jochanan in der Stadt eine Säule errichten, auf der die Worte stehen: Der Makkabäer hat die Mächtigen getötet (מקבי [מכבי] קטיל תקיפין). Antiochus entsendet als zweiten den Bagris (בגרס), der an Jerusalem und den zum Gesetz zurückgekehrten Juden furchtbare Rache nimmt (hierbei bringt die A. auch die in I. Mak. 5, 37 bis 40 und II. Mak. 6, 16 mitgeteilte Erzählung von den Frommen in der Höhle, die am Sabbat getötet wurden, weil sie sich nicht zur Wehr setzten). Jochanan und seine vier Brüder besiegen Bagris, der zum König zurückflieht und sich mit einem neuen Heere und gepanzerten Elefanten ausrüsten läßt, ehe er wieder in Judäa einfällt. Auf diese Nachricht hin veranlaßt Jehuda Makkabi, der jetzt in der Erzählung zum ersten Male erscheint, während Jochanan von nun an als dritter Sohn des Mathatias im Hintergrund bleibt, die Abhaltung von Fasten und Gebet in Mizpa (vgl. I. Mak. 3, 46f.); dann zieht das Heer in den Kampf und erficht mehrere Siege, die es freilich mit dem Tode des Führers Jehuda bezahlen muß. Nunmehr stellt sich der alte Mathatias selbst an die Spitze der jüd. Soldaten; der Feind wird entscheidend geschlagen, Bagris gefangen und verbrannt. Wie Antiochus davon erfährt, setzt er sich in ein Schiff und versucht in irgendeiner Küstenstadt Zuflucht zu finden; aber wohin er kommt, schallt ihm der höhnische Zuruf entgegen: Seht den Ausreißer! so daß er verzweifelt und sich ins Meer stürzt. Zu derselben Stunde weihen die Israeliten von neuem ihren Tempel ein und finden auf der Suche nach reinem Öl für die Lampe ein Gefäß, das das hohepriesterliche Siegel trägt und noch von der Zeit des Propheten Samuel herstammt. Das Öl, das nur für einen Tag gereicht hätte, läßt durch ein Wunder die Lampe volle acht Tage brennen; darum wird das Fest der Einweihung des Tempels, Chanukka, acht Tage lang gefeiert.

Wie aus der Inhaltsangabe zu ersehen ist, sind die historischen Verhältnisse zur Zeit der Makkabäer dem Verfasser der A. gänzlich unbekannt. Irgendwelche zuverlässigen Quellen über diese Epoche hat er nicht benutzt. Um die Entstehung der Schrift zu verstehen, müssen folgende Punkte hervorgehoben werden. 1. Die chronologische Feststellung am Schlusse der A., nach der vom Beginn der Herrschaft der Hasmonäer bis zum Fall des zweiten Tempels 206 Jahre verflossen sind, trifft dann genau zu, wenn wir die Zeit vom ersten Jahre des Jochanan Hyrkan (135 a.) bis zur Zerstörung Jerusalems rechnen. Diese Zeitrechnung nach dem ersten Regierungsjahr Jochanan Hyrkans, die noch in hebräischen Geschäftsurkunden der späteren talmudischen Zeit üblich war (R. H. 18b), war sicher der einzige Anhaltspunkt für den Verfasser der A., das erste Jahr der Hasmonäer mit 135 a. festzusetzen. Diese falsche Voraussetzung scheint auch für die Legende über den Hohepriester Jochanan, der in der A. wie auch in anderen späteren Quellen (M. Sofr. XX, 8) an die Spitze des Aufstandes der Makkabäer gestellt wird, grundlegend gewesen zu sein. 2. Die Erzählungen über Nikanor sind ihrer Form und ihrem Inhalte nach eher dazu bestimmt, im Geiste der Vorstellungen der späteren Zeit Auskunft über die Feier des „Nikanortages“, der auf den 13. Adar festgesetzt war, zu geben, als über die wirklichen Begebenheiten der Makkabäerzeit zu berichten (Meg. Taan. 12; Taan. 18b). 3. Die Erzählung von dem Wunder mit der Öllampe, die wir auch im talmudischen Schrifttum antreffen (Meg. Taan. IX, Sab. 21b), konnte erst zu einer Zeit entstehen, in der Chanukka als achttägiges Fest bereits festgesetzt war, und dient eher dazu, die Einrichtung des Lichtanzündens zu begründen.

Dem Verfasser der A. waren somit Bräuche und andere Reminiszenzen, die noch im Volke

zu seiner Zeit als Andenken an den Sieg der Hasmonäer lebendig waren, gegenwärtig, während die historisch-zuverlässigen Quellen ihm fremd blieben. Außerdem bezeugt der Ton der ganzen Erzählung und die Art, wie Ereignisse der Hasmonäerzeit dargestellt werden, daß zur Zeit des Verf. der A. kein Interesse mehr an einer politischen Wertung der Hasmonäer vorlag, es kam hauptsächlich darauf an, die Herkunft mancher halachischen Regel über Chanukka, sowie das Entstehen mancher Bräuche der späteren Zeit zu erklären. Daher ist es verständlich, wenn der Verf. der „Halachot Gedolot" (s. o.) die Fastenrolle (מגלת תענית) und die A. miteinander in Verbindung bringt und beide Schriften der Schule Schammais und Hillels zuschreibt. Wie die Redaktion der Fastenrolle in der talmudischen Überlieferung (Sab. 13b) Talmudgelehrten früherer Generationen zugeschrieben wird, so werden auch Diskussionen über Halachafragen, die sich auf das Chanukafest beziehen, den Schulen Schammais und Hillels in den Mund gelegt (Sab. 21b), und ebenso wie bei der Redaktion der Fastenrolle, berücksichtigten die Talmudgelehrten auch bei der A. hauptsächlich die halachischen Bestimmungen.

Die A. wurde zuerst nach einer Handschrift des British Museum von Z. J. Filipowski ediert („Sefer Mibchar ha-Peninnim u-Megillat Antiochus", London 1851). Neben der aramäischen Version wurde auch eine hebr. bekannt, die aber nur als späte Übertragung des aramäischen Textes zu werten ist (Ausgabe von D. Slucki, Warschau 1863, mit Einleitung und Verbesserungen). Jellinek hat eine zweite Hs. der A. publiziert (Bet-ha-Midrasch VI, 4–8), J. Toprower eine dritte („Kebod ha-Lebanon", Supplement zum Lebanon X, Mainz 1874). Die vollständigste Ausgabe ist die von M. Gaster, die auf Grund von sechs Hss. erfolgt ist (Transactions of the Ninth International Congreß of Orientalists, vol. II, London 1893, S. 17–27); die von Eisenstein in Ozar Midrashim (New-York 1915, S. 185f.) mitgeteilte Fassung ist ein unveränderter Abdruck des Textes von Slucki. — Übersetzt wurde die A. ins Lateinische, Deutsche, Spanische, Arabische und Persische.

Harkavy, Sichron la-Rischonim, V, 205 ff.; *Gaster*, Transactions etc. II, 1–17; *Jellinek*, Bet ha-Midrasch VI, S. VII–IX; I, S. XXV u. 142–146; *JQR* XI, S. 291–299; *REJ* XXX, S. 214 ff.; *G. Josephsohn*, Die Sagen über die Kämpfe der Makkabäer 1899; *Schürer* I, 158 ff.; *REJ* XLV, 172 ff.

E. J. Gu.

ANTIPAS (HERODES ANTIPAS), Sohn Herodes' des Großen und der Samaritanerin Malthace, jüngerer Bruder des Archelaus (s. d.), geb. um 20a., war von 4a. bis 39 p. Tetrarch über Galiläa und Peräa. Gemeinsam mit seinem Bruder Archelaus in Rom erzogen, kam A. etwa im letzten Lebensjahre des Herodes (5 a.) nach Jerusalem und wurde von diesem in seinem damaligen Testament an Stelle von Antipater zum Thronerben bestimmt. Aus unbekannten Gründen stieß Herodes dieses Testament um und bestimmte in seinem letzten, vierten, Testamente den Archelaus zum Nachfolger in der Königswürde, während er A. nur Galiläa und Peräa zusprach und ihn der Oberhoheit seines Bruders unterstellte. Nach dem Tode des Herodes kam es deswegen zu Streitigkeiten; die übrigen

Streit um das Testament des Herodes

Münze des Herodes Antipas

Mitglieder der königlichen Familie sekundierten A. gegenüber seinem Bruder Archelaus, unter ihnen auch beider Mutter Malthace sowie Herodes' Schwester Salome. A. wurde ferner von Ptolemäus, dem Bruder des Nikolaus von Damaskus, einem der angesehensten Hofbeamten des Herodes, sowie von dem Redner Irenäus unterstützt; Nikolaus von Damaskus selbst griff, aus Achtung vor Herodes, nicht in den Streit zwischen den beiden Söhnen ein. Die Angelegenheit wurde in Rom vor dem Kaiser Augustus ausgetragen. Dieser bestätigte zwar den Archelaus im Besitz der Hälfte des Königreiches und ließ dem A. nur die ihm zugewiesenen Teile Galiläa und Peräa; aber, indem er die Königswürde abschaffte, brach er dem Streit die Spitze ab. A. war nunmehr, ohne ein Mitglied seiner Familie über sich zu haben, direkt der römischen Oberhoheit unterstellt und zum Tetrarchen über die ihm zugeteilten Gebiete ernannt.

Über die ersten 18 Regierungsjahre A.s, die in die Zeit des Augustus fallen, fehlen fast alle Nachrichten. Wahrscheinlich beschäftigte sich A. damals mit dem Wiederaufbau einiger Städte seines Gebietes, die während der Unruhen unter Varus zerstört worden waren. Die Wiederherstellung von Sepphoris in Galiläa und Beth-Aramphta in Peräa, über die uns eine genaue Zeitangabe fehlt, ist wohl in diese Regierungsperiode A.s zu setzen. Nach Strabo (XVI, 2, 46, S. 765) wurde A. im J. 6 p. zusammen mit

seinem Bruder Archelaus nach Rom zitiert, wo es ihm nur mit großer Mühe gelang, sich vor Augustus zu rechtfertigen. In die Zeit des Tiberius, der A. wohlwollend gegenüberstand, fällt die Gründung der nach dem Kaiser benannten Stadt Tiberias. A. hatte allen, die an den neuen Ort ziehen würden, Bürgerrecht und sonstige Privilegien in Aussicht gestellt, und so wurde die Stadt bald dicht bevölkert und eine der bedeutendsten jüd. Ortschaften in Palästina. Die große Synagoge, die zur Zeit des Krieges der Juden mit den Römern in Tiberias stand (Jos., Vita § 54), wird ebenfalls von A. errichtet worden sein. Auch sonst, obwohl er z. B. der Stadt Tiberias ganz das Aussehen einer griechischen πόλις verlieh, nahm er auf die religiösen Gefühle der Bevölkerung Rücksicht; so beteiligte er sich mit den anderen Mitgliedern des herodianischen Hauses an der Klage der Juden gegen Pontius Pilatus, weil dieser Schilde mit dem Bild des römischen Kaisers in Jerusalem aufgestellt hatte. Nur in der Behandlung der messianischen Bewegungen seiner Zeit war A. ebenso rigoros wie sein Vater; so ließ er den Täufer Johannes, der beim Volke sehr beliebt war, gefesselt nach der Festung Machärus bringen und dort töten (Jos., Alt. XVIII 116 seqq.). Anstoß erregte auch A.s Ehe mit Herodias, die vorher mit seinem Stiefbruder Herodes verheiratet gewesen war und von diesem eine Tochter hatte (vgl. Lev. 18, 16). Das NT schiebt die Schuld an Johannes' Tode der Gemahlin A.s zu, die sich dafür habe rächen wollen, daß der Täufer ihre Ehe mit A. als ungesetzlich brandmarkte (im Text steht für Herodes irrtümlicherweise Philippos, welcher aber Salome, die Tochter der Herodias, zur Frau hatte); auch Jos. bemerkt, daß A.s Ehe mit der Frau seines Bruders, der noch lebte, „mit Hinwegsetzung über die väterlichen Sitten" erfolgt sei (Ant. XVIII, 136). Als Herrscher scheint A. jedoch sehr bedeutend gewesen zu sein. Wegen seiner Schlauheit wurde er von Jesus ein „Fuchs" genannt (Luc. 13, 32).

Gründung von Tiberias

Johannes der Täufer und Herodias

Herodias war A.s zweite Frau. Noch zur Zeit des Augustus hatte A. die Tochter des Nabatäerkönigs Aretas' IV. geheiratet; damit hörten gleichzeitig die ständigen politischen Reibereien zwischen dem Nabatäerreich und dem jüd. Staate auf. Nachdem aber A. Herodias kennen gelernt hatte (etwa 20 p.), beschloß er, sich von seiner ersten Frau zu trennen; durch Zufall erfuhr diese rechtzeitig von A.s Plänen und floh über die Festung Machärus in das Reich ihres Vaters. Zu einem offenen Feldzug des Aretas gegen A. kam es allerdings erst viele Jahre später, im J. 36 p. In diesem blieb Aretas Sieger und gewann das seit langem umstrittene Gebiet in Peräa für sich. Jos. (Ant. XVIII, 113) nennt diesen Landstrich Γαμάλιτις, wofür die moderne Forschung die LA Γαλαάδιτις, Gilead, vorschlägt, da Γαμάλιτις zur Tetrarchie des Philippos gehörte; gegen diese Annahme spricht, daß von einer Rückeroberung Gileads durch die Juden, das gegen Ende des zweiten Tempels unzweifelhaft jüdisch war, nirgends die Rede ist, und so darf vielleicht die LA Γαβάλιτις, das biblische גבל, das nördlich von Idumäa und südlich von Moab lag, in Vorschlag gebracht werden.

A. und Aretas

Zur Zeit des Kriegszuges Aretas' IV. gegen A. befand sich dieser zusammen mit dem Statthalter von Syrien, Vitellius, in der Euphratgegend, um auf Wunsch des Tiberius zwischen den Römern und dem Partherkönig Artabanus III. zu vermitteln. Mitten auf einer Brücke über dem Euphrat wurde ein Zelt errichtet, in welchem A. als Mittelsmann den parthischen König und den römischen Statthalter empfing; die Verhandlungen führten zum Frieden zwischen Parthien und Rom. A. beeilte sich, die Friedensnachricht dem Tiberius zu übermitteln, und machte sich dadurch den Vitellius zum Feind, dem eigentlich die Ehre dieser Berichterstattung zugekommen wäre. Aus Rache stellte Vitellius, den Tiberius beauftragt hatte, nunmehr A. in seinem Kampfe gegen die Nabatäer zu unterstützen, sobald er die Nachricht vom Tode des Tiberius und der Thronbesteigung Caligulas erhalten hatte, die bereits begonnene Hilfsaktion für A. wieder ein. Da Vitellius auf den neuen römischen Kaiser großen Einfluß hatte, wurde dieser A. feindlich gesinnt. Außerdem förderte er Agrippa I., den Enkel des Herodes und Bruder der Herodias, dem er die inzwischen erledigte Tetrarchie des Philippos und den Königstitel verlieh, während Tiberius bei schon früher entstandenen Meinungsverschiedenheiten zwischen A. und Agrippa es stets zu dem ersteren gehalten hatte. Auf die Nachricht von Agrippas Ernennung hin eilte A. mit Herodias nach Rom, um persönlich zu versuchen, Caligula umzustimmen und seinen Anspruch auf die Königswürde zu begründen. Agrippa aber kam ihm zuvor und ließ A. bei Caligula verleumden, er hielte heimlich zu den Parthern und hätte zum Zwecke eines künftigen Krieges mit Rom Rüstungen unternommen. Als A. in Rom anlangte, war Caligula bereits gegen ihn eingenommen; er stellte ihn seiner Kriegsvorbereitungen wegen zur Rede, und obwohl A.

A.s Stellung zu Tiberius und Caligula

beteuerte, damit einen neuen Feldzug gegen die Nabatäer vorzubereiten, fand er keinen Glauben. Caligula hielt ihn für überführt und verbannte ihn nach Lugdunum im Süden Galliens (s. Sitzungsberichte d. Berliner Akademie 1895, 399, 1); seine Reichtümer wurden beschlagnahmt. Er starb bald darauf in der Verbannung, wie Jos. berichtet, in Spanien. Der Herodias bot der Kaiser eine Freistatt in Palästina an, doch sie folgte A. ins Exil. A.s offizieller Name auf Inschriften und Münzen lautet Ἡρῴδης. Dieser Name galt also, wie der Name Cäsar, als Ehrentitel für die Herodianische Dynastie überhaupt.

Jos., Ant. XVIII, 27–28, 36–38, 102–105, 109–129, 240–255; *idem*, BJ I, 664, II; 96, 182; *Matth.* 14, 1–14; *Marc.* 6, 14–28; *Luc.* 3, 19f.; 9, 7–9; 13, 31f.; 23, 7–12; *Apostelgesch.* 13, 1; *Nikolaus Damascenus* in FHG III, 354; *Schürer* I, 431 ff.; *Pauly-Wissowa*, Suppl. I, 2, 168 ff.; *Klausner*, Hist. Jsr. II, 157 ff.; *Madden*, Coins of the Jews 118ff.; *OGIS* 416–417; *S. Refaeli*, Matbeot ha-Jehudim, Jerusalem 1913, S. 104f; *G. F. Hill*, Catalogue of the Greek Coins of Palestine, London 1314, S. 229f.

E. J. Gu.

ANTIPATER, Vater Antipaters, des Freundes Hyrkans II., und Großvater von Herodes. In der Regierungszeit Alexander Jannais und seiner Gemahlin Alexandra war A. Statthalter von Idumäa, in welcher Eigenschaft er mit den Nabatäern und den Einwohnern von Gaza und Askalon Bündnisse schloß (Ant. XIV, 10). Er soll sehr reich gewesen sein und in der ihm unterstellten Provinz sowie bei den Nabatäern und den Bewohnern der Küstenstädte, die in regem Handelsverkehr mit Arabien standen, großes Ansehen genossen haben. Über A.s Herkunft sind mehrere einander widersprechende Nachrichten auf uns gekommen. Nach Nikolaus von Damaskus (Ant. ds. 85) stammte er aus einem vornehmen Hause, das zu den ersten der babylonischen Exulanten gehörte. Josephus gibt diese Nachricht wieder, bezeichnet sie aber als bewußte Schmeichelei für den Fremdling Herodes. Nach Josephus war A. Idumäer von Geburt und wurde deshalb von Alexander Jannai immer dann mit Aufträgen betraut, wenn es galt, in Idumäa und bei den Nabatäern Ruhe zu schaffen (Ant. a. a. O.; BJ I, 123). Nach einer späteren Überlieferung, die sich bei den ersten christlichen Schriftstellern findet (Justin Mart., Dial. c. Tryph. 52; Jul. Africanus, zit. bei Eusebius H. E. I, 6, 2–3; 7, 11) war A. anfangs Priester im Tempel des Apollo in Askalon, wurde dann von idumäischen Räubern gefangen genommen und blieb in Idumäa wohnen. Diese Überlieferung ist, nach dem Stil ihrer Wiedergabe bei Africanus zu urteilen, wohl im Volke selbst entstanden, das das Andenken der Familie des Herodes herabsetzen wollte; historische Unterlagen dafür sind nicht vorhanden.

Schürer I, 291f.; *H. Gelzer*, Julius Africanus I, S. 257f.; *Gebhardt-Harnack*, Texte und Untersuchungen XII, 1, S. 33f., 37ff.

E. J. Gu.

ANTIPATER, Sohn des idumäischen Statthalters Antipater und Vater des Herodes. Das erstemal tritt A. während des Bruderkrieges zwischen den Söhnen des Hasmonäers Alexander Jannai auf. Aristobulus hatte anscheinend die Absicht, allmählich alle Städte Palästinas, die den Hasmonäern noch nicht unterworfen waren, seiner Herrschaft anzugliedern und an jedem eroberten Orte die örtliche Aristokratie zugunsten seiner Jerusalemer Anhängerschaft zu verdrängen. Außerdem war er geneigt die Politik seines Vaters in jeder Beziehung fortzusetzen. Infolgedessen geriet, nach Aristobuls erstem Siege über seinen Bruder Hyrkanus, die Partei, die sich so lange Jahre seinem Vater Alexander widersetzt hatte, in Bestürzung; ebensowohl auch A., der seine persönliche Machtstellung in der Provinz durch Aristobuls Erstarken untergraben sehen mußte. Möglicherweise hatte A. auch das von seinem Vater ererbte Statthalteramt unter Aristobul an einen anderen abgeben müssen; Ant. XIV, 8 wird A. ausdrücklich „der Freund Hyrkanus'" genannt, während von seinem Amt als Statthalter nichts erwähnt wird. Da die diesem zur Verfügung stehenden Kräfte im Augenblick sehr geschwächt waren, rief A. die Nabatäer zu Hilfe, denen er, im Namen Hyrkanus', die Übereignung einer Reihe an ihrer Grenze befindlicher Städte zusagte, die ehemals zum Hasmonäerreiche gehört hatten. So verstärkt, vermochte Hyrkanus' Heer den Aristobulus zu schlagen und in Jerusalem einzuschließen; durch Intervention des Römers Scaurus, eines Unterfeldherrn des Pompejus, gelang es diesem allerdings, sich zu befreien, seinerseits den Belagerern ein Treffen zu liefern und die Nabatäer zurückzutreiben (in jener Schlacht fiel auch Phallion, A.s Bruder). Obwohl die Römer anfangs den Aristobulus unterstützt hatten, gelang es A. bald, ihr Vertrauen zu gewinnen und wieder im Mittelpunkt der Ereignisse in Judäa zu stehen. Er erreichte dies dadurch, daß er versuchte, den Römern bei ihren verschiedenen Feldzügen in Vorderasien behilflich zu sein. Den ersten Krieg der Römer gegen die Nabatäer half A. dadurch beendigen, daß er, obwohl er nur den Auftrag hatte, Scaurus, der mit seinem Heere in der Wüste Not litt, Lebensmittel zu beschaffen, gleichzeitig Verhandlungen mit den Nabatäern begann, wobei er durchsetzte, daß sie durch Geld den Frieden mit

A.s erstes Auftreten

den Römern erkauften; er selbst übernahm, Scaurus gegenüber, die Bürgschaft für den König der Nabatäer. Im J. 57 a. finden wir A. an der Spitze einer Reiterabteilung im Heere des Gabinius, der gegen Alexander, den Sohn des Aristobulus, kämpfte. Mit Alexanders Niederlage hörte die Königsherrschaft in Judäa zeitweilig auf, und da hierdurch die Partei erstarkte, die eine Wiederherstellung der vor dem Auftreten der Hasmonäerdynastie herrschenden Verfassung ersehnte, fand A., der sich bis dahin nur dank der römischen Macht hatte behaupten können, bald auch im Innern keinen nennenswerten Widerstand mehr. A. unterstützte den Gabinius auch in seinem Feldzuge gegen Ägypten, und als kurz darauf (im J. 55) Alexander sich zum zweitenmal erhob und wiederum von Gabinius besiegt wurde, ordnete dieser die Angelegenheiten in Judäa nach dem Willen A.s (Jos., Ant. XIV, 103; BJ I, 8, 7). A. übte damals die Funktion eines ἐπιμελητής aus (Ant. XIV, 127, 139), worunter vielleicht das Amt eines Finanzverwalters zu verstehen ist (so Schürer I, 343, A. 14). — Als Cassius Longinus (im J. 52) nach Syrien kam, gewann A. ihn für sich und bewog ihn dazu, einige Anhänger des Aristobulus zu töten (Jos., Ant. XIV, 120–21; BJ I, 8, 9). Nach Cäsars Siege über Pompejus trat A. auf Cäsars Seite; er half ihm mit jüdischen und nabatäischen Truppen bei seinen Kämpfen in Ägypten und überredete auch viele Juden Ägyptens und einflußreiche Syrer, sich ihm anzuschließen. Aristobulus war schon vorher zu Rom von Anhängern des Pompejus vergiftet worden, und als Cäsar im J. 47 nach seinem Siege durch Syrien zog, wies er die Ansprüche der Erben des Aristobulus ab und ernannte A. zum Landpfleger (ἐπίτροπος) von Judäa, beschenkte ihn mit dem römischen Bürgerrecht und verlieh ihm Steuerfreiheit („immunitas"). Als Herr von Judäa verteilte A. die wichtigsten Staatsämter an seine Söhne; er bestellte Phasael zum Befehlshaber von Jerusalem und Herodes zum Statthalter von Galiläa (Jos., Ant. XIV, 154–58; BJ I, 10, 4). Die Verwaltung Judäas nahm er selbst in die Hand und begann auch, mit römischer Erlaubnis, die niedergerissenen Mauern Jerusalems wieder aufzubauen. A. war allmählich aus einem Parteiführer im Kampfe der beiden Hasmonäerbrüder faktisch der Erbe ihrer Macht geworden, und, als ein Teil des Volkes den Hyrkanus zu einer Gegenaktion veranlaßte, mußte dies scheitern, da A., den die Römer schützten, in seiner Position nicht mehr zu erschüttern war. Nach Cäsars Ermordung gelang es A., auch die Gunst des Cassius, der durch Syrien zog, zu erlangen; und dieser versprach, zum Lohn für A.s Beistand, seinem Sohne Herodes die Königswürde. Im J. 43 wurde A. von Malichus vergiftet; Erbe seines Einflusses und seiner Macht wurde Herodes. Vgl. auch Ant. XIV, 10 ff. und BJ I, 8, 9 ff.; auf A. weisen offenbar auch die Verse 4, 12 f. in den „Psalmen Salomos" hin. A. war mit der Nabatäerin Kypros verheiratet und hinterließ vier Söhne (Phasael, Herodes, Josef und Pheroras) und eine Tochter (Salome).

Pauly-Wissowa I, 2, 2509 ff.; *Schürer* I, 291 ff., 343 f., 348 ff.; *Mommsen*, Röm. Gesch. V, 500 ff.; *J. Juster*, Les Juifs dans l'Empire Romain I, Paris 1914, S. 135 f.; *Ed. Meyer*, Urspr. u. Anf. II, 320; *Laqueur*, Der jüd. Historiker Flavius Josephus, Gießen 1920, S. 148 ff.; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 182 f.

E. J. Gu.

ANTIPATER, der älteste Sohn des Herodes, von seiner ersten Frau Doris (Jos., Ant. XIV, 300). Nach seiner Verheiratung mit Mariamne (im J. 37 a.) verstieß Herodes Doris und A. Als es aber nachher (im J. 13) zu Zwistigkeiten in seiner Familie kam, erinnerte er sich des A. und berief ihn wieder zu sich, um an ihm gegenüber den Söhnen der Mariamne, die ihm entfremdet waren, eine Stütze zu haben. A. aber mißbrauchte seine neue Stellung dazu, um gegen seine Brüder zu intrigieren, und die Verhältnisse wurden immer gespannter. Im J. 13 wurde A. zum erstenmal in seiner Eigenschaft als Königssohn nach Rom gesandt, aber auch dort hörte er nicht auf, seine Brüder zu verleumden. Damals gelang es dem Kaiser Augustus, zwischen dem Vater und den Söhnen Frieden zu stiften (Ant. XVI, 87 ff.); zum zweitenmal war es der König von Kappadozien, der Schwiegervater von Herodes' Sohn Alexander, der den häuslichen Frieden wiederherstellte. Aber A. tat alles, um seine Brüder aus dem Wege zu räumen. Im J. 7 a. wurden Alexander und Aristobul getötet und A. zum Thronfolger ernannt, und er sollte zusammen mit seinem Vater die Regierung führen. A. aber war darauf aus, seinen Vater zu beseitigen. Die Gerüchte davon drangen zu Herodes, und er berief ihn im J. 7 a. aus Rom zurück nach Jerusalem. Hier stellte er ihn vor ein Gericht, und es wurde nachgewiesen, daß A. seinen Vater durch Gift hatte umbringen wollen. Er wurde zum Tode verurteilt und hingerichtet. Fünf Tage danach starb auch Herodes.

Jos., Ant. XVI, 7, 8; *idem*, BJ I, 28, 1 ff.; *Nikolaus Damascenus* in FHG III, 351 ff.; *Dio Cassius* 54, 28; *Schürer* I, 407–414.

E. J. Gu.

ANTIPATER BEN JESCHUA s. Jonathan d. Hasmonäer.

ANTIPATRIS (אנטיפַטרים), Stadt in Palästina, im Quellgebiet des Nahr-el-Audschâ, nördlich von Lydda, an der Straße, die nach Caesarea

führt, gelegen. Nach Josephus (Ant. XVI, 142 s.) wurde die Stadt von Herodes in der fruchtbaren Ebene von Kapharsaba begründet und zu Ehren seines Vaters Antipater benannt (s. auch BJ I, 417). Auf Grund dieser Beschreibung sind die Forscher zu der Ansicht gekommen, daß A. an der Stelle des heutigen Ras el-Ajin gelegen haben muß. Allerdings entspricht die Schilderung des Jos., wonach die Stadt von allen Seiten mit Wasser umgeben gewesen sein soll, nicht dem heutigen Bilde; aber die Sümpfe, die jetzt auf drei Seiten rings um Ras el-Ajin sich befinden, sind in alter Zeit sicher Wasserquellen gewesen, und so kann man annehmen, daß es sich um denselben Ort handelt. Außerdem bezeugen die vorgefundenen Ruinen aus griechisch-römischer Zeit sowie die altchristlichen Reiseberichte, daß A. nur hier zu suchen ist. Die Behauptung des Jos. (Ant. XIII, 320), A. sei mit Kapharsaba identisch, stimmt nicht, denn andere Quellen (z. B. Nidda 61a, 62b) nennen jeden der beiden Orte für sich. Außerdem entspricht die Beschreibung des Jos. von A. nicht dem Aussehen von Kapharsaba. — Auf Grund der verschiedenen Berichte über Städtegründungen im Orient in griechisch-römischer Zeit kann man annehmen, daß, wie so viele andere Städte, auch A. nicht erst von Herodes begründet worden ist, sondern daß er einer bereits bestehenden Niederlassung einen neuen Namen gab, wobei er sie um neue Bauten und eine Festung bereicherte und viele Einwohner dort ansiedelte, denen er zweifellos auch besondere Rechte verlieh. Dieses, sowie die Tatsache, daß A. ursprünglich ein unscheinbarer und menschenleerer Flecken war, wird es verursacht haben, daß nur der neue Name des Ortes sich erhalten hat, während der alte in Vergessenheit geraten ist. Manche Spuren aus der Zeit der Hasmonäer und Ptolemäer lassen darauf schließen, daß A. zur Zeit des Herodes auf griechisch Πηγαί genannt wurde. Über dieses Πηγαί ist in jüngster Zeit ein griechisches Zeugnis aus der Zeit des Ptolemäus Philadelphus gefunden worden (Pap. d. Soc. Ital. IV, 406), nach welchem sich in der Stadt ein Quartier für eine königliche Grenzwache befunden hat; und dies könnte sehr wohl auf A. passen, welches Durchgangs- und Aufenthaltsort für Reisende aus Ägypten nach Syrien und umgekehrt war. Wegen seiner günstigen Lage war der Ort für die Hasmonäer sehr wichtig, und sie erreichten es durch diplomatische Verhandlungen mit Rom, daß er ihnen zusammen mit Jaffa, Geser und anderen Seestädten in Besitz gegeben wurde (vgl. insbesondere das Schreiben des römischen Senats an den Gesandten des Jochanan Hyrkan, Jos, Ant. XIII, 261). — Wie der alte hebräische Name des Ortes gelautet hat, ist schwer zu bestimmen. Die Annahme einiger Forscher, die an der Stelle von A. das alte Afek vermuten (Journ. of the Pal. Or. Soc. III, 51 ff.), scheint nicht ganz sicher zu sein, denn Jos. sagt ausdrücklich, daß der Turm von Afek in der Nähe von A. war (BJ II, 513), also nicht in A. selbst zu suchen ist. — Zur Zeit des Talmud war A. berühmt als die Stadt, die an der Grenze zwischen Judäa und Galiläa gelegen war, und ihr Weichbild wurde als die äußerste Nordgrenze von Judäa angesehen (Gitt. VII, 7; Joma 69a). In der Umgegend von A. gab es ein Natron, doch war es nicht so gut wie das alexandrinische Natron, welches besonders gerühmt wird (Nid. 62a). — Um das 4. Jht. p. herum verarmte A., doch behielt die Stadt noch lange Zeit ihre Bedeutung als Durchgangsstation für Reisende.

Ptolemaeus V, 16, 6 (V, 15, 5); *Hieronym.* (ed. Vallarsi) I, 696; *Stephan.*, Byz., s. v.; *Geyer*, Itinera Hierosolymit. 25; *Rapoport*, Erech s. v.; REJ 41, 178 f.; MVAG 1902, 51–60; *Schürer* II, 202 ff.; *MNDPV* 1911, 33–44; *ZDPV* 1922, 220 ff.; *Horowitz*, EJ, s. v.; *Enzyklopädie d. Islam*, s. v. Abu Futrus.

E. J. Gu.

ANTISEMITISMUS.

Einleitung. I. Im Altertum. II. Im Mittelalter und in der Neuzeit. A) In West- und Mitteleuropa. B) In Polen. III. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 1. Allgemeine Übersicht. 2. In Deutschland. 3. In Österreich. 4. In der Tschechoslovakei. 5. In Ungarn. 6. In Rumänien. 7. In Polen. 8. In Rußland. 9. In Frankreich. 10. In England. 11. In den Vereinigten Staaten. 12. Im Orient. 13. Antisemitische internationale Kongresse. IV. Theorien über den Antisemitismus.

Einleitung. Das Fremdwort A. ist anscheinend zuerst 1879 von Wilhelm Marr aufgebracht worden, um die Judenfeindschaft mit der Zugehörigkeit der Juden zur semitischen Rasse und Völkerfamilie zu begründen und ihr das Gepräge einer auf letzte Ursachen zurückgehenden wissenschaftlichen Lehre zu geben. Der Ausdruck ist indessen unzutreffend, da das semitische Wesen keine Einheit ist und in Wahrheit nur die Juden damit gemeint sind. Da ferner das Moment der Rasse erst in neuerer Zeit hervortritt, kann von einem früheren A. nur insoweit gesprochen werden, als man darunter überhaupt feindselige Gesinnungen oder Handlungen gegen Juden und Judentum, aus welchen Ursachen und Gründen auch immer sie entspringen mögen (religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen), versteht, welch irriger Sprachgebrauch in neuerer Zeit allerdings in Aufnahme gekommen ist.

Begriff

Die judenfeindliche Gesetzgebung und administrative Praxis der verschiedenen Länder ist im Nachfolgenden in den Hauptzügen dar-

gestellt, während gewisse Einzelheiten in den Artikeln über die betreffenden Länder und Städte zu finden sind. Über Judenverfolgungen s. auch Ansiedlungsrayon, Blutlüge, Hostienschändung, Kreuzzüge, Pogrome, Schwarzer Tod. Über A. in Belgien, Bulgarien, Finnland, Griechenland, Holland, Italien, Jugoslavien, Lettland, Litauen, in der Schweiz, in der Türkei und in anderen hier nicht erwähnten Ländern s. die betreffenden Artikel. Über Algerien s. d. sowie den Artikel A. in Frankreich.

I. **Im Altertum.** Versteht man unter A. die feindselige Haltung gegen das Judentum, dann ist er so alt wie das jüdische Volk, da jedes Volk mit ausgesprochener, den andern unbequemer Eigenart und jede Gemeinschaft, die unterscheidende Werte zu vertreten behauptet, angefeindet wird und das Judentum von vornherein mit diesem Anspruch in die Geschichte eingetreten ist. Aber offenkundig und fühlbar wurde den andern Völkern die Eigenart der Juden erst, als diese sich unter ihnen zu zerstreuen begannen, d. h. in der babylonisch-persischen (denn von der assyrischen wissen wir nichts) und hellenistisch-römischen Epoche. Der erste typische Vertreter des Judenhasses in der Diaspora ist Haman, der die Juden vor dem Perserkönig Ahasverus anklagt: „es gibt unter den Völkern in den Ländern deines Reiches ein zerstreutes und abgesondertes Volk, dessen Satzungen von denen aller Welt verschieden sind, und das die Satzungen des Königs nicht befolgt" (Esth. 3, 8). Jedoch ist es strittig, ob das Buch Esther aus persischer Zeit stammt.

Estherbuch

Das erste Beispiel einer judenfeindlichen Religionsverfolgung in der Diaspora ist die Zerstörung des Tempels der jüd. Militärkolonie und Gemeinde in der Festungsstadt Jeb auf der Nilinsel Elephantine an der südlichen Grenze Ägyptens, die auf Anstiften der Priester des ägyptischen Gottes Chnub im J. 410 a erfolgte. Nach Alexander d. G., unter den Diadochen und während der Römerherrschaft nahm die Verbreitung des Judentums einen außerordentlichen Umfang an. Um die Mitte des 2. Jhts. a. sind jüdische Ansiedlungen fast in allen Teilen der damals bekannten Welt nachweisbar. Am stärksten war ihre Ansiedlung in Ägypten. Besonders zahlreich waren sie in der Hauptstadt Alexandrien (s. d.), wo sie sich in einzelnen Vierteln als bevorzugten Wohnzentren zusammendrängten. Von einem „Ghetto", einer zwangsweise erfolgten Wohnungsbeschränkung und Isolierung, zu reden, ist jedoch unbegründet. Unter der Herrschaft der Ptolemäer sind Judenverfolgungen nicht sicher bezeugt. Hingegen hatte im Mutterlande der auch dort eingedrungene Hellenismus zu einem folgenreichen Zusammenstoß mit dem gläubigen Judentum und zu einem wahren Religionskriege geführt, als Antiochus Epiphanes (175–164) die Juden zum Götzendienst zwingen wollte. Die Erhebung der Makkabäer rettete das Judentum, das sich nunmehr nach seinen eigenen Gesetzen entwickeln konnte. In Alexandria änderte sich das bisherige friedliche Verhältnis zwischen „Griechen" und Juden mit der römischen Eroberung (30 a.). Die Juden stellten sich zu den neuen Herren als loyale Untertanen, während die Griechen nicht verschmerzen konnten, daß ihre Metropole zu einer Provinzstadt herabgesunken war, und die Begünstigung der Juden sie mit bitterem Haß erfüllte. Zu schweren Zusammenstößen kam es in der Regierungszeit Caligulas (37–41). Durch nationalistische Demagogen (Dionysios, Isidoros und Lampon) aufgehetzt und durch den Statthalter Avilius Flaccus, der seine wankende Stellung beim Kaiser befestigen wollte, ermuntert, veranstaltete im Frühsommer 38, als sich die Juden weigerten, in den Synagogen Standbilder des Kaisers aufzustellen, der Pöbel den ersten Pogrom, bei dem es sehr schlimm zugegangen ist. Eine ausführliche Schilderung der Vorgänge gibt Philo, der bedeutendste und angesehenste Mann der damaligen Judenheit Alexandrias, in seiner Schrift „In Flaccum", desgleichen beschreibt er die Gesandtschaft, die die Juden dieserhalb an den Kaiser abschickten, und die er selbst anführte (legatio ad Cajum). Noch bedrohlicher war für das Mutterland der Befehl des Kaisers, daß sein Bildnis im Tempel zu Jerusalem aufgestellt werde. Zur Genugtuung nicht nur der Juden sondern aller Untertanen fand aber der wahnsinnige Caligula noch vorher sein Ende. Der im J. 66 beginnende große Krieg, der Palästina von dem immer unerträglicher gewordenen römischen Joch befreien sollte, hatte überall eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen Juden und Griechen zur Folge. In vielen Städten soll die ganze Judenschaft niedergemacht worden sein: in Cäsarea 20000 (Jos. BJ. II, 18, 1; VII, 8, 7), in Damaskus 10000 oder 18000 (II, 20, 2; VII, 8, 7), in Skythopolis 13000 (ibid.) und ebenso in den andern Städten der Dekapolis. „Ganz Syrien war in Aufruhr. Jede Stadt war in zwei feindliche Lager geteilt, jeder Teil der Bevölkerung suchte der eigenen Vernichtung durch die Vernichtung des andern zuvorzukommen; die Tage vergingen mit Blutvergießen, die Nächte waren durch die Angst noch schrecklicher" (ibid.).

A. in Ägypten

Alexandrien

Syrien

In Alexandria mußten zur Niederwerfung der entstandenen Unruhen erhebliche Truppenmassen aufgeboten werden; 50000 Juden sollen ihr Leben dort eingebüßt haben. Viel weniger als von Alexandria wissen wir von der andern Zentrale der Diaspora, Antiochia, der Hauptstadt des Seleuzidenreiches, oder den jonischen Städten. Doch dürfen wir annehmen, daß die Verhältnisse ähnlich waren (s. Jos. BJ XII, 3, 2 auch XVI, 2, 3–5). — Mit dem Sieg der Römer und dem Fall Jerusalems verlor das Judentum seinen staatlichen Rückhalt und sichtbaren religiösen Mittelpunkt; die Zerstreuung über die ganze Erde wurde endgültig, die Juden waren aus Angehörigen eines verhältnismäßig freien Volkes zu solchen eines unterworfenen geworden (dediticii). Mit der Umwandlung des halben Schekels für den Tempel in den fiscus judaicus für den Jupiter Capitolinus war die erste Judensteuer eingeführt. Auch der Tempel zu Leontopolis, der länger als zwei Jahrhunderte der Mittelpunkt des ägyptischen Judentums gewesen war, wurde auf Befehl Vespasians geschlossen (73 p.). Die Juden hatten freilich noch nicht allen Widerstand aufgegeben. Es kam nochmals zu einem regelrechten Kriege unter Trajan 115–117 (Grätz IV, 112 ff., Dubnow II, 47 ff., Schürer I, 663 ff., Mommsen 542). Den letzten großen Schlag des Heidentums gegen Juden und das Judentum bildet die Niederwerfung des jüdischen Aufstandes unter Bar-Kochba in Palästina unter Hadrian (132–35).

Literatur

Die angedeuteten Kämpfe wurden geschürt durch eine Literatur, welche gegen die Juden und ihre Eigenart Vorurteile verbreitete und Haß und Verachtung predigte. Ihre Heimat ist Ägypten, wo sie etwa im 3. Jht. a. ihren Anfang nahm. Es ist sehr wahrscheinlich, daß, nachdem sich Juden in größerer Menge dort angesiedelt hatten, die Tora ins Griechische übersetzt und ihr Bericht über den Auszug unter Mose irgendwie bekannt geworden war, die Eingeborenen dem schlechten Eindruck, den ihr Anteil daran machte, durch eine entgegengesetzte Darstellung zu begegnen trachteten. Von ihnen wurden dann zahlreiche griechische und römische Schriftsteller (am vollständigsten gesammelt von Reinach, Textes) ungünstig beeinflußt. Das reichste Material verdanken wir der Verteidigungsschrift des Josephus gegen Apion. Zu nennen sind insbesondere: Manetho, ein ägyptischer Priester, der zur Zeit Ptolemäus' II. Philadelphus (285–246) nach einheimischen Quellen eine ägyptische Geschichte in griechischer Sprache schrieb. Er scheint ein ernster Forscher gewesen zu sein; von gewissen Nachrichten über die Juden erklärt er selbst, daß er keine Gewährsmänner (Adespota) dafür anführen könne (Jos. c. Ap. I, 16, 26). Zu nennen sind ferner: Mnaseas, ein sonst unbekannter Schriftsteller aus dem Anfang des 2. Jhts.; der berühmte Philosoph der mittleren Stoa und Geschichtsschreiber Poseidonios, geb. etwa 135 zu Apamea, der in einem erhaltenen Fragment böswillige Reden der Ratgeber des Antiochus Sidetes gegen die Juden mitteilt (ohne sich übrigens mit ihnen zu identifizieren); dessen Zeitgenosse, der Rhetor Apollonios Molon, der auf Rhodos, wo Cicero seine Vorlesungen hörte, lehrte; Chairemon von Alexandria, wo er der Bibliothek vorstand, einer der Lehrer Neros. Alexandriner war auch Lysimachos, und Ägypter von Geburt war Apion gegen den vorzüglich Josephus sich wendet. Er war Philologe („Grammatiker"), ein Vielschreiber und Wanderredner unter den Kaisern Tiberius, Caligula und Claudius. Er war auch der Anführer der alexandrinischen Gesandtschaft an Caligula, vor dem für die Juden Philo plädierte. Verkehrte Vorstellungen über die Juden, ihre Religion und Gesetze finden sich auch bei Plutarch und den Philosophen Celsus und Numenios im zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Abfälligen oder spöttischen Bemerkungen begegnen wir unter römischen Schriftstellern bei Cicero, Seneca, Plinius, den Geschichtsschreibern Tacitus, Justinus, Ammianus Marcellinus, bei den Dichtern und Satirikern Horaz, Martial, Juvenal. Endlich sind durch Papyrusfunde Fragmente einer alexandrinisch-völkischen „Kleinliteratur" bekannt geworden, die man heidnische Märtyrerakten genannt hat. Sie sollen den Mut der alexandrinischen Führer in dem Kampf gegen Rom und die Juden vor dem Kaiserthron verherrlichen. Bestimmte Vorwürfe gegen Juden und Judentum sind aber aus ihnen nicht zu entnehmen.

Angriffe

Die Hauptangriffspunkte sind: die Herkunft des Volkes der Juden und ihr Auszug aus Ägypten unter Mose — die jüd. Gottesverehrung und die jüd. Gesetze, besonders Sabbat, Beschneidung und das Verbot des Schweinefleisches — endlich das Verhalten der Juden zu Andersgläubigen. So sollten die Juden von den Hyksos abstammen, d. i. Hirtenstämmen, welche sich empörten und mehrere Jahrhunderte Ägypten beherrschten, alsdann von einem Pharao besiegt, sich in die Festung Avaris zurückzogen, und, nachdem sie freien Abzug erhalten hatten, 24 Myriaden stark nach dem jetzigen Judäa auswanderten und Jerusalem erbauten. Neben dieser Version erzählt Ma-

Abstammung

netho eine volkstümliche Fabel: die Juden seien aussätzige Ägypter gewesen, die ein Pharao, um, einem Götterspruch zufolge, sein Land von den Unreinen zu befreien, in die Steinbrüche habe zusammentreiben lassen. Ihnen seien die früher dorthin gelangten Bewohner von Jerusalem zu Hilfe gekommen. Ihr Anführer sei ein Priester des Osiris von Heliopolis namens Osarsiph d. i. Moyses gewesen (Jos. c. Ap. I, 15f. 26). Diese Fabel fand im Altertum die allgemeinste Verbreitung. Im übrigen war sich das Altertum über die Herkunft des jüdischen Volkes nicht klar; sie sollten wegen ihrer „philosophischen" Lebensweise gleich den indischen Gymnosophisten von den Magiern abstammen (Klearch bei Diog. Laert. vit. phil. prooem. § 9) — aus Theben ausgewandert sein (Claudius Jolaos bei Reinach 215) — ihren Ursprung aus Damaskus haben (Trogus Pompeius, Reinach 215) — die homerischen (Il. VI, 184, 204; Od. V, 283) Solymer sein (Tacit. hist. V, 2; s. ferner Jos. c. Ap. I, 22). Eine ganze Sammlung von Vermutungen gibt Tacitus (ibid.). An das Ende der Aufzählung setzt er, offenbar als die beifallswürdigste, die Fabel von der Vertreibung aus Ägypten wegen der Plage des Aussatzes. — Mose wird gewöhnlich (s. o.) für einen ägyptischen Priester gehalten, Apollonios nennt ihn den Nachkommen Josefs in dritter Generation, während Josef selbst der zwölfte Sohn Isaaks gewesen sei; Timagenes hält ihn für einen Sohn Josefs, während Chairemon beide (Mose = Titisen, Josef = Peteseph) den Auszug aus Ägypten gemeinsam vornehmen läßt (Reinach 61, 116, 253). Aaron wird von Trogus Pompejus (36, 2), dem einzigen, der von ihm weiß, zu einem Sohne Moses gemacht. In einer Darstellung figuriert Mose sogar als Frau; nach Alexander Polyhistor (bei Suidas s. v. A. d. Milesier) war die Urheberin der Gesetze der Hebräer eine Frau namens Moso. Die Gleichung Moses = Musaios fehlt ebenfalls nicht (bei Numenios, zurückgehend auf den jüd. Hellenisten Artapan). Mose war ein Gesetzgeber der Hebräer — dies wird allgemein zugegeben — aber ein Zauberer (Plinius d. Ält. hist. nat. XXVI, 8, § 60) und Betrüger (Apollonius bei Jos. Ap. II, 14).

Gottlosigkeit

Die Juden sind Feinde der Götter, gottlos (ἄθεοι). Nach Manetho (Jos. Ap. I, 26) nahm Mose ihnen einen Eid ab, ihm in allen Stücken zu gehorchen und befahl ihnen zuerst, der Anbetung der Götter zu entsagen, die von den Ägyptern für heilig gehaltenen Tiere zu opfern und zu essen und sich nur mit Menschen zu verbünden, die denselben Eid geleistet hätten. Lysimachos fügt hinzu (I, 34), daß sie bei ihrem Zuge die Tempel und Altäre, auf die sie stießen, zerstören mußten. Apollonios Molon (II, 7) macht ihnen zum Vorwurf, daß sie nicht die Götter der Völker verehren und nennt sie deshalb Atheoi (II, 14), und Apion fragt, wie sie den Anspruch, Bürger von Alexandria zu sein, erheben könnten, da sie nicht dieselben Götter verehrten (II, 7, vgl. auch Ant. XII, 3, 2). Sie sind nach Plinius (hist. nat. XIII, 9) ein „durch Götterverachtung der bemerkenswertes Volk" (gens contumelia numinum insignis), nach Tacitus „religiösen Übungen abgeneigt" (gens religionibus adversa), ein „unfrommes Volk" (Florus, Zeitgenosse des Antoninus Pius, Reinach 333), unfromm oder frevelhaft (ἀνόσιοι, Papyrus P. Z. 44; Pap. Brem. Z. 4; Paulus und Antoninus-Akten VI Z, 14; Pap. Gießen Nr. 41; Wilcken Chrest. Nr. 18), ein „höchst verbrecherisches Volk" (sceleratissima gens, Seneca bei Augustinus civ. Dei VIII, 21). Indem man den bildlosen jüd. Monotheismus (Dio Cassius XXXVII, 17; Orig. c. Cels. I, 24; Minucius Felix Oct. 10; Strabo XVI, 2, 55; Tacit. hist. V, 5: mente sola numen intelligunt) nicht begriff, glaubte man, sie beteten den allumfassenden Himmel (Strabo ibid. Hekataios frgm. bei Diodor XL, 3) oder die Wolken an (Petronius Arb. frgm. XXXV: Judaeus licet ... et caeli summas advocet auriculas; Juvenal Sat. XIV, 97: Nil praeter nubes et caeli numen adorant). Andere hielten ihren Gott, der keinen Eigennamen (mehr) hatte, für einen unbekannten oder unbestimmten (Lukan Phars. II, 392: incertus deus; Trebellius Poll. Claud. 2: incertum numen; Dio Cassius XXXVII, 15ff.: unaussprechbar und unsichtbar; Tacitus ib.: summum illud et aeternum neque imitabilem neque interiturum). Man identifizierte ihn wohl auch mit Saturn oder Dionysos-Bacchus (Tacit., Plutarch Symp. quaest. 5, 6). Ferner schrieb man den Juden einen Eselskultus zu. Ein Eselskopf im Heiligtum erscheint zuerst in einer unklaren Geschichte, die Apion auf Mnaseas zurückführt (Jos. II, 9); die Ratgeber des Antiochus Sidetes (bei Poseidonios, Diod. XXXIV fr. 1) erzählen dem König, daß Antiochus Epiphanes, als er in das Allerheiligste eindrang, dort die Statue eines Mannes mit langem Bart gefunden habe, der auf einem Esel ritt und ein Buch in den Händen hielt; er glaubte, daß diese Statue Mose, den Gründer Jerusalems und des jüd. Volkes darstelle, deshalb opferte er auf dem Altar vor ihr ein Schwein. Damokritos, wahrscheinlich ein Zeitgenosse der Alexandriner Chairemon und Lysimachos, sagt geradezu, daß die Juden einen goldenen Eselskopf anbeten (Suidas s. v. D.), und dasselbe wiederholt Apion (Jos. II, 7); auch Tacitus (hist. V, 4) glaubt daran,

Eselskult

ebenso Plutarch, der als Grund für den Kult angibt, ein Esel habe den Juden in der Wüste auf die Spur von Quellen geholfen.

Unverständlich war dem Heidentum der Sabbat. Die Ruhe an ihm war in ihren Augen Müßiggang und Faulheit, womit man den siebenten Teil des Lebens verschwende (Seneca bei Aug. civ. D. VI. 10: septimam fere partem aetatis suae perdunt vacando Juvenal Sat. XIV, 105: . . . cui septima quaeque fuit luxignava et partem vitae non attigit ullam). Diese törichte Untätigkeit sei mehrere Male Schuld an der Einnahme Jerusalems gewesen. Man hielt ihn, in Verwechselung mit dem Versöhnungstage, für einen Fasttag (Strabo, Geogr. XVI, 2); Horaz (sat. I, 9, 69: hodie tricesima sabbata) scheint ihn mit dem Neumondstage zu verwechseln. Sonst wird er erwähnt bei Tibull (El. I, 3, 18), Ovid (ars am. I, 76), Persius (sat. V, 180ff.: Herodis dies), Juvenal (sat. VI, 159: observant ubi festa mero pede sabbata reges; XIV, 96: quidam sortiti metuentem sabbata patrem). Die törichteste Fabel hat auch hierfür Apion aufgebracht: die Juden hätten bei ihrem Auszug an Geschwüren an den Geschlechtsteilen gelitten, und nachdem sie so sechs Tage marschiert seien, wären sie am siebenten glücklich in Judäa angelangt; dafür feierten sie diesen Tag durch Ruhe und nennten ihn Sabbat, nach dem ägyptischen Sabbo, das Bubonen bedeute (Jos. Ap. I, 2). Nicht besser ist, was Tacitus (hist. V, 4) zu melden weiß: „der einstmaligen Hungersnot gedenken sie durch häufige Fasten, und das ungesäuerte jüd. Brot bewahrt das Andenken an das geraubte Korn; man sagt, daß die Muße am siebenten Tage eingesetzt worden sei, weil er den Mühen ein Ende machte; weil dann der Müßiggang behagte, habe man auch das siebente Jahr der Trägheit gewidmet; andere sagen, daß er eine dem Saturn erwiesene Ehre sei, entweder, weil ihnen die Idaeer, die, wie wir gehört haben, mit dem Saturn vertrieben und die Gründer des Volkes wurden, die Grundsätze der Religion überliefert haben, oder weil von den sieben Planeten, die das Geschick der Sterblichen regieren, Saturn derjenige ist, der im höchsten Kreise und mit stärkster Wirkung sich umschwingt und die meisten Himmelskörper ihren Umlauf in Siebener-Perioden vollenden".

Sabbat

Ein Gegenstand billigen Spottes war die Beschneidung, besonders für die eleganten Dichter: Horaz (sat. I, 9, 70 curtis Judaeis), Persius (sat. 5, 104), Martial (Epigr. VII, 35; recutiti Judaei, VII, 82, IX, 94 verpus), Catull (47 verpus priapus ille), Juvenal (sat. XIV, 99), Petronius (frgm. 37; vgl. auch Philo de circumcis. 1). Die Tatsache der Beschneidung der Juden wird schon bei Herodot erwähnt (II, 104); Tacitus sieht den Grund für ihre Einführung in der Absicht, eine Unterscheidung herbeizuführen. — Gleichem Spott verfiel das Verbot des Schweinefleisches (Juvenal, sat. VI, 160: Et vetus indulget senibus clementia porcis. XIV, 99: Nec distare putant humana carne suillam). Das Verbot war in der alten Welt ebenso bekannt wie die Strenge, mit der die Juden es beachteten; daher war der Zwang, es zu übertreten, ein Mittel, sie zur Verleugnung ihrer Religion zu bringen (vgl. II. Mak., 6. 7.; IV. Mak.) oder sie zu verhöhnen. Über die Gründe des Verbotes war man sich nicht klar. Tacitus meint, hierin sicher alexandrinischen Schriftstellern nachschreibend, es solle an die Plage des Aussatzes erinnern, dem das Schwein besonders unterworfen sei (sue se abstinent merito cladis, qua ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium). Ja, man glaubte sogar, der Grund sei die göttliche Verehrung des Tieres (Petronius ibid.: Judaeus licet et porcinum numen adoret), und bei Plutarch (ibid.) lautet die fünfte quaestio: warum essen die Juden kein Schweinefleisch? Geschieht es aus Ehrfurcht oder aus Abscheu vor diesem Tier?

Beschneidung

Verbot des Schweinefleisches

Das Seitenstück zu dem Vorwurf der Gottlosigkeit (Atheismus) ist der der Absonderung (Amixie), des Fremden- und Menschenhasses (Misoxenie und Misanthropie), und zwar wird diese Haltung allgemein als ein den Juden von Mose gegebenes Gebot aufgefaßt. So schon Hekataios (bei Reinach 16f.): die Opfer und die sonstige Lebensführung richtete er verschieden von andern Völkern ein; wegen der Austreibung (aus Ägypten) richtete er eine menschenabgewandte und fremdenfeindliche Lebensweise ein (Manetho s. o.). Die Verleumder bei Poseidonios stellen dem König vor: von allen Völkern hätten die Juden allein keine Gemeinschaft mit einem andern Volke und betrachteten alle als Feinde; nachdem sie aus Ägypten vertrieben worden waren und sich der Gegend um Jerusalem bemächtigt hatten, setzten sie den Menschenhaß als ein zu überlieferndes Gesetz fest, so insbesondere die Bestimmung, sich mit keinem Fremden zu Tisch zu setzen oder ihm irgendeinen Gefallen zu tun. Dasselbe sagt Apollonios Molon (Jos. Ap. II, 14, 18), Lysimachos (I, 34) und natürlich auch Apion, für den der Zusatz „besonders nicht den Griechen" charakteristisch ist. Juvenal (sat. XIV, 102ff.) gibt der Sache die antike Formulierung: sie weigern sich, einem Ungläubigen den Weg zu zeigen oder ihn zur Quelle zu führen (Tradidit

Absonderung

arcano quodcunque volumine Moyses: non monstrare vias eadem nisi sacra colenti, quaesitum ad fontem solos deducere verpos). Am ausführlichsten ist hierbei Tacitus und sein Ton dabei der heftigste: diese Gebräuche, wie sie auch eingeführt sein mögen, werden durch ihr Alter gerechtfertigt, andere düstere und schnöde Einrichtungen halten sich durch ihre Verkehrtheit .... unter ihnen selbst hartnäckige Treue und bereitwilliges Mitleid, aber wider alle feindseliger Haß. Getrennt bei ihren Mahlzeiten und geschieden im Beilager, enthält sich das sonst in Wollust zügelloseste Volk fremder Weiber ...., die Übergetretenen werden zu allererst gelehrt, die Götter zu verachten, dem Vaterland abzusagen, Eltern, Kinder, Geschwister für nichts zu achten (hist. V, 5). Philostratos (Apollonios von Tyana V, 13): sie haben ein abgesondertes Leben eingeführt und mit andern weder Gemeinschaft des Beilagers noch des Tisches, noch der Spenden, der Gebete und Opfer. Vgl. noch Diodor XL, 3, Justin XXXVI, 2. Die schwerste Verleumdung findet sich auch hier wieder bei Apion (Jos. II, 8): als Antiochus Epiphanes in den Tempel eindrang, habe er auf einem Lager einen Menschen angetroffen und vor ihm einen mit ausgesuchten Speisen bedeckten Tisch. Der Mann habe ihn um Hilfe angefleht und erzählt, er sei ein Grieche, der als Händler umhergezogen und nun ergriffen und hier eingeschlossen worden wäre. Von den Aufsehern habe er erfahren, daß die Juden ein geheimes Gesetz hätten, in jedem Jahre einen Griechen zu fangen und zu mästen und dann in einem Walde abzuschlachten, um unter gewissen Riten seine Eingeweide zu verzehren. Hierbei täten sie einen Schwur, Feindschaft gegen die Griechen zu hegen, wonach sie die Reste in eine Grube würfen. Die Fabel selbst ist noch älter, da auch Damokritos (Suidas, s. v.) davon erzählt und zwar mit der Variante, daß es nur alle sieben Jahre geschehe. Es ist das älteste Vorkommen des Ritualmord-Märchens. Den Juden wurde fernerhin nachgesagt, sie hätten einen schlechten Geruch (nach Martial, Epigr. IV, 4, 7 vom Fasten: quod jejunia sabbatariarum). Aber fälschlicherweise wird eine Stelle bei Ammianus Marcellinus (XIII, 5, 5) für den „foetor judaicus" angeführt: als Mark Aurel durch Palästina kam, um sich nach Ägypten zu begeben, habe er, oft von Widerwillen gegen die stinkenden und lärmenden Juden ergriffen, seufzend ausgerufen: o ihr Marcomannen, o ihr Quaden, o ihr Sarmaten! endlich habe ich andere gefunden, die noch träger (?) sind! (Judaeorum fetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse: O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores (?) inveni). Aber „fetentium" ist Hinzufügung eines Abschreibers. Molon (Jos. Ap. II, 24) nennt die Juden in einem Atem feige und verwegen bis zur Tollkühnheit; sie sind die talentlosesten der Barbaren und haben für das Leben keine Erfindung gemacht, sie sind die elendesten Menschen (II, 33); Apion (II, 13): sie haben keine Männer wie Sokrates, Zeno, Klearch u. a. aufzuweisen. Cicero: sie sind die geborenen Sklaven (de prov. cons. V, 10: Judaei et Syri, nationes natae servituti); Tacitus: sie sind der verächtlichste Teil der Untertanen (despectissima pars servientium) und das garstigste Volk (teterrima gens).

Ritualmord

Sonstige antisemitische Urteile

Zum rechten Verständnis dieser Zusammenstellung müssen folgende Momente beachtet werden: Dem A. im Altertum lagen keinesfalls wirtschaftliche Motive zugrunde. Wir hören niemals, daß den Juden eine bestimmte Erwerbsart zum Vorwurf gemacht wurde. Insbesondere begegnet uns, wie auch Wilcken (Alex. A. 10) u. a. feststellen, in der gesamten Literatur des Altertums nirgends der Vorwurf des Wuchers. Die Juden waren in allen Berufen tätig, besonders von altersher als Bauern (reiche Belege für die ganze Diaspora bei Juster II, 192–210, für Ägypten bei Fuchs). Der Reichtum der Juden im Altertum wird in der modernen Schilderung ebenso übertrieben wie ihre „Geschäftstüchtigkeit", in der sie z. B. von Griechen, Römern und Syrern weit übertroffen wurden. „Im Ganzen waren die Juden Alexandrias (notabene der reichsten Stadt der Welt) wohl keine reiche Gemeinde. Im Gegenteil zeugt manches von erheblicher Armut unter ihnen. Im Ganzen war wahrscheinlich im Altertum ebenso oft wie heute der Ärger über den Reichtum der Juden mehr die Wirkung als die Ursache des Rassenvorurteils" (Jos. BJ. II, 14). Auch von sozialen Gegensätzen hören wir nichts, es seien denn die in jeder Gesellschaft auftretenden, wie zwischen Arm und Reich oder Regierenden und Regierten. Der A. in der hellenistischen Diaspora war vor allem nationale Eifersucht. Die Griechen betrachteten die hellenistischen Siedlungen als griechischen Boden, waren eifersüchtig auf ihre hellenische Kultur, die sich besonders um das Gymnasium konzentrierte, und verlangten als Bedingung für das Zugeständnis des Vollbürgerrechtes zumindest die Anerkennung ihrer Gottheiten. Die Juden aber waren nicht gewillt, eine natürliche Überlegenheit der Griechen

Ursachen des A.

Nationale Eifersucht

anzuerkennen und sich zu der Masse der nach griechischer Anschauung zur Knechtschaft bestimmten Barbaren zählen zu lassen. Wenn auch Palästina mit Jerusalem ihre Urheimat war, so betrachteten sie sich z. B. in Ägypten nicht mehr als Fremde denn die Griechen, die auch nicht Autochthonen waren, und verlangten daher bürgerliche Gleichberechtigung (Isopolitie). Klassischen Ausdruck hat dieser Standpunkt bei Philo (in Flaccum II, 524) gefunden: „die Juden kann wegen ihrer Menge Ein Land nicht fassen, deswegen haben sie sich in den meisten und glücklichsten Ländern und Inseln Europas und Asiens niedergelassen. Sie betrachten zwar Jerusalem, wo der heilige Tempel des höchsten Gottes steht, als ihre Mutterstadt, aber für ihr Vaterland jeweils das Land, wo sie von Zeiten ihrer Väter, Großväter und Urgroßväter und noch weiter zurück wohnen, und in dem sie selbst geboren und erzogen sind". Daß die Juden in Alexandria, wie Josephus behauptet, schon von Alexander d. Gr. selbst dieselben Rechtstitel wie die Griechen erhalten hätten, trifft zwar nicht ganz zu, doch waren sie darauf bedacht, daß ihrer besonderen Gemeinschaft (Politeuma) dieselbe Wertschätzung zuerkannt wurde. Der lokalpatriotische Gegensatz erweiterte sich zu einem allgemein politischen, insofern die Juden, wenn sie nur in der Freiheit ihrer Religionsübung nicht gehemmt wurden, es stets zur Staatsregierung hielten und eine nationalistische Fronde nicht mitmachten. Daher wurden sie von den jeweiligen Herrschern geschützt und sogar bevorzugt. Sie waren ein Element der Reichseinheit und — in ihrem eigenen Interesse — der Ordnung. Die wohlwollende Gesinnung Alexanders d. Gr. lebte noch lange in der jüd. Erinnerung fort, die Ptolemäer waren ihnen günstig gesinnt und übertrugen ihnen wichtige Ämter, so Ptolemäus IV. Philometor und seine Gemahlin Kleopatra den Oberbefehl über das Heer dem Onias und Dositheos (Jos. Ap. II, 5), desgleichen ihre Tochter Kleopatra im Kriege gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathuros dem Chelkias und Ananias, Söhnen des nach Ägypten geflüchteten Hohepriesters Onias, der dort den Tempel zu Leontopolis erbaut hatte (Jos. Ant. XIII, 10, 4; 13, 1). Die gleiche Haltung nahmen die römischen Herren ein, angefangen mit Cäsar und Augustus, der ihre Privilegien ausdrücklich bestätigte. Dies erregte den Neid und die Mißgunst der andern Bevölkerungsklassen, besonders der Alexandriner (Wilcken 45; Juster I, 219), die den Juden den Übertritt zu den Eroberern nicht verziehen. Dieser rasche Gesinnungswechsel der Juden war mitverursacht durch das Beispiel Antipaters in Palästina und die Autorität des Hohepriesters Hyrkan, welche sich beide mit römischer Hilfe durchgesetzt hatten (Jos. Ant. XIV, 6, 2; 8, 1–3; B. J. I, 8, 7). Zunächst hatte diese Politik für die Juden Ägyptens auch Erfolge gezeitigt, doch ist sie unzweifelhaft eine Ursache dafür gewesen, daß nunmehr der ägyptische A. aufflammte. Die letzte, wenn auch den Gegnern nicht immer bewußte Ursache war die Religion. Im allgemeinen ist das Altertum das Zeitalter der religiösen Toleranz. Es betrachtete die Götter eines jeden Volkes und ihren Kultus als berechtigte ethnische und nationale Eigentümlichkeit. Den Griechen war Religionsverfolgung im Grunde fremd, und für die konservativen Römer war schon das Alter einer Institution eine Legitimation derselben (daher sich die jüd. Apologetik beständig auf die „väterlichen" Gesetze, die „überlieferten und herkömmlichen" Sitten beruft). Nur ließ sich die jüd. Religion theoretisch nicht in diese Toleranz miteinbeziehen. Sie selbst war „intolerant", nicht in dem Sinne, daß sie außerhalb Palästinas, das allein ein Land des Einen Gottes sein sollte, andere Religionen verfolgte oder störte (hierfür gibt es kein Beispiel), sondern daß sie sich keiner andern anbequemte, alle andern Götter grundsätzlich negierte und unter keinen Umständen ihren Bekennern die Beteiligung an einem fremden Kultus gestattete. Bei der Durchdringung des Volks- und teilweise auch des Staatslebens mit der Religion entstand somit für die heidnischen Regierungen eine schwierige Situation. Wenn diese sich von der persischen Herrschaft an bis zum Siege des Christentums mit wenigen Ausnahmen dafür entschieden, das Judentum nicht nur zu tolerieren, sondern auch mit den aus seiner Religion sich ergebenden Privilegien zu versehen (z. B. der Berücksichtigung des Sabbats), wenn sie nicht nur ihren Kultus unter den Schutz der Gesetze stellten, sondern ihnen in Konflikten fast stets recht gaben und Angriffe streng ahndeten, so müssen all die letzten Gründe angesehen werden, vor allem die Einsicht, daß das Judentum trotz seiner Fremdartigkeit dem Staatsinteresse nicht abträglich sei, ja, daß die Religion die Juden im Grunde genommen zu den Verbündeten der reinen Staatsidee mache. Die jüd. Gottesidee und der unbeugsame Gehorsam der Juden gegenüber dem göttlichen Gesetz wirkten somit als staatserhaltende Faktoren. Ihren politischen Feinden aber war die prinzipielle Unverträglichkeit der jüd. Religion mit der heidnischen ein willkommenes Argument, das wahrhaft bedrohlich wurde bei der Forderung, den Kaisern göttliche Ehren zu erweisen, wie im Falle Caligulas. Die Religion, besonders die Sabbatfeier und das eigene jüd. Recht, ergaben zwangs-

Religiöser Gegensatz

läufig politische Exemtionen und eine besondere Rechtsstellung.

Die angeführten judenfeindlichen Äußerungen geben kein zutreffendes Bild von der öffentlichen Stimmung. Juden und Judentum waren von Anbeginn keineswegs Gegenstand der Abneigung. So erzählte Aristoteles nach einem Bericht seines Schülers Klearch, er habe während seines Aufenthaltes in Asien einen Juden kennen gelernt („sie stammen von den indischen Philosophen, die man in Indien Kalanoi, in Syrien Juden nenne"), der nicht nur seiner Sprache, sondern auch seiner Seele nach ein Grieche gewesen sei, und er habe viel Weisheit von ihm gelernt (Jos. Ap. I, 22). Als Philosophen, die sich beständig über die Gottheit unterhalten, bezeichnet sie Theophrast, der eine dunkle Kunde von ihrem Gottesdienst hat (bei Porphyrius de abst. II, 26, bei Reinach 7); desgleichen Megasthenes (ibid. 13). Ohne Voreingenommenheit betrachtet sie auch Hekataios von Abdera in den zweifellos echten Fragmenten (Reinach 14ff.). Es ist überhaupt neben der mit Manetho beginnenden Reihe eine andere, vorurteilslosere, zu beobachten (Hekataios, Strabo, Trogus Pompeius); diese ist über die Bibel etwas besser unterrichtet, aber doch nicht genug, daß sie von Juden stammen könnte. Die ungünstige Stimmung der Heiden beginnt erst nach Antiochus Epiphanes und seinem vergeblichen Versuch, die Juden zu bekehren und von da ab finden die Verleumdungen der Alexandriner und Ägypter willige Aufnahme. Dazu kam, daß die politischen Niederlagen nach der Denkweise des Heidentums ein Beweis für die Minderwertigkeit des Volkes und die Ohnmacht seines Gottes waren. So urteilt z. B. Cicero (pro Flacco c. 28: quam cara illa gens diis immortalibus esset, docuit, quod victa, quod docata, quod serva facta; vgl. Philostratos Apoll. v. Tyana V, 33; VI, 29). Nicht einmal ein Tacitus mit seinem sonst so hoch geschraubten Pathos hat das volle Verständnis für Freiheit und wahre Menschenwürde, um zu begreifen, daß die Juden das einzige Volk in dem ganzen Weltreiche waren, das eher sterben wollte, als einen Menschen anbeten. Aber noch Strabo (geogr. XVI, 2) spricht mit Hochachtung von Mose und seinem Gesetz, und selbst Tacitus (hist. V, 5) kann sich dieser Größe nicht entziehen.— Die antisemitische Literatur wurde blind aufgenommen, und die handgreiflichen Lügen und Verleumdungen der Alexandriner wurden ohne Prüfung geglaubt: einer schrieb vom andern ab, und niemand befragte die Quellen. Die Bibel war längst in griechischer Sprache vorhanden und jedermann zugänglich, aber kein Heide hat sie anscheinend vor dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert (Celsus) gelesen. Von der ganzen biblischen Geschichte kennt man, von wenigen Ausnahmen abgesehen, im Grunde nur die drei Namen: Mose, Judäa, Jerusalem. Dabei gab es eine reiche jüd. Literatur in griechischer Sprache, aber sie wurde nicht beachtet. Juden und Griechen lebten dicht nebeneinander, aber nur die Juden nahmen von ihren Gegnern Notiz und vertieften sich in deren Literatur; die Griechen hatten einen viel zu großen Rassendünkel, um sich mit den Schriften der Barbaren zu befassen. Zwar kann nach manchen Anzeichen die jüdisch-literarische Apologetik und Polemik ihren Eindruck nicht verfehlt haben, aber zur Entwurzelung des Götterglaubens hat z. B. der Spott eines Lukian viel mehr getan. Selbst ein so verständiger und ungeheuer belesener Autor wie Plutarch bringt die ungereimtesten Dinge vor, obgleich es ihm leicht gewesen wäre, sich besser zu unterrichten. Ein Tempel ohne das Bild seines Gottes war eine Paradoxie, und doch konnte man sich der Erhabenheit der Lehre von dem Einen Gotte und seinem bildlosen Kultus nicht entziehen, so daß Tacitus kopfschüttelnd bemerkt: „keinem Könige wird diese Schmeichelei, keinem Cäsar diese Ehre", aber im Übrigen stand das Heidentum der israelitischen Religion und ihrem Gesetz verständnislos gegenüber. Derselbe Tacitus schreibt z. B. (V, 13): „es hatten sich Wunderzeichen ereignet, die durch Schlachtopfer oder Gelübde zu sühnen, dieses dem Aberglauben ergebene, der Religion widerstrebende Volk nicht für erlaubt hält". Aus demselben Mißverstehen kam das (wie schon seine Gesetze für Knechte und Fremde beweisen) menschenfreundlichste Gesetz in den Verruf der Menschenfeindschaft. Von einem Versuch, in den tieferen Sinn einzelner Gebote einzudringen, findet sich nicht die leiseste Spur. Die gleichen Beschuldigungen wie gegen die Juden und noch schlimmere werden übrigens später gegen die Christen erhoben: man klagt sie der „Gottlosigkeit" an, der Unzucht und des Kannibalismus (ödipodeische Umarmungen und thyesteische Mahlzeiten — aus Unkenntnis der christlichen Liebesmahle, der Agapen). Das jüd. Volk war auch keineswegs das einzige, gegen das eine Abneigung bestand. Auch Ägypter, Syrer und besonders noch die Griechen als entartete Epigonen waren unbeliebt. Der A. kann nicht allgemein gewesen sein, da die Juden jahrhundertelang unangefochten unter den anderen Völkern lebten, sowohl in der babylonisch-persischen als auch in der hellenistischen Diaspora. Der sichtbarste Beweis aber ist der Umstand, daß das Judentum zu gleicher

Charakteristik der antis. Literatur

Zeit eine ungemein werbende Kraft in der Welt entfaltete. Unbeirrt durch politische Reibereien und literarische Schmähungen schlossen sich Heiden massenhaft als Ganz- oder Halbproselyten dem Judentum an. Josephus kann rühmen: „bei dem Volke ist schon seit lange ein großer Eifer für unsere Religion entstanden, und es gibt keine Stadt, weder bei Griechen noch Barbaren, noch irgendein Volk, wohin nicht unsere Sabbatfeier oder die Fasten oder das Anzünden der Lichter oder unsere Speisegesetze gedrungen wären" (Jos. Ap. II, 39; vgl. 10; s. schon Orac. Sybill. III, 271f.; Philo, vita Mos. II, 137ff., Apg. II, 5ff.). Seneca (a. a. O.) muß mit Ingrimm konstatieren: So weit sind schon die Sitten dieses höchst verbrecherischen Volkes gedrungen! In allen Ländern sind sie aufgenommen; die Besiegten haben den Siegern Gesetze auferlegt (victi victoribus leges dederunt). Die Anhängerschaft ging bis in die höchsten Kreise, besonders unter den Frauen. In Damaskus gehörten fast alle Frauen dazu (Jos. BJ II, 20, 2), und der Sprecher Hermaiscos der alexandrinischen Gesandtschaft vor dem von dem Senat umgebenen Kaiser Trajan (Pap. Oxyr. 1242, III, 39, Grenfell und Hunt. vol. X, 1914) schleudert ihm die Behauptung entgegen, der ganze Senat sei verjudet, wie nicht minder die Kaiserin Plotina.

Graetz III_2, IV; *Dubnow*, Weltgesch. III, 7ff., 109ff., 254ff., 334ff., III, 111 (der Judenhaß in der römischen Literatur); *Mommsen*, Römische Geschichte, Bd. V, Kap. XI (Judaea und die Juden); *Schürer* III (das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur), S. 1–188, 529); *Adolf Büchler*, Tobiaden und Oniaden, Wien 1899; *Bouché-Leclerq*, Histoire des Lagides I–IV, 1903–1907; *M. Rostowtzeff*, The social and economic history of the Romain Empire Oxford 1920; *J. Juster*, Les Juifs dans l'empire romain, 2 Bde., Paris 1914; *L. Fuchs*, Die Juden Ägyptens, Wien 1924, 69ff.; *A. N. Modona*, La vita publica e privata degli Ebrei in Egitto nell'eta ellenistica e romana Aegyptus (II, 253–275; III, 19–43); *B. Motto*, La condicione giuridica del Giudei di Allessandria sotto i Lagidi e i Romani (Atti d. R. Akad. di Torino XLVIII, 1912–13), S. 577–598.

Texte: *Th. Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme, Paris 1895. Die alexandrinischen Märtyrerakten: die bis 1909 bekannten bei *Ulrich Wilcken*, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. der philolog.-hist. Kl. der sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. XXVII, Nr. XXIII (auch separat). Gesamtübersichten bei *A. v. Premerstein*, Zu d. sog Alex. Martyrerakten, Philologus Supplementband XVI, 2 (1923); *Th. Reinach*, REJ 1924, 132ff.; s. auch *L. Mitteis* und *U. Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde (1912), 44ff., Texte I, Nr. 19, 20; *Schubart*, Einf. in d. Papyruskunde (1918), 322ff.; *idem*, Gnomon I (1925), 23ff.; *W. Weber*, Hermes 1915, 47ff.; *H. J. Bell*, Jews and Christians in Egypt., London 1924 (enthält den Brief des Kaisers Claudius, zu diesem s. *Wilcken*, Arch. f. Papk. F. VII); *Laqueur* und *Engers*, Klio XX (1926), 89ff., 168ff.; *W. Otto*, Philog. Wochenschrift 1926, Sp. 6ff.; *Felix Stähelin*, Der Antisemitismus des Altertums, Winterthur 1905; *August Bludau*, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster i. W. 1906; *Wilcken* s. o. *S. Luria*, Der Antisemitismus in der Alten Welt (russ.), Berlin 1923; *H. J. Bell* (II), Juden und Griechen im römischen Alexandreia, eine historische Skizze des alexandrinischen Antisemitismus 1926 (der Alte Orient, Beihefte, Heft 9); *M. Zipser*, Des Flavius Josephus Werk „Über das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion", Wien 1871; *M. Joel*, Die Angriffe des Heidentums gegen Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten der römischen Cäsaren, Breslau 1879; *idem*, Blicke in die Religionsgeschichte II, Breslau 1883; *Willrich*, Judaica, Gött. 1900; *idem*, Klio III (1903), 85ff., *Friedländer*, Gesch. der jüdischen Apologetik, Zürich 1903; *Paul Krüger*, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906.

E. J.

II. **Im Mittelalter und in der Neuzeit. A)** *In West- und Mitteleuropa.* Der Judenhaß des Mittelalters beginnt mit der Ausbreitung des Christentums. Er wächst mit dem Wachstum der Kirche und verliert seine innere Lebenskraft, wenn auch nicht seine Ausdrucksformen, in dem Augenblick, wo der neue Geist, der vom Humanismus und der Renaissance aus über die Reformation hinweg zur Aufklärung sich entwickelte, dem Christentum die Alleinherrschaft über die Gemüter entwindet. Die Motive des Judenhasses im Mittelalter sind zunächst religiös. Die katholische Kirche mußte ihrem Wesen nach lehren: Nulla salus extra ecclesiam (es gibt kein Heil außerhalb der Kirche). Vom 11. Jht. an traten neben den religiösen wirtschaftliche Ursachen auf. Freilich verfolgte das Christentum nicht nur die Juden, sondern in gleicher Weise Heiden und Mohammedaner und mit noch größerer Wut die Ketzer. Die Verfolgung des Judentums war aber dauernd. In nichtchristlichen Ländern — unter dem Islam — ist es selten zu mehr als sporadischen Ausschreitungen gegen die Juden gekommen; als Ausnahme wäre die Verfolgung durch die Almohaden in Nordafrika und Spanien während des 12. Jhts. zu erwähnen. Die Geschichte des A. in der christlichen Zeit gliedert sich in drei Abschnitte: 1. Bis zu den Kreuzzügen. 2. Bis zur Reformation. 3. Bis zur französischen Revolution.

Der A. des Christentums

1. Der A. in der Zeit bis zu den Kreuzzügen wird durch die judenfeindliche Kirchenlehre genährt, die schon mit dem NT beginnt und bis zum 18. Jht. das Wesen des A. bestimmt hat: daß die Juden deicidae, Gottesmörder, sind, daß sie das Heil, das zu ihnen kam, verworfen haben und in ihrer Verstocktheit sich noch immer weigern, den ihnen von ihren Propheten verheißenen Messias anzuerkennen. In den Evangelien ist die immer zunehmende Tendenz zu erkennen, die Römer von der Schuld

am Tode Jesus' zu entlasten, und diese gänzlich den Pharisäern, Hohepriestern und Schriftgelehrten zuzuschreiben; im Johannisevangelium sind bereits „die Juden" schlechthin die Feinde Jesu, die den Pilatus geradezu zwingen, ihn zu töten. In der Apostelgeschichte sind sie es, die Paulus verfolgen und ihn wie vorher Jesus bei den Römern denunzieren. Paulus, der das Christentum vom Judentum löste, wies der Kirche den Weg zu ihrem Verhalten gegen die Juden (Römer 11, 25). Während dem antiken Heidentum der Begriff des religiösen Eifers fremd gewesen war, erklärte das Christentum das Verharren in einer anderen Religion für eine Sünde. Dem Judentum billigte man allerdings das Recht zu existieren zu, als einer Gemeinschaft, die gerade durch ihr ständiges Vorhandensein die Wahrheit des Christentums bezeugte, aber die Lage der Juden mußte zur Strafe für den Gottesmord möglichst elend und gedrückt sein. Zu diesem theologischen Gedankengang kam der Wettkampf hinzu, den das aufstrebende Christentum in den ersten Jahrhunderten gegen das damals überall verbreitete und Proselyten gewinnende Judentum zu führen hatte, und aus dem es schließlich als Sieger hervorging.

Die judenfeindliche Polemik des Christentums ist in der christlichen Literatur und im Ritus und der Katechese der alten Kirche nachzuweisen.

Kirchenväter

In der Literatur finden sich viele Angriffe in den Werken der Kirchenväter u. ä. verstreut, hauptsächlich bei Origenes; Ephrem dem Syrer; Eusebius; Epiphanius; Hieronymus und Augustinus, besonders in den patristischen Kommentaren zu bestimmten Stellen des AT und des NT und in den Homilien für bestimmte Feste, ferner in den Heiligenleben, Märtyrerakten usw. Daneben besitzen wir eine große Reihe speziell dem Angriff auf das Judentum gewidmeter Schriften, die fast alle vorgeben, wirkliche Diskussionen mit Juden zu schildern. Die hauptsächlichsten sind: 1. Ariston de Pella: Disputation des Papiscus und Jason (griechisch). 2. Justinus Martyr: Dialog mit Trypho (um 160). 3. Tertullian: Adversus Judaeos (um 200). 4. Cyprian: Adversus Judaeos (246). 5. Verschiedene pseudocyprianische Schriften. 6. Chrysostomus: Demonstratio contra Judaeos (um 350). 7. Basilius von Seleucia: Contra Judaeos (um 460). 8. Augustin: Adversus Judaeos (um 420). 9. Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden (um 430). 10. Altercatio Ecclesiae et Synagogae (um 470). 11. Contra Judaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo (vor 600). (Erschöpfende Literaturangaben bei Juster I, S. 54 ff.) Gegen die Juden wurden u. a. folgende Beschuldigungen erhoben: Sie seien gottlos, ohne Ehrerbietung gegen den Kaiser, haßten die übrigen Menschen, sonderten sich ab, seien von Gott verlassen, ein unnützes Volk, zur Sklaverei geschaffen, aufrührerisch, grausam, Schänder des Heiligen, hartnäckig, frech und feige, sinnlich, fruchtbar, lasterhaft, schmutzig, aussätzig, gefährlich und verächtlich. Der Vorwurf des Ritualmords wird nur vage angedeutet. Aber während die heidnische Polemik gegen die Juden nur literarisch blieb, wurde die christliche volkstümlich gemacht, und zwar durch Katechese und Ritus. Erst durch sie erzeugte das Christentum täglich von neuem eine judenfeindliche Gesinnung bei seinen Bekennern.

Ritual und Katechese

Den Unterricht der Proselyten in der neuen Religion, in dem man jüd. Vorbildern folgte (s. Didache), die Erklärungen des apostolischen Symbols und die Formulierung des christlichen Glaubensbekenntnisses sollten den Gegensatz zwischen Synagoge und Kirche zeigen. Im Rituellen hatte das Christentum viele Feste, Bräuche, Gebete und die ganze Anordnung des Gottesdienstes vom Judentum entlehnt; doch war man bemüht, die Ordnung und das Datum der Feiertage zu ändern (z. B. Sonntag statt Sabbat, Verlegung des Ostertermins) und ihnen einen anderen Sinn, womöglich einen antijüdischen, zu geben. Besonders beim Osterfeste lag es nahe, es in Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu durch die Juden zu bringen. In den Gebeten der Kirche hießen die Juden ständig perfidi oder incredula plebs Judaica, auch populus, cuius manus sanguine pollutae sunt usw. Die Predigten suchten ihre Verworfenheit zu beweisen; hierbei taten sich Chrysostomus von Antiochia und Ambrosius von Mailand besonders hervor. Man dichtete judenfeindliche Kirchenhymnen, z. B. in Form einer Zwiesprache zwischen Kirche und Synagoge, und benutzte den Gottesdienst und die religiöse Kunst zu Angriffen gegen die Juden. In der Karwoche erreichte diese Propaganda ihren Höhepunkt; sie hat später oft zu Judenverfolgungen in der Osterzeit geführt. Die Gebete für die Bekehrung der Juden, die anfangs einen bedeutenden Platz in der Liturgie eingenommen hatten, wurden auf ein immer geringeres Maß reduziert und beschränkten sich schließlich auf einen einzigen Tag im Jahre.

Die Juden des römischen Reiches waren seit Caracallas lex Antoniana de civitate vom J. 212 vollberechtigte römische Bürger. Die Christen nun, obwohl damals selbst noch unter Ausnahmebestimmungen stehend, forderten eine Entrechtung der Juden, indem sie eine eigene Staatsauffassung

proklamierten, die später in dem Werke Augustins de civitate dei ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Als Konstantin Anfang des 4. Jhts. das Christentum zur anerkannten Religion erhob, wurde eine antijüdische Gesetzgebung erlassen. Man machte die Juden zu Staatsbürgern niederen Ranges und nahm ihnen allmählich ihre zentrale Organisation. Sie durften keine christlichen Sklaven halten, damit kein Christ einem Juden untertan sei, und auch keine Ämter bekleiden. Die Strafen bei Delikten gegen sie wurden verringert, bei ihren Delikten gegen andere verschärft. Ihre eigne Gerichtsbarkeit wurde eingeschränkt, die eheliche Verbindung mit Christen unterbunden. Mehr als einmal hat die persönliche Intervention eines Kirchenvaters, z. B. des Ambrosius, des Chrysostomus, die christlichen Kaiser zu einem antijüdischen Gesetz veranlaßt. Bereits Konstantin verbot den Juden (315) unter den Christen Proselyten zu machen oder zum Christentum Übergetretene zu verfolgen. Später (335) ordnete er an, daß die Juden ihre Sklaven nicht ins Judentum aufnehmen dürften. Konstantin selbst soll auf dem Konzil von Nizäa (325) die Verlegung des Ostertermins verlangt haben, da man fortan mit den Juden, „die ihre Hände mit dem ungeheuerlichsten Verbrechen befleckt hätten", nichts mehr gemein haben dürfte. Unter Konstantius (337 bis 361) wurde auf die Aufnahme von Sklaven ins Judentum die Todesstrafe gesetzt, der Erwerb von christlichen Sklaven verboten und Mischehen zwischen Juden und Christinnen untersagt. Übertritt zum Judentum wurde mit Vermögenskonfiskation bedroht. Der kurzen Begünstigung der Juden durch den Kaiser Julian Apostata (361–63) folgte die Erneuerung der judenfeindlichen Gesetze unter Theodosius I. dem Großen (379–95) und Theodosius II. (408–50). Unter Theodosius II. begann die Verdrängung der Juden aus bestimmten Berufen. Militärdienst und Verwaltungsämter wurden ihnen verschlossen, bald auch die Advokatur. Es wurde ihnen untersagt, ihre etwa zum Christentum übergetretenen Kinder zu enterben, selbst wenn diese noch aus anderen Gründen ihr Erbteil verwirkt hätten. Das Verbot der Mischehe wurde auf die Verbindung eines Christen mit einer Jüdin ausgedehnt, das Sklavenverbot erneuert. Die Juden durften keine neuen Synagogen bauen (welche damals Gotteshäuser, Bibliotheken und Schulen in einem waren) und die alten nicht verschönern, sondern höchstens notdürftig ausbessern. Bei Zuwiderhandlung wurde die Synagoge in eine Kirche verwandelt; eine solche Umwandlung war zwar an sich verboten, durfte aber, wenn einmal erfolgt, nicht rückgängig gemacht werden.

Judenfeindliche Gesetzgebung

In der Zeit der Völkerwanderung waren die römischen Kaiser mit dem Kampf, den sie nach außen zu führen hatten, vollauf beschäftigt. Erst unter Justinian (527–565), im Codex Justinianus (529 bzw. 534), wird die judenfeindliche Gesetzgebung wieder verschärft. Justinian nimmt z. B. den Juden das Recht, als Zeugen gegen einen Christen aufzutreten. In der Novelle 146 vom Jahre 553 greift Justinian auch als erster in ihr religiöses Leben ein. In der Predigt durften die Juden sich nicht vom Schriftsinn entfernen. Der Gebrauch des Talmud (Deuterosis) wurde verboten, und mit Strafe bedroht, wer die Auferstehung der Toten, das letzte Gericht oder die Engel leugnete. Weiter machte Justinian Vorschriften über die Feier des Pessach-Festes. Er verbot, in den Fällen, wo dieses den christlichen Ostern vorangehen sollte, es durch feierlichen Gottesdienst und durch den Genuß der „Mazot" besonders kenntlich zu machen. Zeitweise bezeichnete er die Zugehörigkeit zur jüd. Religion als ein Verbrechen (Nov. J. 37 § 5 u. 8 v. J. 535; in Afrika gültig). Im corpus juris heißt sie: nefanda superstitio; secta feralis . . . nefaria; Judaica perversitas; perversa doctrina usw. Als der Katholizismus sich die auf ehemals römischem Boden entstandenen germanischen Staaten untertan gemacht hatte, begann er auch dort die Juden zu entrechten, zunächst in Spanien, im Reich der Westgoten. Reccared I. (586–601) verbot den Juden christliche Sklaven zu erwerben und zu Juden zu machen, ferner Mischehen. Sisebut (612–620) dehnte das Verbot auf den Besitz christlicher Sklaven aus. Sisinand (631–63) untersagte Juden und jüd. Konvertiten das Auftreten als Zeugen oder Ankläger gegen Christen. Chintilla wollte die Juden zur Taufe zwingen. Receswinth (649–672, lex Visigothorum) bedrohte Rückfall von Täuflingen zum Judentum mit dem Tode und verbot den Juden alle Ämter. Erwig (680–87) erneuerte die Konvertiten-Gesetze und den Taufzwang. Egika (687–702) verbot den Verkehr zwischen Juden und Konvertiten oder anderen Christen.

Justinian

Westgotische Gesetzgebung

Am weitesten ging die judenfeindliche Gesetzgebung der Kirche selbst. Das kanonische Judenrecht, in den Konstitutionen der Päpste, Konzilsbeschlüssen, kirchlichen Rechts- und Gesetzbüchern niedergelegt, erfährt vom 4. bis zum 16. Jht. eine ständige Verschärfung. Seit dem 13. Jht. wird es auch von der staatlichen Gesetzgebung auf der Pyrenäischen Halbinsel, in

England, Frankreich und anderen Ländern rezipiert und übt in den übrigen Staaten Europas einen bedeutenden Einfluß auf die die Juden betreffende Gesetzgebung aus. Hier folgt eine Liste der Konzilien, allgemeiner und provinzieller Bedeutung, die Canones gegen die Juden beschlossen haben (die Zahlen bedeuten das Jahr): 305 Elvira, zw. 343 und 381 Laodicea, 419 Carthago, 451 Chalcedon, 465 Vannes, 506 Agde, 517 Epaon, 533 2. K. v. Orleans, 535 Clermont, 538 3. K. v. Orleans, 541 4. K. v. Orleans, 581 Macon, 589 3. K. v. Orleans, 541 4. K. v. Orleans, 581 Maçon, 589 3. K. v. Toledo und Narbonne, 614 5. K. v. Paris, 624–25 Reims, 626 Clichy, 633 4. K., 638 6. K., 652 8. K., 655 9. K., 656 10. K., 681 12. K. von Toledo. 692 Quinisexta oder Trullanische Synode in Konstantinopel v. Justinian II. berufen. 693 16. K., 694 17. K. von Toledo, 743 Rom, 787 7. Allgemeines K. v. Nicäa, 829 Lyon, 850 Pavia. 883 Toulouse, 888 Metz oder Mainz, 1050 Coyaca (Spanien), 1068 Gerundium, 1074 Rouen, 1078 Gerundium, 1092 Szabolcs (Ungarn), 1114 Gran (Ungarn), 1179 11. Allgemeines = 3. lateranisches K., 1209 Avignon, 1213/5 12. Allgemeines = 4. lateranisches K., 1222 Oxford, 1223 Rouen, 1227 Narbonne und Trier, 1231 Rouen; Chateau Gontier, 1233 Noyon, 1234 Arles, 1236 Tours, 1239 Tarragona, 1240 Worcester, 1245 13. Allgemeines K. in Lyon, 1246 Béziers, 1248 Monteil bei Valence, 1256 Albi, 1258 Merton (England) und Montpellier, 1259 Fritzlar, 1260 Arles, 1267 Wien und Breslau, 1276 Bourges, 1279 Pont-Audemer bei Rouen und Ofen, 1282 Tarragona, 1285 Łęczyca (Polen), 1287 Exeter, 1292 Aschaffenburg, 1300 Anse bei Lyon, 1302 Pennanfiel, 1310 Mainz, 1311 Ravenna, 1317 Bologna, 1322 Valladolid, 1326 Avignon, 1335 Salamanca, 1349 und 1365 Prag, 1368 Lavaur (Toulouse), 1388 Valencia, 1418 Salzburg, 1434 Basel, 1440 Freisingen, 1442 Magdeburg, 1451 Mainz und Bamberg, 1452 Köln, 1459 Mantua, 1503 Basel.

Kanonisches Recht

Die Canones betreffen: Verbot für Christen, mit Juden zusammen zu essen (305); Verbot der Ehe zwischen Juden und Christen (305); Juden dürfen keine christlichen Ammen, Knechte, Mägde, Sklaven, Tagelöhner haben (538), müssen den Kirchenzehnten entrichten (1078) und dürfen keine Ämter bekleiden (535); Verbot der Hinzuziehung jüd. Ärzte u. ä. (692); des öffentlichen Erscheinens in der Karwoche oder beim Vorbeiziehen des Sakramentes (538); der Arbeit und des Handels an Sonn- und Feiertagen (1092); Vorschrift, unterscheidende Kleider oder Abzeichen zu tragen (1215); Verbot, an Fasttagen Fleisch zu verkaufen; überhaupt an Christen Fleisch oder andere Eßwaren zu verkaufen (1209); Wohnbeschränkungen (1267); Christen dürfen nicht bei Juden wohnen (1050); nicht an Hochzeiten, Begräbnissen und Festen der Juden teilnehmen (1267); Güter oder Häuser an Juden verpachten oder vermieten; Zölle, Abgaben, Mauten, Salinen nicht an sie übertragen (1279); Juden dürfen Christen nicht anklagen, nicht Zeugen gegen sie sein (419); keine neuen Synagogen bauen (1222); nicht mit kirchlichen Gegenständen handeln (1368); nicht Vermittler sein (1434); nicht zu akademischen Graden zugelassen werden (1434); nicht mit einfachen Leuten über den katholischen Glauben disputieren (1267); Verbot des Übertritts oder der Rückkehr zum Judentum, Konfiskation und Verbrennung des Talmud (bereits 681, dann erst wieder 1239); Verbot, getaufte Juden zu enterben (1179); christliche Kirchen zu betreten und dort Schätze zu deponieren (1222 in England). Die Tendenz aller dieser Bestimmungen, die auch in zahlreichen Briefen und Erlassen der Päpste von Gregor I. (590–604) an zum Ausdruck kommt, ist Unterordnung und Rechtsminderung der Juden gegenüber den Christen, sowie ihre möglichste Absonderung von ihnen.

Bis zu den Kreuzzügen hören wir trotz des Vorhandenseins dieser Gesetze und kirchlichen Erlasse selten von Judenverfolgungen. Im oströmischen Reich wird von einer Vertreibung aus dem von jeher judenfeindlichen Alexandria durch den Bischof Cyrill (415) berichtet und von der blutigen Niederwerfung verschiedener jüd. Aufstände in Palästina und Syrien (352; 556 in Caesarea unter Justinian; 608 in Antiochia; 614 in Palästina beim Persereinfall; ebenso 627). Für die Gesinnung der Kaiser von Byzanz ist ein Ausspruch Zenons bezeichnend, als in Antiochia 486 „die Grünen" bei einem Zirkuskrawall u. a. viele Juden ermordet und ihre Leichen verbrannt hatten: Weshalb man nur die toten Juden verbrannt hätte, man müßte auch die Lebenden verbrennen. Öfters wurden Zwangstaufen vorgenommen, so 534 unter Justinian in Borion, 723 unter Leo dem Isaurier, 880 unter Basilius, um 930 unter Romanus Lekapenus. Vor allem wurden die Synagogen oft verbrannt und ausgeraubt. Die Kirche schuf sogar eine besondere Liturgie für die Umwandlung von Synagogen in Kirchen. In Antiochia und Jerusalem kamen Schändungen von jüd. Friedhöfen vor. In den europäischen Ländern hatten die Juden vor der Ausbreitung des Katholizismus Ruhe. Das Volk und auch die Fürsten, selbst Geistliche verkehrten mit ihnen. Es fiel der Kirche schwer, die Gläubigen gegen die Juden einzu-

Judenverfolgungen bis zu den Kreuzzügen

nehmen, was aus der immer wieder erneuten Einschärfung der kanonischen Gesetze hervorgeht. Abgesehen vom westgotischen Spanien (s. o.), sind vereinzelte gewaltsame Bekehrungsversuche zu nennen: so in Clermont (576) und Verfolgungen durch König Chilperich I. (561–84) und Dagobert I. (629) im Frankenreiche. Dagobert war angeblich von Heraklius von Byzanz aufgehetzt worden. Karl der Große und Ludwig der Fromme zeigten sich den Juden gewogen. Der Erzbischof Agobard von Lyon (s. d.) und sein Nachfolger Amulo (s. d.) führen in Predigten und Briefen darüber Klage. Erst 875, unter den Söhnen Ludwigs, kam es zu einer Austreibung aus Sens in Frankreich. Um die Jahrtausendwende machen sich die ersten Anzeichen eines entscheidenden Stimmungsumschlages bemerkbar. Dabei spielten Gerüchte eine Rolle, die europäischen Juden hätten den ägyptischen Kalifen Hakim zu seinen Christenverfolgungen und der Zerstörung vieler Kirchen im Heiligen Lande aufgehetzt. Bisher war das Volk für und nur die Geistlichkeit gegen die Juden gewesen; bald kam es dazu, daß einsichtsvolle Bischöfe sie vor dem Volke beschützen mußten. Bevor es zu den Greueln der Kreuzzüge kommt, sind noch Vertreibungen bezeugt aus Limoges (1010), Mainz (1012), Lyon (1049).

2. Bis zur Reformation. Die Geschichte der Juden vom 11. bis zum 15. Jht. ist eine Kette von Metzeleien, Ausplünderungen und Vertreibungen. Der erste Kreuzzug versetzte die Christenheit in einen religiösen Taumel; aber den Heeren, die das heilige Grab zu befreien auszogen, schlossen sich Abenteurer und Verbrecher an, die nur auf Gewinn aus waren. Sie sprachen, wie der jüd. Chronist berichtet: „Nun ziehen wir so weiten Weg, das Grab zu suchen und an den Ismaeliten Rache zu nehmen. Seht, hier mitten unter uns wohnen die Juden, deren Väter den Heiland unschuldig schlugen und kreuzigten; wohlan, rächen wir uns zuerst an ihnen!“ Gottfried von Bouillon soll allen Juden den Tod geschworen haben. Auf französischem Boden wurde nur die Gemeinde in Rouen betroffen, aber in Deutschland bezeichnete eine Blutspur den Weg der Kreuzfahrerheere von Trier, in das Rheintal, wo Speyer, Worms, Köln und Mainz am schlimmsten heimgesucht wurden, dann die Donau abwärts über Regensburg nach Böhmen hinein; hier war Prag der Hauptschauplatz der Verfolgung. Überall stellte man die Juden vor die Wahl: Taufe oder Tod. Nur wenige wählten die Taufe. Die anderen wurden, oft nach erbitterter Gegenwehr hingeschlachtet oder gaben, manchmal ganze Gemeinden in Einmütigkeit sich selbst den Tod, um ihren Peinigern zu entgehen. Vergebens versuchte Kaiser Heinrich IV., von Italien aus, sie in Schutz zu nehmen; auch einige Bischöfe setzten sich mutig und zum Teil unter eigener Lebensgefahr für sie ein und boten ihnen Zuflucht, so Johann v. Speyer, Adalbert v. Worms, Ruthard v. Mainz (letzterer nicht ganz ausdrücklich), Hermann III. v. Köln, aber meist gelang es nicht, sie zu retten. 12000 Opfer (nach Aronius S. 82 nur 4000) sollen in den Rheinlanden in den Monaten Mai bis Juli 1096 gefallen sein. Als der Kaiser nach Deutschland zurückgekommen war, erlaubte er den Zwangsgetauften die Rückkehr zum Judentum. Fürst Wratislaw II. von Böhmen nahm den Zwangstäuflingen, die sein Land verlassen wollten, ihre ganze Habe mit der Begründung: Nackt seid ihr einst ins Land gekommen, nackt sollt ihr wegziehen.

Zu Beginn des zweiten Kreuzzuges (1146–47) verfügte Papst Eugen III. in einer Bulle Zinserlaß für Schulden der Kreuzfahrer. Hiervon wurden auch viele jüdische Gläubiger betroffen. Peter v. Clugny predigte in Frankreich gegen die Juden, ebenso ein Mönch Rudolf im Rheinland. Aber dank den Bemühungen Bernhards von Clairvaux und dem durch Geld erkauften Schutze von Kaiser, Feudalherren und Bischöfen kam es nur vereinzelt zu Untaten und Vertreibungen. So wurden in Würzburg und in einigen Orten Frankreichs, Carentan, Rameru, Sully, ganze Gemeinden heimgesucht.

Folgen der Kreuzzüge

Die Kreuzzugsverfolgungen brachten es mit sich, daß die Juden sich weit mehr als schon früher freiwillig in eigene Judenviertel in den Städten zurückzogen. Daraus, daß sie einmal den Schutz des Kaisers hatten in Anspruch nehmen müssen, entwickelte sich ein ständiges Abhängigkeitsverhältnis, das als Kammerknechtschaft (s. d.) bezeichnet wird, und mit dem die Juden aufhörten, freie Bürger zu sein. Die Kaiser übertrugen mit der Zeit den Judenschutz auf Landesherren und Städte, entweder als Gnadenerweis oder aus Geldnot. Der Schutz, den die Juden mit schweren Abgaben von Kaiser und Landesherren erworben hatten, erstreckte sich nur auf das Land, in dem sie wohnten. Gingen sie auf Reisen, so mußten sie Geleitgeld zahlen. Daraus entwickelte sich der bis zum 19. Jht. an jeder der unzähligen Landesgrenzen von jedem Juden erhobene Leibzoll, durch den sie dem Vieh gleichgestellt waren.

Mit der Entrechtung der Juden verband sich ihre Demütigung und Verächtlichmachung. Papst Innozenz III. heftete ihnen den „gelben Fleck“ an. Auf dem vierten Lateran-Konzil (1215) wurde in Nachahmung islamischer Gesetze bestimmt, daß Juden und Mohammedaner in christlichen Ländern eine sie unterscheidende Klei-

dung tragen sollten, angeblich um geschlechtlichen Verkehr und Mischehen zu verhüten. Die Juden mußten als besonderes Abzeichen an ihren Kleidern meist einen kreisförmigen Fleck, das „Judenrad", tragen, das oft von gelber Farbe war und auf dem Obergewand befestigt war, ferner spitze oder gehörnte Hüte u. ä. Es ist nicht immer und überall streng auf die Durchführung dieser Kennzeichnung gehalten worden, doch erhielt sie sich im allgemeinen bis ins 18. Jht.

Gelber Fleck

Eine andere Demütigung war die schimpfliche Form, in der die Juden ihren Eid ablegen mußten, weil man ihrer Zeugenschaft mißtraute. Eine besondere Art der Eidesleistung findet sich schon unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen. Nach dem Schwabenspiegel mußte der Jude dabei auf einer Sauhaut stehen und die rechte Hand bis zum Gelenk in eine Torarolle stecken. In der Eidesformel mußte der Jude für den Fall, daß er falsch schwüre, alle erdenklichen biblischen Flüche auf sich herabwünschen.

Judeneid

Im hohen Mittelalter häuften sich verschiedenartige ungerechte Beschuldigungen gegen die Juden. Die wichtigsten sind folgende:

a. Ritualmord. Während der ersten Jahrhunderte hatten die Christen diesen aus dem heidnischen Altertum stammenden Vorwurf nicht erhoben, war dieser ja in den ersten Jahrhunderten auch gegen sie gerichtet worden. Die Anklage tauchte zum erstenmal im 12. Jht auf, in England 1144 (in Norwich), in Frankreich 1171 (in Blois). In Deutschland wurde diese Beschuldigung 1235 an verschiedenen Orten erhoben. Man verdächtigte die Juden, daß sie Christenkinder töteten und ihr Blut zu rituellen Zwecken gebrauchten, besonders beim Pessach-Feste, und daß sie jedes Jahr durchs Los entschieden, wo ein christliches Kind getötet werden sollte. Kaiser Friedrich II. trat gegen diese Beschuldigung in einem ausführlichen Erlasse auf (1236), später Rudolf von Habsburg (1275), Friedrich III. (1470), Karl V. (1544) und auch andere Fürsten. Verschiedene Päpste erließen Bullen dagegen, so Innozenz IV. (im J. 1247), später Gregor X., Martin V. und Paul III. Trotzdem führte dieser Wahn zu unzähligen Judenverfolgungen. Besonderes Aufsehen erregte der Tod eines Knaben Simon in Trient (1475), der den Juden zur Last gelegt und in Flugschriften zur Judenhetze benutzt wurde. Oft warf man tote Kinder in die Häuser von Juden, um diese dann anklagen zu können (s. Blutlüge).

Ritualmord

b. Ferner behauptete man, daß die Juden heimlich Hostien entwendeten, sie dann durchbrächen oder mit Nadeln durchstächen, so daß Blut daraus fließe. Dieses Blut sollten sie als Schminke oder Heilmittel benutzen oder dazu, um sich von dem Foetor judaicus zu befreien; auf diese Weise wiederholten sie am Sinnbild des Leibes des Erlösers immer von neuem ihren Gottesmord. Der Vorwurf gab Anlaß zu vielen Verfolgungen, so zu den Metzeleien unter Rindfleisch 1298 in Bayern und Österreich, sowie zu denen durch Capistrano 1453. Nach der Reformation verlor sich dies Argument allmählich, weil die Transsubtantiationslehre zurücktrat. Wie heute festgestellt, können sich auf Hostien, die lange im Dunkeln aufbewahrt werden, durch den Micrococcus prodigiosus blutähnliche Flecken bilden, was wohl den Anlaß zu dieser Beschuldigung gegeben haben mag.

Hostienschändung

c. Weiterhin hatte man die Juden im Verdacht, daß sie die Christen vergiften wollten. Deshalb wurde verboten, Fleisch und andere Nahrungsmittel von ihnen zu kaufen. Bei Seuchen entstand der Glaube, sie hätten die Brunnen vergiftet, zum erstenmal 1319 in Franken. 1321 sollen sie in Südfrankreich, von den Mauren in Tunis und Granada dafür bestochen, Aussätzige zur Brunnenvergiftung angestiftet haben; es wurden damals in Chinon 160 Juden lebendig verbrannt. Im Jahr des schwarzen Todes (1348), als ein Drittel der Bevölkerung von der Pest hingerafft wurde, breitete sich diese Beschuldigung über ganz Europa aus. Ihr Weg läßt sich von Südfrankreich über die Schweiz und Savoyen ins Elsaß, die Rheinlande, Mitteldeutschland, Bayern und Österreich verfolgen. Den Juden wurden durch die Folter Geständnisse abgezwungen. Möglicherweise wurde der Verdacht durch die bei ihnen geringere Sterblichkeit genährt. Vergeblich suchten Papst Clemens VI. und Kaiser Karl IV. sie zu schützen. Überall wurden sie vertrieben, geplündert und getötet, etwa 300 Gemeinden vernichtet.

Brunnenvergiftung

d. Auch Schmähung des Christentums wurde den Juden vorgeworfen. Deshalb wurden der Talmud und andere jüd. Bücher des öfteren konfisziert oder auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Im J. 1239 ordnete Papst Gregor IX. auf die Denunziation eines getauften Juden, des Dominikaners Nikolaus Donin, hin eine Prüfung der jüd. Bücher an. Diese wurden in Paris beschlagnahmt, und die Juden mußten sich in einer öffentlichen Disputation darüber äußern, ob im Talmud Jesus beschimpft, unsittliches Verhalten gegen Christen gebilligt, die Heiligenbilder verhöhnt und in den Gebeten

„Schmähung" des Christentums

„die Gojim" verflucht würden. Ihre Verteidigung wurde als ungenügend angesehen, und so verbrannte man 1242 in Paris 24 Wagenladungen jüd Bücher. Weitere Disputationen über den Talmud fanden 1263 in Barcelona, 1413 in Tortosa statt und führten zu Bullen der Päpste gegen dieses Werk. Durch die Angriffe des Konvertiten Pfefferkorn kam es zu dem berühmten Streit zwischen Reuchlin und den „Dunkelmännern" (um 1515) und zu neuen Talmudverbrennungen (1553 Rom, 1559 Cremona). Im 16. Jht. wurde die Zensur über jüd. Druckwerke verhängt. Hauptziel der Angriffe wurden die Gebete Alenu (bereits 1399), We-lamalschinim und Kol Nidre. Noch 1703 wurde in Preußen ein Edikt erlassen „wegen des Judengebetes Alenu, und daß sie einige Worte

Antisemitische Darstellung eines jüdischen Kornwucherers
Deutsche Silbermedaille aus d. J. 1624
Bersohn-Museum. Warschau

auslassen, nicht ausspeyen noch dabey hinwegspringen sollen".

Die tieferen Ursachen des Judenhasses im Spätmittelalter lagen auf wirtschaftlichem Gebiet. Der Kampf der Geistlichkeit gegen die Juden ist in der Tat in vielen Fällen auf ökonomische Momente zurückzuführen. Der Hauptvorwurf gegen die Juden, der des Wuchers, wird erst vom 12. Jht. an erhoben. Wohl hatten schon Kirchenväter im 4. Jht. sie habsüchtig (caupones) genannt und über ihren Reichtum geklagt, was von Agobard und Amulo von Lyon im 9. Jht. wiederholt wurde. Aber bis zum hohen Mittelalter nahmen die Juden in keiner Beziehung eine Sonderstellung im Wirtschaftsleben ein. Das frühe Mittelalter kannte bereits eine ausgebildete Geldwirtschaft, aber die Juden hatten daran keinen besonderen Anteil; sie trieben Landwirtschaft, Warenhandel und allerhand Gewerbe. Die Hauptkreditgeber waren trotz des Kampfes der Kirche gegen das Zinsnehmen gerade Geistliche und Klöster. Gegen Ende des 11. Jhts. erst fingen die Juden an, Geldgeschäfte zu treiben. Bernhard

Wucher

von Clairvaux spricht bereits bei christlichen Wucherern von „judaizzare". Immer weniger wurde ihnen Landbesitz und die Beschäftigung mit Ackerbau möglich gemacht. Kaufmannsgilden und Handwerkerzünfte entstanden, die den Juden den Zutritt verwehrten und den Großhandel und das zünftige Handwerk monopolisierten. Seitdem waren die Juden bis in das 19. Jht. hinein vorwiegend auf Geldgeschäfte, Kleinhandel, Trödel sowie Handwerk für den eigenen Gebrauch des Judenviertels als einzige Erwerbsquellen angewiesen. Da gleichzeitig für die Christen das kanonische Zinsverbot sich durchsetzte (2. Lateran-Synode 1139, 3. Lateran-Synode 1179), wurden die Juden zu einem unentbehrlichen, wenn auch verachteten und gehaßten Glied des mittelalterlichen Wirtschaftsmechanismus. Man vertrieb sie und war bald genötigt, sie zurückzurufen. Vom Darlehen auf Faustpfand bis zur Staatsanleihe gegen Verpfändung von Steuern und Zöllen führten sie jede Art von Kreditgeschäft aus. So begann bald der Vorwurf des Wuchers gegen sie, unter dem man zunächst nur das Zinsennehmen an sich verstand; freilich waren die Sätze für moderne Begriffe enorm hoch. Sehr oft wurden die Schuldforderungen der Juden vom Kaiser, Landesherrn oder der Stadt reduziert, gänzlich aufgehoben oder für die eigene Kasse beschlagnahmt.

Die Kirche suchte teilweise den Haß, den sie durch jahrhundertelange Propaganda heraufbeschworen hatte, einzudämmen; doch haben die Orden der Franziskaner und Dominikaner und die Inquisition oft bei den Verfolgungen die Führung gehabt. Eine Reihe von Päpsten erließ, oft gegen Bezahlung, Schutzbullen für die Juden: sie sollten nicht zwangsweise getauft werden, nicht ohne Urteil verwundet oder getötet, nicht beraubt, ihre Bräuche nicht geändert, ihre Feste nicht gestört, ihre Friedhöfe nicht beschädigt werden. Solche allgemeinen Schutzbullen (die aus besonderem Anlaß erfolgten, sollen hier nicht mitgerechnet werden), erließen und erneuerten oder bestätigten die Päpste: Calixtus II. (1119–1124); Eugen III. (1145–53); Alexander III. (1159–81); Clemens III. (1187–91 sicut Judaeis non); Coelestin III. (1191–98); Innozenz III. (1198–1216); Honorius III. (1216–27); Gregor IX. (1227–41); Innozenz IV. (1243–54); Urban IV. (1261–64); Gregor X. (1271–76); Nikolaus III. (1277–80); Honorius IV. (1285–87); Nikolaus IV. (1288–92); Clemens VI. (1342–52); Urban V. (1362–70); Bonifazius IX. (1389 bis 1404); Martin V. (1417–31); Eugen IV. (1431 bis 1447). Folgende Tafel gibt eine Übersicht über die wichtigsten judenfeindlichen Akte während dieser Jahrhunderte.

Päpstliche Schutzbullen

Privileg Kaiser Ludwigs des Baiern vom 21. Juli 1331

Text der Urkunde:

Wir Ludowig von gots genaden Romischer cheyser, ze allen ziten merer des richs. Enbieten den weysen laůten . . dem schultheizzen, . . dem rat und den burgern gemeinchlich ze Franchenfurt, unsern lieben getrewen, unser hulde und alles gůt. Wizzet, daz sich die iuden ze Franchenfůrt, unser liebe kamerchnechte, mit uns verricht habent, und darumb haben wir in die genade getan und haben in geheizzen, daz wir noch anders nieman von unsern wegen oder von unserm gewalt si drengen sol noch an sie vordern dheinerlei sache, davon sie beswaeret mugen werden oder in schådelich můg gesein, von sand Jacobs tag, der nu schierst chumt, darnach zehen gantze iar, die nach einander gent, swenn si iårlich verrichtent ir stiwer, als sie bizher getan habent. Darumb gebieten wir iu und biten und heizzen iuch auch, daz ir si trostet und in gelobt mit iurn briefen. Wår daz wir oder ieman anders von unserm gewalt die vorgenannten iuden, die yetzů da sind oder furbaz dar choment ze wonen, wolt ubergriffen, oder ob anders ieman gewalt wolt an in tůn, mit swelherlei sache daz wår, uber die genad und friheit, die wir in getan haben, daz ir si dann darfůr schirmen sult ze gelicher weis als der an iu selbe gewalt wolt legen. Auch gebt in iurn brief unvertzogenlich, da dient ir uns sunderlichen wol an. Wir geheizzen auch iur brief, die ir in gebt, ståt und gantz ze behalten mit gantzen trewen. Und daruber ze urchunde geben wir diesen brief, versigelten mit unserm cheyserlichem insigel. Der geben ist zu Nurnberg, an dem suntag vor sand Jacobs tag, da man zalt von Christus geburt driutzehenhundert iar darnach in dem einunddreizzigistem iar, in dem sibentzehenden iar unsers richs und in dem vierden des cheysertums.

Umschrift:

Wir, Ludwig, von Gottes Gnaden römischer Kaiser, zu allen Zeiten Mehrer des Reichs, entbieten den weisen Leuten, dem Schultheißen, dem Rat und den Bürgern insgesamt zu Frankfurt, unserer lieben, getreuen Stadt, unsere Huld und alles Gute. Wisset, daß sich die Juden zu Frankfurt, unsere lieben Kammerknechte, mit uns geeinigt haben, und darum haben wir ihnen die Gnade erwiesen und haben ihnen versprochen, daß weder wir noch jemand anderes unseretwegen oder in unserem Namen sie bedrängen oder von ihnen irgendeine Sache fordern soll, davon sie beschwert werden könnten, oder die ihnen schädlich sein könnte, vom nächsten St. Jacobs Tag an, zehn aufeinanderfolgende Jahre lang, unter der Bedingung, daß sie jährlich ihre Steuer entrichten, wie sie es bisher getan haben. Darum gebieten wir Euch, befehlen und heißen Euch auch, daß Ihr ihnen versichert und gelobt mit Eurem Brief, daß, wenn wir oder jemand anders in unserem Namen die vorgenannten Juden, die jetzt da sind oder fernerhin zu wohnen kommen, angreifen sollte oder jemand ihnen Gewalt antun wollte, womit es auch immer wäre, entgegen der Gnade und Freiheit, die wir ihnen gewährt haben, daß Ihr sie dann davor schützen sollt in gleicher Weise, als ob Euch selber Gewalt angetan werden sollte. Auch gebt ihnen Euren Brief unverzüglich, damit dient Ihr uns besonders gut. Wir versprechen Euch, Euren Brief, den Ihr ihnen gebt, stets und ganz zu halten mit voller Treue. Darüber zur Urkunde geben wir diesen Brief, versiegelt mit unserem kaiserlichen Insiegel, der gegeben ist zu Nürnberg an dem Sonntag vor St. Jacobs Tag, da man zählt von Christi Geburt dreizehnhundert Jahre, danach in dem einunddreißigsten Jahre, in dem siebzehnten Jahre unseres Reichs und in dem vierten des Kaisertums.

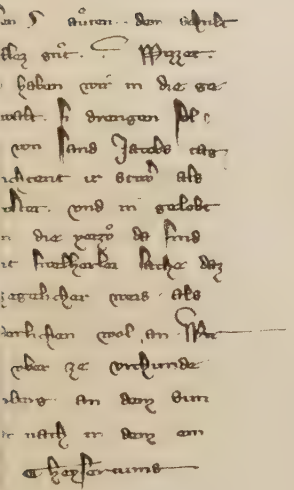
Privileg Kaiser Ludwigs des Ba

Wir Ludwig von gots genaden
wesen laiten . . dem schultheizen, . . dem rat und den burgern gemeinclich z Fran
liben getrewen, unser hulde und alles gůt. Wizzet, daz wir die juden ze Frankenvurt,
kamerknechte, mit uns verrihtet haben, und darumb haben wir in die gnade gethan und la
gelazzen, daz wir noch andere nimmer von unsern wegen oder von unsers gewalt si dhein
noch an sie vordern dhainerley sache, denne sie vor unsern vordern

chunt,

und beizzen iuch auch, daz ir si trostet und in gelait in iuwer stetten. Wer daz wir oder ienman
von unserm gewalt die vorgenanten iuden, die verrâ de sint oder ander
übergriffen, oder ob andere denne gewalt wolten in thun, mit swelherlei sache
und frihelt, die wir in gegeben haben, daz ir si dann durfft schirmen
selbe gewalt wolt legen. Auch gebt in ure brief umvrzogenlich,
Wir gebiezzen auch ir brief, die i in gebt, stât und gantz
larnber ze urchunde geben wir diesen brief, versigelter mit unserm
ist zu Nurmberg, an dem suntag vor sand Jacobs tag, da man zalt von Cristus nativitat drivt
nundert jar darnach in dem einundvirzigistem jar, in dem
in dem vir

Rückseite des kaiserlichen Siegels



Schutzbrief für die Frankfurter Juden, erlassen im Jahre 1331 vom Kaiser Ludwig dem Bayern an den Rat der Stadt Frankfurt

Mit Genehmigung des Stadtarchivs Frankfurt a. M.

Chronologische Übersicht der judenfeindlichen Akte in den Hauptstaaten Europas vom 12. bis 16. Jht.

(Abkürzungen: A. = Ausraubung; Br. = Brunnenvergiftung; E. = Erpressung; Ho. = Beschuldigung der Hostienschändung; M. = Metzeleien; Ri. = Ritualmordprozeß; V. = Verfolgung; Vertr. = Vertreibung; Schw. T. = Schwarzer Tod; Z. = Zwangstaufe)

Deutschland

1181 M. Wien
1187 M. Neuß
1195 M. Speyer
1196 M. Wien; Worms
1197 M. Boppard
1207 Vertr. Halle
1221 M. Erfurt
1225 M. Mecklenburg
1226 M. Breslau
1229 M. Erfurt
1235 Ri. Lauda, Bischofsheim, Wolfeshagen, Fulda
1243 M. Frankfurt
1243 M. Belitz, Kitzingen, Meiningen, Pforzheim, Ortenburg
1261 A. Magdeburg, Halle
1264–67 M. im Rheinland
1267 Ri. Pforzheim
1268 Auswanderungsverbot Rudolf v. Habsburg
1271 Ri. Weißenburg/Els.
1280 Ri. Oberwesel
1283 Ri. Mainz; Bacharach
1286 Ri. München
1293 Ri. Krems/Österreich
1294 Ri. Bern
1298 V. d. Rindfleisch in Bayern und Österreich, 140 Gemeinden, 100000 Opfer
1303 Ri. Weißensee
1305 Ho. Kornneuburg/Österr.; Ri. Prag; Ho. St. Pölten
1332 Ri. Überlingen
1336–37 „Judenschläger" u. „Armleder" i. Franken u. Els.
1337 Ho. Deggendorf; V. Bayern, Österr., Böhmen
1348–49 Schw. T. 300 Gemeinden geplündert, ermordet u. vertrieben
1384 M. Nördlingen
1385 u. 90 Schuldenerlaß Wenzel
1388 Vertr. Straßburg
1389 M. Prag und Umgegend
1400 Vertr. Prag
1420 Vertr. Mainz u. V. Österr.
1421 Vertr. Wien
1424 Vertr. Köln
1438 Vertr. Mainz
1440 Vertr. Augsburg
1450–59 Capistrano u. a. Breslau
1462 u. 73 Vertr. Mainz
1476 Vertr. Tirol
1493 Vertr. Magdeburg
1450–1500 Vertr. Bayern, Franken, Schwaben, viele Städte
1492 Ho. u. Vertr. Mecklenburg
1496 Vertr. Steiermark, Kärnten, Krain
1499 Vertr. Nürnberg
1510 Ho. Berlin; Vertr. Brandenburg, Elsaß (Oberehnheim, Colmar)
1519 Vertr. Regensburg

Frankreich

1171 Ri. Blois
1181 E. Philipp II. August in Paris
1182 Vertr. a. d. Städten d. Königs
1192 Z. u. M. Bray sur Seine
1209–29 V. des Albigenserkrieges in Südfrankreich
1226–70 Schuldenerlaß Z. E. Bücherzensur unter Ludwig dem Heiligen
1236 M. der Kreuzfahrer in Bordeaux, Anjou, Poitiers usw.
1268 E. Graf Alfons v. Poitiers
1288 Ri. Troyes
1285–1304 E. Philipp der Schöne
1290 Ri. u. Ho. Paris
1306 Vertr. aus fast ganz Frankreich d. Philipp d. Schönen
1317 Ri. Chinon
1321 V. d. Hirten (pastoureaux) Toulouse, Bordeaux, Alby usw., insgesamt 120 Gemeinden
1321 Br. Chinon
1348 V. Dauphiné, Schw. T.
1380–81 V. Paris
1394 V. Paris u. Vertr. aus ganz Frankreich; bleiben nur noch in Dauphiné, Provence, Avignon.
1436 M. Aix
1484 M. Arles, Tarascon, Aix, Marseilles
1496 vollst. Vertr. d. Karl VIII.; nur noch in Avignon u. Carpentras blieben Juden wohnen

England

1130 E. Heinrich I.
1140 (ca.) E. Stephan
1144 Ri. Norwich
1146–81 Ri. i. versch. Städten
1188 E. b. 3. Kreuzzug
1189–90 V. b. 3. Kreuzzug
1199–1216 E. Johann ohne Land (Zahnziehen)
1230 Ri. Norwich
1234–53 Vertr. verschied. Städte
1244 Ri. London
1255 Ri. Lincoln
1262–66 M. London, Worcester, Northhampton, Lincoln
1271 Z. durch Dominikaner
1282 Schließung d. Synagogen
1290 Vertr. aus England Eduard I.

Italien

1270 Paulus Christiani erreicht Konfiskation jüd. Schriften
1339 V. Palermo
1392 V. Monte San Juliano
1440 Predigten des Bernhard von Sinnas gegen J.
1440 Bernhardin da Feltre Vertr. Brescia, Vizenza, Bergamo, Treviso
1475 Ri. Trient (Simon Tridentinus)
1492 Vertr. aus Sizilien (spanisch)
1516, 1550, 1575 Vertr. Genua
1516 1. Ghetto in Venedig Vertr. v. Marannen
1540 Vertr. aus Neapel

Spanien

1122 M. Toledo
1260 Barcelona Z. u. Zensur

1321 Übergreifen d. Hirten-V. nach Navarra
1328 M. in Estella (Navarra)
1340 Zwangsdisputation in Valladolid mit Konvertiten Alfons aus Burgos
1348 M. Aragonien, Schw. T. Zwangspredigten d. Dominikaner
1391 „Heiliger" Krieg gegen die Juden: Anführer Ferdinand Martinez; M. Sevilla, Cordova, Toledo, Burgos, Valencia, Barcelona, Mallorca; Entstehung des Marannentums
1410 Ri. Segovia
1412 Z. durch Dominikaner Vicente Ferrer
1413–14 Disputation v. Tortosa mit Konvertiten de Santa Fé
1435 Ri. auf Mallorca, seit 1449 Marannenverfolgungen
1460 Fortalitium fidei des Alfonso de Spina
1471 Ri. Sepulveda
1478 Einführung der Inquisition gegen Marannen; Autodafés; Ghettos
1490 Ri. Avila; La Guardia
1492 Vertr. aus Spanien
1491–98 V. u. Z. in Portugal
1498 Vertr. aus Portugal und Navarra.

3. Bis zur französischen Revolution. Mit der Reformation trat zunächst keine Besserung in der Lage der Juden ein, denn die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse behielten noch für lange ihren mittelalterlichen Charakter. Allerdings erlitt das Christentum durch die Spaltung in mehrere Kirchen eine Erschütterung; die Einheit des Glaubens, die Parole des christlichen Staates, war somit gebrochen. Die Idee der civitas dei, in welcher es für die Juden keinen Platz gab, mußte langsam neuen Auffassungen vom Wesen des Staates weichen.

Reformation

Martin Luther schien den Juden anfänglich gewogen zu sein. In einer Schrift vom Jahre 1523, durch die er sie zu bekehren gedachte, da doch „Jesus Christus ein geborener Jude sei", behandelte er in seiner derben Art die Judenfeinde als „grobe Eselsköpfe". Als er aber die Juden für seine neue Lehre nicht gewinnen konnte, und zudem bei Christen, besonders in Mähren, judaisierende Gedankengänge aufkamen, wurde er zum Judenfeind und legte den Grund zu dem Judenhaß des Protestantismus, der an Unduldsamkeit dem des Katholizismus nicht nachstand. Luther weigerte sich, etwas für die Juden zu tun, als sein Anhänger, der Kurfürst von Sachsen, sie aus seinem Gebiet vertreiben wollte. Im J. 1537 bekämpfte er in dem Brief „wider die Sabbater" die judaisierenden Strömungen der Reformation. 1543 veröffentlichte er zwei Schriften, denen die gesamte judenfeindliche Literatur wenig zur Seite zu stellen hat: „Von den Juden und ihren Lügen" und „Vom Schem hamphoras". Luther nahm darin alle Verleumdungen des Mittelalters wieder auf: Ritualmord, Brunnenvergiftung, Landesverrat an die Türken, christenfeindliche Lehren und Gesetze. Aus eigenem fügte er den Vorwurf der Schwarzkunst hinzu, wegen des Glaubens der Juden an die Macht des Gottesnamens. So kam es, daß die Juden in protestantischen Ländern nicht besser behandelt wurden als in katholischen. Auch die Bestimmungen des kanonischen Rechtes blieben größtenteils in Kraft. Fast jedes öffentliche Unglück wurde den Juden zur Last gelegt, insbesondere warf man ihnen Einverständnis mit dem äußeren Feinde vor, z. B. beim Mongoleneinfall in Schlesien (1241). Während der Religionskriege nach der Reformation in Deutschland wurden die Juden oft von einer Partei der Unterstützung der Gegenseite bezichtigt, und von beiden, d. i. von Protestanten und Katholiken der Sympathien für die Türken.

Luther

Auf katholischer Seite schrieb Luthers Gegner, Johann Eck, gegen die Juden. Die kirchliche Reaktion gegen die Reformation führte besonders in Italien zu Verfolgungen. Die neuen Waffen, die sich die Kirche schuf, der Jesuitenorden, die Inquisition des sanctum officium, der Bücherindex wurden auch ihnen gefährlich. Papst Julius III. (1550–55) ließ jüd. Schriften in Rom verbrennen, er zwang jede Synagoge des Kirchenstaates zu einer Abgabe von jährlich zehn Dukaten zum Unterhalt des von seinen Vorgängern gegründeten Hauses der Judenmission. Paul IV. erneuerte und verschärfte in der Bulle „cum nimis absurdum" 1555 die judengegnerische Gesetzgebung der Kirche; er hielt streng auf die unterscheidende Judentracht und sperrte die Juden seines Gebietes zum erstenmal ins Ghetto ein. In Cremona wurden 1559 Scheiterhaufen für den Talmud angezündet. Nach dem Tode Pauls IV. soll der Pöbel von Rom sein Standbild mit dem gelben Judenhut gekrönt haben. Pius V. vertrieb 1569 die Juden aus dem Kirchenstaat; nur in Rom selbst, und in Ancona durften sie bleiben. Gregor XIII. bestimmte 1585, daß die Juden gezwungen sein sollten, regelmäßig Missionspredigten anzuhören. Auch über Zwangstaufen wird aus dieser Zeit berichtet.

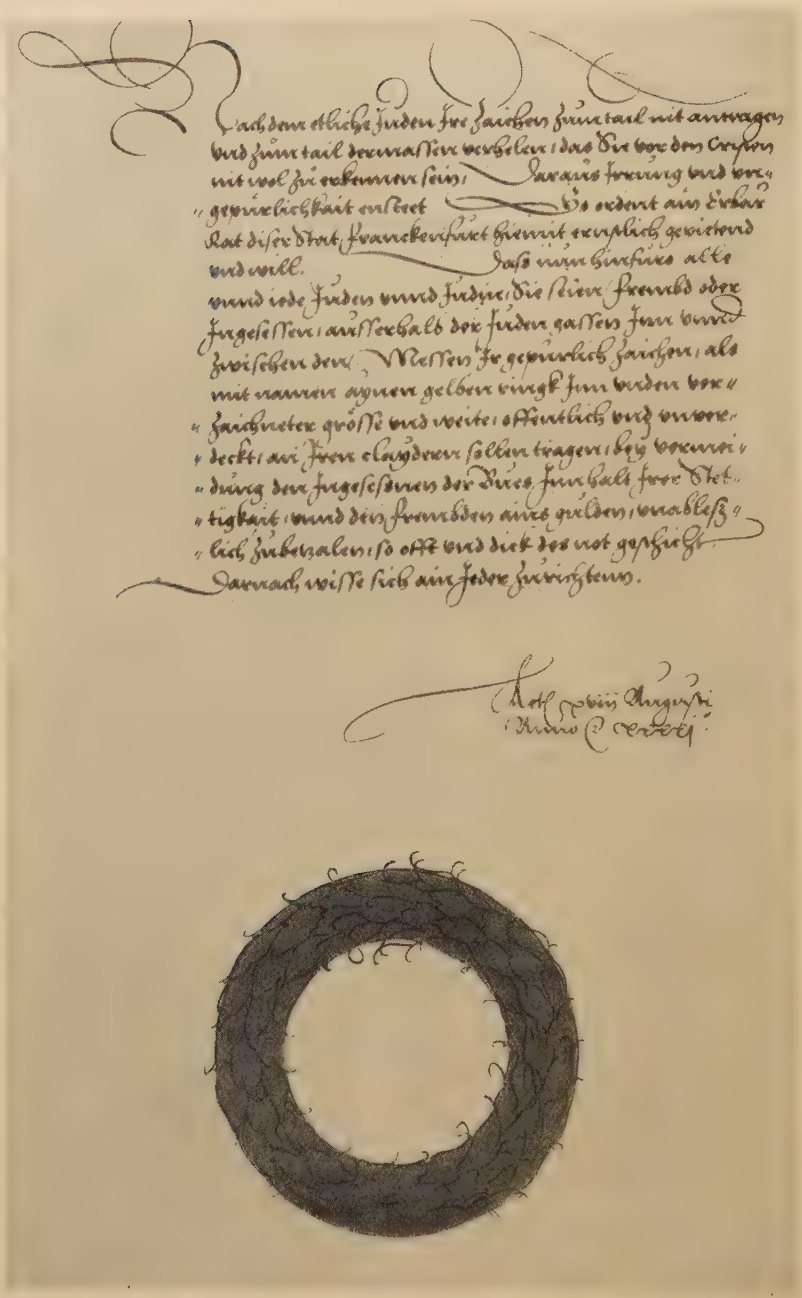
Gegenreformation

Die Erfindung der Buchdruckerkunst brachte eine große Verbreitung judenfeindlicher Werke und Pamphlete. So wurde z. B. das lateinische

Judenverbrennung
Holzschnitt von Wohlgemuth nach Schedel, Weltchronik, Nürnberg 1493

Buch des Alfonso da Espina „Fortalitium fidei" (Die Verteidigung des Glaubens) 1494 in Nürnberg gedruckt. Es kamen hinzu die Hetzschriften im Dunkelmännerstreit, etwa zwölf Schriften des Johann Pfefferkorn (Graetz IX, Note 2). Zu erwähnen sind ferner der „Judenspiegel" 1507, die „Judenbeichte" 1508, das „Osterbüchlein" 1509, der „Judenfeind" 1509 usw., ferner das „opus aureum" von Viktor Karben, Köln 1508, das sich besonders gegen den Talmud richtete. Aus der Reformation ist außer den judenfeindlichen Schriften Luthers und Ecks „der ganze jüdische Glaub" des getauften Antonius Margaritha, Augsburg 1530, zu nennen, in dem der jüd. Ritus als christenfeindlich geschildert wird, ferner Schriften des elsässischen Reformators Martin Butzer: „Wie die Juden zu dulden sein sollten" 1538, und „Von den Juden, ob und wie sie unter den Christen zu halten sind". Ein Geistlicher, Nigrinus, schrieb ein Pamphlet: „Judenfeind, von den edlen Früchten der talmudischen Juden, so jetziger Zeit in Teutschland wohnen". Immerhin fanden sich nach dem Beispiel Reuchlins Stimmen zur Verteidigung der Juden. Anonym erschien 1541, wahrscheinlich von dem protestantischen Prediger Osiander verfaßt, eine Schrift: „Ob es wahr ist, daß die Juden insgeheim christliche Kinder ermorden und ihr Blut gebrauchen?" Die Ritualmordanklage wurde darin als eine böswillige Erfindung von „Mönchen und Pfaffen" erkannt. Gegen die Niederlassung der Juden in Hamburg agitierte der Senior an der Petrikirche, Müller, vor allem in seinem „Judaismus oder Judentum, d. i. ausführlicher Bericht von des jüd. Volkes Unglauben, Blindheit und Verstockung" 1644. Johannes Wülfer richtete in seinen „Theriaca judaica, ad examen revocata", Nürnberg 1681, heftige Vorwürfe gegen das Gebet Alenu, gab aber die Ritualmordlegende auf. Der Jurist Johann Christoff Wagenseil schrieb 1681 „Tela ignea Satanae", worin die Juden der Lästerung Christi beschuldigt wurden. In seiner Denuntiatio Christiana 1703 verlangte er Verbot dieser Lästerung und Judenmission, zeigte sich aber im übrigen wohlwollend und widerlegte die Lüge vom Ritualmord. Das wichtigste judenfeindliche Werk, gegen Ende dieser Epoche erschienen, ist des Professors der orientalischen Sprachen Johann Andreas Eisenmenger „Entdecktes Judentum oder gründlicher und wahrhaftiger Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die heilige Dreieinigkeit erschrecklicher-

Judenfeindliche Literatur



Ratsedikt der Stadt Frankfurt a. M. vom J. 1541

Erneute Verordnung betreffs Tragen des „gelben Ringes“

Wortlaut des Edikts:

„Nachdem etliche juden ire zaichen zum tail nit antragen, und zum tail dermassen verhelen, das sie vor den cristen nit wol zu erkennen sein, daraus irrung und ungepurlichkeit ensteet,

so ordent ain erbar rat diser stat Franckenfurt hiemit ernstlich gepietend und will,

dass nun hinfuro alle und iede juden und judin, sie seien frembd oder ingesessen, ausserhalb der judengassen inn unnd zwischen den messen ir gepurlich zaichen, als mit namen aynen gelben ringk inn unden verzaichneter grösse und weite offentlich und unverdeckt an iren claydern sollen tragen, bei vermeidung den ingesessnen der bues innhalt irer stettigkeit unnd den frembden ains gulden, unablesslich zu betzalen so offt und dick des not geschicht. darnach wisse sich ain jeder zurichtenn.

actum XVIII Augusti anno etc. XXXXI.“

(Unter dem Text die Abbildung des Ringes)

weise verlästern und verunehren usw.“ Trotz aller Bemühungen der Juden, den Druck zu verhindern, erschien es nach dem Tode des Verfassers 1711 ff. mit Unterstützung des preußischen Königs Friedrichs I. in Königsberg. Obwohl es viel Falsches und Falschverstandenes bringt, wird es noch heute gelesen und als Waffe gegen die Juden gebraucht. Auch in der schönen Literatur des 16. Jhts. macht sich der Judenhaß in vielen Spottliedern, in Fastnachtsspielen und sonst breit. Der Jude ist der Geldgierige und der Gefoppte, z. B. im Faustbuch von 1587. Schmähbilder und Karikaturen nährten den Judenhaß.

Auszug der Juden aus Frankfurt a. M. 1614
Kupferstich (17. Jht.) von Georg Keller
Original im Münchener Kupferstichkabinett

Nach der Reformation hören wir in West- und Mitteleuropa nicht mehr so häufig von Verfolgungen. In Spanien und Portugal konnten sie nur noch die Marannen treffen. In Italien waren

Plünderung der Judengasse zu Frankfurt a. M. (1614)
Kupferstich von H. Merian, nach Gottfried, Chronica, 1642

die Juden vom 16.–18. Jht. auch außerhalb des Kirchenstaates überall in Ghettos eingeschlossen.

Von der Reformation bis zur franz. Revolution

Auch aus diesen wurden sie öfters vertrieben, z. B. 1597 aus Cremona, Pavia, Lodi. In Deutschland mußten sie 1537 Kursachsen verlassen, 1535 Leobschütz. 1573 wurden wegen angeblicher Verbrechen eines jüd. Münzmeisters alle Juden aus Berlin und Brandenburg vertrieben, 1614 allerdings nur für anderthalb Jahre von Vinzenz Fettmilch aus einer der letzten großen Gemeinden in Deutschland, Frankfurt am Main, ebenso 1615 für ein Jahr aus Worms. Nach der Rückkehr wurde ihnen in Frankfurt eine neue „Stättigkeit" auferlegt, worin ihre Zahl auf höchstens 500 Familien beschränkt, jährlich nur zwölf Eheschließungen erlaubt und alle anderen Ausnahmebestimmungen erneuert wurden. Überhaupt ist das 16. und 17. Jht. die klassische Zeit der Judenordnungen, der Geleit- und Schutzbriefe; man behandelte sie fast als Verbrecher und duldete sie nur aus fiskalischem Interesse. Immer neue Steuern wurden für sie erfunden (s. Abgaben und Steuern). Überall wurden die Disputationen über das Christentum und Bekehrungen verboten. Der Judenhaß war im 18. Jht. in Deutschland stark verbreitet. Die Affäre des „Jud Süss" Oppenheimer (1738) zeigte, wie tief er in der deutschen Gesellschaft verwurzelt war.

Graetz IV–XI; *Dubnow*, Weltgesch. III–VI; *Juster*, Les Juifs dans l'Empire Romain, 2 Bde., 1913; *Ad. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902; *idem*, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott 1921; *C. J. Imbonato*, Bibliotheca latina-hebraica, Rom 1694; *J. O. Alb. Fabricius*, Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus ... Judaeos ... asseruerunt, Hamburg 1725; *C. Werner*, Geschichte der apologetischen u. der polemischen Literatur der christlichen Theologie I–IV, 1889; *C. Siegfried*, Über Ursprung und Entwicklung des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum (Festrede) 1895; *G. Ziegler*, Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1907; *A. Klentz*, Der Kirchenväter Lehren und Ansichten über die Juden, 1894; *S. Krauss*, The Jews in the works of the Church Fathers, JQR, 1893–94; *Mansi*, sacrorum conciliorum collectio; *Migne*, Ausgaben der Kirchenväter; *C. J. von Hefele*, Konziliengeschichte I–IX, 1890 ff.; *Edgar Loening*, Geschichte des deutschen Kirchenrechtes, I. II., 1872; *Stern*, Urkundliche Mitteilungen über die Stellung der Päpste zu den Juden I. II., 1893–95; *Stobbe*, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, 3. Aufl., 1923; *J. E. Scherer*, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutschösterreichischen Ländern vom 10. Jht. bis auf die Gegenwart 1901; *Lucas*, Zur Geschichte der Juden im 4. Jht., 1910; *G. Caro*, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden; *S. Bernfeld*, Demaot; *Neubauer* und *Stern*, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen

WIR der Rath dieſer Statt Franckfurt/fügen hiemit menniglichen zuwiſſen/ Obwol nach deren im Auguſto, deß verſchienen 1614. Jahrs fürgangenen Plünderung der JudenGaſſen/ Wir vnder dato den 30. ermelts Monats/ allen vnd jeden dieſer Statt Burgern/ Jnwohnern/vnd Beyſaſſen/ vnd ins gemein menniglichen/ denen etwas bey ſolcher Plünderung zu Hauß getragen vnd zukommen/ oder ſonſten/ wo dergleichen Sachen hingetragen ſeyn möchten/bewuſt/ ernſtlichen vfferlegt vnd anbefohlen/ daß ſie ſolches ohne fernern Verzug/ vnſern darzu verordneten RathsPerſonen anzeigen vnd einlieffern/auch fernerr von denen enttragenen Gütern vnd Sachen nichts an ſich bringen/ oder kauffen ſollen/ Vnd dahero der Hoffnung gelebt/ es würde demſelben alſo gehorſamlich nachkommen worden ſeyn: Das wir doch bißher vielfaltig im Werck befunden/ wie ſolches nicht allein von vielen vnterlaſſen/vnd verächtlichen in Wind geſchlagen/ ſondern auch nicht wenig ſich mit der Vnwiſſenheit/ als ob jhnen von ſolchem vnſerm damals beſchehenen Anſchlag/Gebott vnd Verbott/ nichts kundt worden ſeye/ ſich vermeintlich zu entſchuldigen vnderſtanden/ vnd noch. Wann dann nicht wenig daran gelegen/ daß die bey mehrgedachter fürgangenen vnverantwortlichen Plünderung der JudenGaſſen entwendete Sachen wieder herbey vnd zu recht gebracht würden: Als haben Wir nicht vnterlaſſen ſollen noch können/Vnſer vorangeregtes Edict vnd Anſchlag zu wiederholen. Vnd iſt demnach hiemit Vnſer nochmalige ernſter Befelch/ Will/ vnd Meynung/daß alle die jenige/ denen/ wie obgemelt/ichtwas durch die Plünderung der JudenGaſſen zu handen kommen/oder ſonſten/ wo dergleichen Sachen hin verwendet/ vnd vertragen worden/wiſſendt were/ daſſelbige fürderlichſt vnſern darzu Deputirten Rathsfreunden vnweigerlich lieffern vnd anzeigen/ Mit der außdrucklichen Verwarn vnd Betrohung/welcher ſolchem nicht nachkommen/vnd hernach/vff Jhne/ daß er gleichwol von den geplünderten Sachen etwas hinder ſich/oder davon wiſſens habe/beybracht würde/ daß derſelbe mit ernſter Straff/ nach Befindung/ angeſehen/ ſolche auch vnfehlbar zu gewarten haben ſoll. Darnach ſich nunmehr Menniglichen zu richten vnd vor Straff zu hüten wiſſen wirdt.

Concluſum in Senatu Martis
den 24. Ianuarij, Anno 1615.

Urkunde vom J. 1615 betreffs Wiedergutmachung der durch die Plünderung der Judengasse zu Frankfurt a. M. verursachten Schäden
Mit Genehmigung des Stadtarchivs Frankfurt a. M.

während der Kreuzzüge 1892; *Salfeld*, Martyr- 1898; *Germania Judaica* I.; *Hoffmann*, Der Geld. handel der deutschen Juden 1910; *Singermann*, Über Judenabzeichen 1915; *Strack*, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit 1900; *R. Lewin*, Luther's Stellung zu den Juden 1911; *J. J. Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten, Frankfurt; *Aronius*, Regesten; *Zunz*, SP; *G. B. Depping*, Die Juden im Mittelalter, 1834; *Roscher*, Die Stellung der Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkte der allgemeinen Handelspolitik, Ansichten der Volkswirtschaft, 3. Aufl., II, S. 321f; *R. Höniger*, Zur Gesch. d. Juden im frühen Mittelalter ZGJD I, S. 65f.; *Abrahams*, Jewish life in the middle-ages, 1896, S. 399f.; *Georg Liebe*, Das Judentum 1904, 2. Aufl.; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. I passim; *Jul. Zeller*, L'antisemitisme en Allemagne au XIV siecle, séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques 1890, sept.-oct. S. 356f.; *M. Wischnitzer*, Antisemitismus im Mittelalter (russ.), Jewr. Enz. II; *B. Hahn*, Die wirtsch. Tätigkeit d. Juden im Fränkischen und Deutschen Reich bis zum 2. Kreuzzug 1911; *Süßmann*, Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel, 1907; *S. Gerschberg*, Antijewreiskije Nastrojenia w Germanij w epochu pered tschernoj smertiu, Jewrejskaja Starina XII, 1928, S. 254 (Ein Kapitel aus einer größeren Arbeit über die Verfolgungen der Juden in Deutschland in der Epoche des Schwarzen Todes); *M. Guttmann*, Das Judentum und seine Umwelt 1927; *A. Leroy-Beaulieu*, L'antisemitisme 1897.

w. E. J.

B) *In Polen.* Der A. in Polen wurzelt in der Unduldsamkeit der katholischen Kirche und im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf des Bürgertums mit den Juden. Der polnische Klerus erhob bereits gegen das erste Judenprivileg von 1264 Einspruch und nahm auf seinen Synoden (1267 und 1285) die aus Westeuropa entlehnten judenfeindlichen kanonischen Bestimmungen an, denen zufolge Juden nicht unter Christen wohnen, mit ihnen zusammen speisen und baden, christliche Mägde halten oder neue Synagogen bauen durften. Diese Synodalbeschlüsse, die mehrmals wiederholt und erweitert wurden (1420, 1542, 1589), wirkten sich in der königlichen Judenpolitik zunächst wenig aus. Die Städte aber, deren Bevölkerung sich hauptsächlich aus deutschen Zuwanderern rekrutierte, griffen die kirchlichen Losungen auf und bemühten sich vor allem, die Wohneinschränkungen durch

Ursprung und Ursachen

Jüdische neue Zeitung vom Marsch aus Wien/ Fulda/ Hamelburg und andern Orten der jetzigen 12. Jüdischen Stämmen/ als nemlich: Ruben/ Simeon/ Levi/ Juda/ Zabulon/ Jsaschar/ Dan/ Gad/ Aser/ Naphtali/ Jouseph/ Benjamin/ Au wey Gezel/ Au wey Mauschy/ O Lader/ der Toderus und das Abrahäm ge seynd für grossem Leyd auffs Bounum gefallen/ welche nun/ weil sie aus der Christenheit sollen verbannisiret werden/ zu dem Nathan ziehen wollen.

Vertreibung der Juden aus Wien und anderen Orten
Kupferstich aus dem 17. Jht.
Aus der Kunstsammlung der jüdischen Gemeinde, Berlin

vollständige Ausweisungen (wie in Krakau, Bromberg und Warschau) oder durch Zuweisung bestimmter Stadtteile (wie in Posen, Lemberg, Lublin, Opatow und anderen Städten) durchzuführen.

Die polnische judenfeindliche Literatur folgte westeuropäischen Vorbildern. So besaßen die Jagiellonische Bibliothek in Krakau sowie die Bibliotheken der Zisterzienserklöster, nach den erhaltenen Katalogen zu urteilen, Werke des Paulus aus Burgos, Nikolaus de Lyra's „Dialogus fidei contra infideles Judaeos", die Schrift eines Anonymus „Contra perfidorum Judaeorum errores", und den bekannten „Tractatus Rabbi Samuelis" des Dominikanermönches Alfonso Bonhomine (in polnischer Übersetzung später in den J. 1536, 38, 39 gedruckt). Der polnisch-lateinische Schriftsteller Paulus aus Brudzew behandelt in seinem „Tractatus de potestate Papae et imperatoris" (um 1400) die Frage, ob die „Vertreibung" von Juden und Sarazenen sowie die Einziehung des Vermögens der Landesverwiesenen durch die Fürsten statthaft sei; seiner Ansicht nach dürfe eine solche Maßnahme nur erfolgen, wenn den Christen seitens der Ungläubigen Gefahr drohe. Der Staatsmann Johannes Ostrorog (um 1420) verlangte in seinem „Monumentum" die Einführung der sog. lateranischen Judenbeschränkungen aus dem J. 1215 und klagte darüber, daß in Polen kein Unterschied in der Kleidung zwischen Juden und Christen bestehe. Der Kardinal Zbigniew Oleśnicki machte dem König Kasimir IV. (1454) bittere Vorwürfe wegen der Bestätigung der Judenprivilegien und erklärte, die verlorenen Kriege sowie die Mißernte im Lande seien eine Strafe Gottes für diese Verfehlung. Die Chronisten Gallus und Kadłubek und der Historiker Dlugosz (Longinus) schrieben den Juden die Schuld für alles Unheil im Lande zu. Stanislaus Zaborowski hielt den Fürsten in seinem „Tractatus quadrificus de natura jurium et bonorum regis" die Sünde vor, die sie begingen, wenn sie die Judenschaft nicht zwängen, die der Christenwelt durch Wucher zugefügten Schäden gutzumachen. Er riet dem Großfürsten Alexander, die Juden zu vertreiben.

Antisemitische Literatur im Mittelalter

Gegen Ende des 15. Jhts. nahm die judenfeindliche Bewegung in Polen größere Dimensionen an. Die Ausweisungen aus Deutschland, Spanien und Portugal blieben nicht ohne Wir-

kung. Torquemadas Kommentare zu den Psalmen wurden von den Äbten des Zisterzienserklosters in Mogila (bei Krakau), die nach Citeau zum Generalkapitel gereist waren, von dort mitgebracht. Dlugosz machte die Söhne des Königs Kasimir IV. mit diesen Vorgängen in Westeuropa bekannt und riet, nach diesem Beispiel zu handeln. Danach ließ König Johann Albert die Juden im J. 1495 aus Krakau vertreiben. Sein Bruder Alexander, Großfürst von Litauen, wies in demselben Jahre die ganze jüd. Bevölkerung aus seinem Lande aus. Im J. 1521 schlossen sich die Magistrate von Krakau, Posen und Lemberg zusammen, um bei der Krone die Aufhebung der Judenprivilegien durchzusetzen. In verschiedenen Städten kam es zu blutigen Krawallen. Als die Türken Ungarn eroberten (1526) und ihre Vorposten bis an die polnische Grenze herangeschoben hatten, wurden die Juden der östlichen Provinzen Polens der Spionage angeklagt und deswegen verfolgt. In den westlichen Provinzen (Krakau, Posen usw.) wurde ihnen Proselytenmacherei vorgeworfen. Diese Anklagen sowie die ununterbrochene Hetze seitens der Bürger brachten auch den Adel gegen die Juden auf, der auf zwei aufeinanderfolgenden Landtagen (1538 und 1539) zum ersten Male eine Reihe von judenfeindlichen Maßregeln beschloß (Judenabzeichen, Ghetto, Handelsverbot usw.). Viele polnische Städte nutzten die judenfeindliche Stimmung aus, vertrieben jüdische Einwohner und ließen diese Akte durch Privilegien de non tolerandis Judaeis erhärten (Sambor 1542, Bromberg 1555, Biecz 1569, Krosno 1598, Bochnia 1605, Kościeszno 1611, Płaszow 1624 u. a. m.). Die judenfeindlichen Gesetze der Landtage von 1538–39 wurden 1566 in das litauische Statut aufgenommen.

Judenfeindliche Bewegung im 16. Jht.

Die Schriftsteller des 16. Jhts. taten das ihre zur Verstärkung der judenfeindlichen Stimmung, so der königliche Sekretär Jodocus Decius (Deutsch) in seinem „Corpus Historiae polonicae", der Staatsmann und Publizist Stanislaus Orzechowski, der „poeta laureatus" Johannes Dantiscus in seinen lateinischen Versen und der Prediger Benedictus Herbest, Rektor der Lubranskischule in Posen, in seiner Reisebeschreibung (1566). Die Juden wurden beschuldigt, sie wirkten im Sinne der Lutherschen Lehre und anderer antikatholischer Sekten. Der päpstliche Legat Lippomano erachtete es für nötig, zur Bekämpfung der reformatorischen Bewegung ein scharfes Strafgericht an den Juden zu verüben. Er inszenierte im Jahre 1556 einen Hostienschändungsprozeß in Sochaczew, dem einige Juden zum Opfer fielen. Sigismund III., der erste König aus dem Hause Wasa, nahm sich den spanischen König Philipp II. zum Vorbild und fand im Hofprediger Peter Skarga-Pawęski Unterstützung; dieser beschreibt in seinem Werke „Żywoty Świętych" (Wilna 1579) den Fall des Simon von Trient und erwähnt bei dieser Gelegenheit einen polnischen Ritualmordprozeß (Punia 1574), an dem er selber teilgenommen habe. Skargas Buch bildete durch zwei Jahrhunderte die Lektüre der polnischen Frauen, und die darin enthaltenen Äußerungen trugen zur Ausbreitung des Judenhasses bei. Auf sein Betreiben hin wurden in kurzer Zeit mehrere Jesuitenkollegien gegründet, die ihre Schüler im Geiste mittelalterlicher Intoleranz erzogen. Bald wurden Überfälle auf Protestanten und Kalvinisten organisiert und ihre Kirchen und Friedhöfe zerstört. Noch mehr litten unter der Wut der Jesuitenschüler die Juden in den Städten. Die sogenannten „Schülergeläufe", d. h. Überfälle der Jesuitenschüler, bildeten im 17. Jht. eine ständige Erscheinung im Leben der polnisch-litauischen Judenschaft. Das blutigste fand im J. 1664 in Lemberg statt, wobei die Synagoge und viele Judenhäuser ausgeplündert wurden. In der ersten Hälfte des 17. Jhts. erschien eine größere Zahl antisemitischer Schriften von Skargas Amtsnachfolger, dem Jesuiten M. Bembus. Als im J. 1618 ein Komet auftauchte, erklärte er die Himmelserscheinung als Strafe für die Sünden des polnischen Volkes, unter denen eine der schlimmsten die Toleranz gegen die Juden sei. Der Professor der Krakauer Akademie, Pater Jakob Górski, der auf seiner Italien-Reise die Bekanntschaft des getauften Juden Sixtus aus Siena machte, veröffentlichte späterhin in Polen einen Auszug aus dessen antisemitischer Schrift in lateinischer und polnischer Sprache u. d. T.: Index errorum („Verzeichnis der Irrtümer, ausgewählt aus der Fülle von Blasphemie, Wahnsinn und Gottlosigkeit des jüd. Talmuds, aus denen jeder ersehen kann, wie sie irren . . ."). 1588 erschien anonym die Broschüre: Pokora wilcza („Demut des Wolfes", ohne Druckort), in der der Verfasser rät, auf die Juden wie auf Wölfe Jagd zu machen.

Die Literatur des 16. Jhts.

Ein Klassiker des polnischen A., auf den sich spätere Schriftsteller gern berufen, war Pater Przeslaw Mojecki, dessen Schrift „Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony" („Jüd. Greuel, Mordtaten und Aberglauben") drei Auflagen erlebte (Krakau 1589, 1598 u. 1636). In der Einleitung zur zweiten Auflage erzählt der Verfasser, der Satan, der das Menschengeschlecht verderben will, habe die Juden als Werkzeug erwählt. Um dem Volke die Augen

Mojecki und Miczyński

zu öffnen, zählt Mojecki „in aller Kürze" einige vierzig Beispiele von Mordtaten und Hostienschändungen, die die Juden angeblich begangen hätten, auf und spricht die Hoffnung aus, daß die Polen diese Pest nach dem Muster anderer Staaten ausrotten würden. In der Widmung zur dritten Auflage wird das Judentum mit einer Hyäne, die eine Menschenstimme vortäuscht, sowie mit einem gefräßigen Krokodil verglichen. Seiner Meinung nach stammten die Juden gar nicht aus Palästina, sie wären vielmehr Mischlinge und kämen von deutschen Soldaten und jüd. Sklavinnen her; daher auch ihre deutsche Mundart. Mojeckis Schrift rief Erregung unter den Juden hervor, besonders da gerade damals die Ritualmordaffäre von Świniarowo vor dem Tribunal zu Lublin verhandelt wurde. Die Juden kauften, wie der zeitgenössische Schriftsteller Hubicki behauptet, die ganze Auflage des Buches auf. Mojecki selbst schrieb dann ein ähnliches Buch u. d. T.: „Żydowskie okrucieństwa etc." (Die jüd. Greuel an dem heiligsten Sakrament und an dem christlichen Kindlein, unter beigefügter Beschreibung des von diesen Verrätern in Swiniarowo begangenen Mordes usw.; 1602). Um dieselbe Zeit spielte sich ein Hostiendiebstahlprozeß in Bochnia ab, der mit der Vertreibung der Juden aus Bochnia endete (1605). Darauf erschien eine von dem dortigen Salinenschreiber Achacius Kmita verfaßte Dichtung („Der Judenprozeß in Bochnia usw."). Kmita schrieb auch andere Antisemitica wie z. B.: „Lament Żydów wygnanych z Bochnji" (Das Lamento der aus Bochnia vertriebenen Juden), „List do Mesjasza" (Brief an den Messias), „Talmud albo wiara żydowska" (Talmud oder der jüd. Glaube). Die gehässigste antisemitische Schrift aus dem Anfang des 17. Jhts. „Zwierciadło Korony polskiej" (Spiegel der polnischen Krone) von Sebastjan Miczyński, Magister der Krakauer Akademie, den Sejmdeputierten des Jahres 1618 gewidmet, behandelt das Problem des Judenhasses von der wirtschaftlichen Seite, zählt die Klagen der Magistrate und der Zünfte in Krakau, Lemberg, Posen, Lublin usw. auf und schließt mit der Angabe der Adressen vermögender Juden. Miczyński predigt die Vernichtung der Juden um jeden Preis und wiederholt die Anklage der Spionage und des Blutverbrechens, wobei er auf Mojeckis Buch zurückgeht und noch weitere Ritualmordprozesse anführt. Die Krakauer Juden wandten sich um Hilfe an König Sigismund III., der das Buch am 31. Aug. 1618 konfiszieren ließ.

Mojecki und Miczyński machten Schule. Ihnen folgte eine Reihe von Autoren, wie z. B. Śleszkowski, königlicher Leibarzt, der in Kalisz lebte. In seinen Schriften warnte dieser die Christen davor, jüd. Ärzte zu konsultieren, da diese dem Teufel nicht nur den Leib, sondern auch die Seele verschrieben hätten. Auch die damalige Pest in Kalisz (1621) legte er den Juden zur Last und gab am Schluß seines Werkes „Jasne dowody" 31 Regeln an, wie man die Juden behandeln solle. Er empfahl die Verbrennung sämtlicher jüd. Bücher, insbesondere des Talmud, verlangte von den Juden den Besuch christlicher Predigten, die Verrichtung der Andacht am Sabbat in den Kirchen und den Verzicht auf den Handel. Die Synagogen sollten abgetragen werden, und die Rabbiner hätten bei Todesstrafe keine Ansprachen mehr zu halten usw. Von vielen anderen judenfeindlichen Schriften sind zu nennen: List Żydów polskich do Mesjasza (1648); Brentinus, Amica disputatio (1644); Vaglicius, Swawola żydowska (1648); das historische Werk Kochowski's Annales Poloniae, Climacter III (Krakau 1683). Auch der Dichter Klonowicz (Acernus), der Judenrichter in Lublin war, wandte sich in seinen Gedichten gegen die Juden, besonders in seiner „Roxolania" (oder Beschreibung von Reussen). Von anonymen Dichtungen sind zu nennen: „Wyprawa żydowska na wojnę 1606" und „Kozubalec" (abgedruckt bei Balaban, Żydzi w Krakowie) und die Gelegenheitsdichtungen „Pieśń o Marku szalabierzu lubelskim" und „Pieśń o Żydach wileńskich szalbierzach" (beide aus der ersten Hälfte des 17. Jhts.). Karikaturen und Schmähbilder, die aus Deutschland stammten, wurden verbreitet. Bilder solcher Art, die meist einen Ritualmord darstellten, weisen u. a. die Kirchen von Łęczyca, Sandomierz und Kalwarja auf.

Antisemitische Schriften in der ersten Hälfte des 17. Jhts.

In vielen Städten wurden Ritualmord- und Hostienschändungsprozesse entfacht, die fast immer einen blutigen Ausgang hatten, so z. B. in Kalisz 1556, Łęczyca 1569, Punia 1574, Wojnia 1577, Oświęcim 1580, Szydłów 1590, Wilna 1592, Gostyń 1595, Szydłów 1597, Świniarowo 1598, Bochnia 1602, Szydłów 1610, Wilna 1616, Sielec 1617, Sochaczew 1619, Dunajgród 1623, Sandomierz 1628, Sochaczew 1629, Przemyśl 1630, Krakau 1631 und 1635–37. Am meisten hatten unter diesen Prozessen die Juden in Lublin, als dem Sitze des Krontribunals, zu leiden. Während der Verhandlungen war die Haltung der Bevölkerung so gereizt, daß die Juden die Straßen meiden und ihre Geschäfte und Werkstätten geschlossen halten mußten. Die Urteile wurden meistens am Sonnabend vor der großen Syna-

Ritualmord- und Hostienschändungsprozesse

goge vollstreckt, und die Juden gezwungen, zugegen zu sein. Die Urteile wurden dann noch gedruckt und auf den Straßen sowie in den Kirchen verteilt.

Das blutige Jahrzehnt (1648–58)

Die Kriegsjahre 1648–1658 waren von blutigen Judenverfolgungen begleitet, zuerst in der Ukraine und in den östlichen Wojewodschaften Polens, später in den zentralen und westlichen Gebieten des Reiches. Der königstreue polnische Adel, der sich in Tyszowce zusammengeschlossen hatte und unter Führung des Hetmans Czarnecki die Schweden und die anderen feindlichen Heere aus dem Lande vertrieb, begann, sobald er seines Sieges sicher war, einen Rachezug gegen die Andersgläubigen (Protestanten, Arianer) und verfolgte auch die Juden. Der König brandmarkte öffentlich die Krakauer Juden als Verräter und übertrug das Eigentumsrecht, das er auf sie hatte, den Generalen Lubomirski und Koryciński. Als im J. 1666 sich die Nachricht vom Erscheinen eines Messias, des Sabbatai Zebi, verbreitete, veranstalteten die Zöglinge der geistlichen Schulen neue Pogrome in Brest, Krakau, Wilna, Posen usw. Die Behörden verhielten sich meist passiv.

Die antis. Literatur des 18. Jhts.

Der nordische Krieg und die zunehmende Zersetzung des Landes entfesselten wiederum einen grimmigen Judenhaß, der in einer langen Reihe von Ritualmord- und Hostienschändungsprozessen zum Ausdruck kam. Seit Beginn des 18. Jhts. erschien wiederum eine Reihe antisemitischer Schriften. Nach den drei Ritualmordprozessen in Sandomierz veröffentlichte Pater Stefan Żuchowski zwei Werke über diese Ereignisse: „Odgłos procesów kryminalnych na Żydach o różne excesy, także morderstwo dzieci osobliwie w Sandomierzu r. 1698 przeświadczone (1700), und „Proces kryminalny o niewinne dziecię Jerzego Krasnowskiego juz to trzecie r. 1710 dnia 18 sierpnia w Sandomierzu okrutnie od Żydów zamordowane, 1713 do druku podane“ (in Wirklichkeit nicht vor 1720 gedruckt). In kurzer Folge erschienen Schriften von Powsiński „Depozyt ciała i krwi Jezusowej w hostjach od Żydów ukłótych“ (Posen 1722), Zaluski, „Wywód praw, dla których Żydzi w Mazowieckiem nie powinni być cierpiani“ (Warschau 1725), Brictius, Arcana perfidiae jud. (Wilna-Lemberg 1727), Radliński, „Prawda chrześcijańska“ (Lublin 1729, 1732 u. 1733) mit vielen Urteilssprüchen aus Ritualmordprozessen und einer großen Zahl anekdotischer Erzählungen über damals bekannte Juden (z. B. über Dr. Isaak Fortis); Neugeboren, Zwierciadło nędznych Żydów (Wilna 1732); Borzymowski, De futura conversione Judaeorum (1738), Stankowicz, Gigantomachia in pers. Jovis ~ Christi a Judaeis facta (1732), das polemische Werk des Paters Poszakowski über den Sohar (Zohar, co znaczy splendor, jasność, światłość z okazyji starego żyd. Zoharu Izraelitom przyświecający, abo pochodnia ... na oświecenie ciemnego żydowskiego narodu ... zapalona, Warschau 1749). Im J. 1745 erschien in Lemberg die erste polnische Enzyklopädie von Benedikt Chmielowski u. d. T. „Nowe Ateny scijencjej pełne“ (2. Auflage daselbst 1754), die unter dem Stichwort „Judaismus“ einen antisemitischen Aufsatz brachte. Dieser stellt die Benutzung des Christenblutes als eine Tatsache hin und beruft sich zum Beweis auf eine Anzahl von Ritualmordprozessen.

Zwangsmission des polnischen Episkopats

Um die Mitte des 18. Jhts. entfaltete der polnische Klerus unter den Juden eine eifrige Missionstätigkeit, an der sich die Bischöfe Kobielski, Wołowicz, Szembek, Dembowski und Sierakowski beteiligten. Bischof Kobielski führte in Polen, nach westeuropäischem Muster, Judenpredigten ein, die er gewöhnlich in der großen Synagoge in Brody abzuhalten pflegte. Auf Betreiben der Bischöfe erließ Papst Benedikt XIV. die Bulle „De his quae vetita sunt Judaeis“, durch die den polnischen Juden die Ausübung des Handels verboten werden sollte. Die Handelsbeschränkungen, die der Bischof Kobielski hierauf in seiner Diözese durchführte, veranlaßten die Juden, sich an den Nuntius in Warschau um eine richtige Deutung der Bulle zu wenden. Nach den Verfolgungen des Bischofs Soltyk, der sich am Ritualmordprozeß in Schitomir beteiligt und viele Juden auf den Scheiterhaufen gebracht hatte, entsandten die polnischen Gemeinden einen Delegierten, Jakob Selig, an den Papst Benedikt XIV. Der Kardinal Ganganelli prüfte die Beschwerdeschrift des Delegierten und verfaßte ein Memorandum über die Blutlüge, die er als ein Hirngespinst bezeichnete.

Die Frankisten und die antis. Literatur

In diese Zeit fiel die Bekehrung Jakob Franks und seiner Anhänger zum katholischen Glauben. Das Auftreten der Frankisten gegen die Juden rief eine neue Flut antisemitischer Schriften hervor, worunter die wichtigsten die Protokolle der zwei Frankisten-Disputationen sind. Das erste Protokoll wurde von I. Klein herausgegeben: Coram judicio Nicolai Dembowski (Lemberg 1758). Das Protokoll der zweiten Disputation bearbeitete Pater Pikulski u. d. T. „Złość Żydowska“ (Jüd. Bosheit) (1. Aufl. Lemberg 1758, 2. Aufl. 1760); es ist dies das ge-

hässigste unter den antisemitischen Büchern aus dem 18. Jht.; der Autor sammelte darin alles, was Mojecki, Miczyński und ein getaufter Jude namens Serafinowicz in Wort und Schrift gegen die Juden geäußert hatten. Es erschienen ferner Schriften von Awedyk: Kazanie po dysputach kontratalmudystów (Lemberg 1760), Błędy talmudowe od samych Żydów uznane (Lemberg 1758, 1773, 1784), Proces względem Żydów (1759), Suplika Żydów (Lwow), Myśli z historji o kontratalmudystach (Zamość 1761): von Soltyk: Złość żydowska 1774 und andere mehr. Auch die Memoiren aus jener Zeit tragen zum großen Teil einen antisemitischen Charakter, wie z. B. die von Ochocki, Koźmian, Wodzicki, Matuszewicz. Auf den Reichstagen des 18. Jhts. wurden Reden gegen die Juden gehalten. Man beschuldigte sie unter anderem, daß sie durch ihre Machenschaften die Reichstage sprengten.

W. M. B.

III. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 1. *Allgemeine Übersicht.* Am 27. September 1791 dekretierte die konstituierende Versammlung in Paris am Vorabend ihrer Auflösung, daß die Gleichheit aller Franzosen vor dem Gesetz sich auch auf die zu aktiven Bürgern erklärten Juden des französischen Gebietes erstrecke. Frankreich war somit das erste Land Europas, das die Gleichberechtigung der Juden verkündete, und die anderen Völker mußten ihm nach und nach folgen. Vorbereitet durch die Denkarbeit und die geistigen Kämpfe mehrerer Jahrhunderte, vollzieht sich in unwiderstehlicher Konsequenz die Umwandlung des mittelalterlichen christlichen Staates mit absolutistischem Regiment und ständischer Gliederung in den interkonfessionellen parlamentarisch kontrollierten Gleichheitsstaat. Die Geschichte der Juden im 19. und 20. Jht. ist zu einem Teile der Kampf um ihre Emanzipation und Gleichberechtigung in allen Ländern, die sie rechtmäßig als ihr gegenwärtiges Vaterland betrachten; ein Kampf gegen alle Bestrebungen, welche diese Gleichberechtigung verweigern, verzögern oder rückgängig machen wollen, gegen theoretischen und praktischen A. Es war ein Teil des allgemeinen Kampfes gegen die Reaktion, welche die Herrschaft der alten Mächte erhalten oder wiederherstellen wollte. Darum hatten die Juden zu ihren Verbündeten die Vorkämpfer der Humanität, der Gewissensfreiheit, des Rechts, der Demokratie, des politischen, geistigen, wirtschaftlichen und sozialen Fortschrittes. Die Befreiung der Juden war Symbol und Schlachtruf dieses Kampfes. — Bei der Betrachtung des A. ist zu unterscheiden zwischen Stimmungen und Argumenten. Die gefühlsmäßige Abneigung gegen die Juden ist unter Nichtjuden in verschiedener Stärke weit verbreitet. Sie ist ein Erbe der mittelalterlichen Zeit, die das Wort Jude zu einem von Haß und Verachtung diktierten Schimpfwort gemacht hatte. Die vorgebrachten Argumente sollen dieser Abneigung verstandesgemäß rechtfertigen. Das vornehmste Argument der Reaktion ist noch immer das religiöse, die Idee des christlichen Staates, in den der Jude sich nicht als Bürger eingliedern lasse, es sei denn, daß er zum Christentum als der herrschenden Religion übertrete. Aber allmählich wird die Christlichkeit des Staates von den christlichen Bürgern selbst immer weniger anerkannt, und das Motiv hat an Wirkung verloren, je mehr infolge der Ausbreitung von Wissenschaft und Aufklärung die Toleranz und der religiöse Indifferentismus zugenommen haben. Das zweite Argument ist die nationale Fremdheit. Die Juden sind ein fremdes Volk. Sie sind aus Palästina gekommen, wohin sie auch zurück wollen und zurückgehören. In ihr Wirtsland sind sie eingewandert oder sie haben sich dorthin eingeschlichen. Sie haben keinen Anteil an der nationalen Geschichte und Kultur. Sie haben ihre eigenen Gesetze, die sie von den Völkern absondern, und wollen sie unter keinen Umständen aufgeben. Aber auch dieses Argument wurde hinfällig, nachdem die Juden, halb freiwillig, halb durch die nivellierende Macht des Staatsgedankens gezwungen, für die bürgerliche Gleichberechtigung ihre religiös-nationalen Besonderheiten, z. B. eigene Gerichtsbarkeit und eine weitgehende Gemeindedisziplin, aufgegeben hatten, und für den Staat das Judentum nicht viel mehr als eine den andern analoge Kirche und Konfession stellte. Auch äußerliche Unterschiede in Sprache, Kleidung und Lebensgewohnheiten schleiften sich ab. Die Behauptung, die Juden bildeten einen Staat im Staate, konnte also bei Unbefangenen keinen Glauben mehr finden. Nahrung erhielten jene beiden Argumente oder die nach ihrer Widerlegung verbliebene gefühlsmäßige Antipathie durch allgemeine politische Unzufriedenheit und zeitweilige ökonomische und soziale Mißstände, das Vorwiegen der Juden in gewissen Berufen und Erwerbszweigen, vor allem dem Handel und Geldgeschäft, die sie in skrupelloser Weise betrieben, und ihren sogenannten Handelsgeist; ihre Tätigkeit sei unproduktiv, parasitär und

Erste Emanzipation in Frankreich 1791

Argumente des A.

Religiöses Argument

Nationale Fremdheit

Ökonomische Ursachen

volksschädlich. Dies wirkte aufreizend auf Bevölkerungsklassen, die der wirtschaftlichen Entwicklung nicht zu folgen und ihre Gesetze nicht zu verstehen vermochten. Der Jude, der selbst nur ein Produkt derselben war, wurde als der Urheber, der überdies am kenntlichsten und angreifbarsten war, angesprochen. Aber auch die wirtschaftlichen Anklagen mußten sich verlieren, nachdem die Juden durch die merkantile und industrielle Entwicklung das Monopol des Handels verloren hatten. Die Christen wurden in solchem Umfange selbst Kaufleute, daß die Juden in vielen Zweigen des Geschäftslebens dagegen fast verschwanden. Das Kreditwesen wurde organisiert, die allgemeine Geschäftsgebarung durch die zunehmende Rationalisierung, die freie Konkurrenz (Gewerbefreiheit, Freizügigkeit, Aufhebung des Zunftzwanges, Genossenschaftswesen) und die Aufklärung und Erziehung des Publikums gesünder und reeller. Der Behauptung von der Herrschaft des jüd. Kapitals stand die Tatsache der großen Überlegenheit des nicht in jüd. Händen befindlichen (z. B. der Großindustrie und des amerikanischen) gegenüber. Gesetze gegen Auswüchse (Wucher, Ausbeutung, unlauteren Wettbewerb) hatten, wie die tägliche Erfahrung zeigte, keineswegs nur Juden zu bestrafen. Mit dem wirtschaftlichen Liberalismus und dem Sozialismus wird diesem A. der letzte Grund entzogen; beide bringen in ihren Lehren und Konsequenzen auch die Erkenntnis, daß Kapitalismus und Handel mit allen unerwünschten Begleiterscheinungen interkonfessionell und international sind. Auch ein anderer Hauptangriffspunkt, das angebliche Überwiegen der Juden in der Tagespresse, verliert an Bedeutung, nachdem der Journalismus allgemeiner geworden ist und die Presse der Rechten den Vorsprung der Linken eingeholt hat. Da tritt, früher nur angedeutet, unter dem Einfluß einer naturalistischen Denkweise ein neues Prinzip auf: die Rasse. Es wird für die neueste Zeit ausschlaggebend. Die Juden, wird gelehrt, gehören einer minderwertigen Rasse an. Hieraus erklären sich alle Gegensätzlichkeiten, u. a. auch die religiösen. Die den Juden zugeschriebenen schlechten Eigenschaften und Untaten sind angeborene und unheilbare Fehler. Damit wird der Judenhaß zum „Antisemitismus“ und der Mensch jüd. Abstammung als Individuum für die höhere (indogermanische) staatliche und menschliche Gemeinschaft untauglich. Der A. wird als naturgesetzlich gerechtfertigt und verewigt. Dieses Argument wird nunmehr die Hauptträger der Agitation. Die unentwegte judenfeindliche Gesinnung wird zum praktischen A. Der A. organisiert sich. Es bilden sich eigene Vereinigungen und Parteien, die sich ausschließlich die Bekämpfung des Juden zur Aufgabe machen; andere nehmen diesen Punkt als populär in ihr Programm auf. Der A. sucht Gesetzgebung und Verwaltungspraxis zu beeinflussen und alle Gesellschaftsklassen mit seinem Geiste zu erfüllen, die Juden rechtlich zu degradieren, geschäftlich zu ruinieren, gesellschaftlich zu isolieren und ihnen auf diese Weise das Leben unerträglich zu machen. Durch eine ausgebreitete und hemmungslose Agitation bewirkt er eine Verhetzung, die sich bis zu blutigen Pogromen steigert. Das Vaterland des A. ist Deutschland, wo die Systeme ausgedacht und die Schlagworte geprägt wurden. In der robusten Anwendung sind freilich andere Länder, wie Polen, Rußland, Rumänien, Ungarn, überlegen. Der österreichische A. ist dem reichsdeutschen parallel. In dem katholischen Frankreich stellte die jesuitisch-militaristische Intrige gegen den Juden Dreyfuß einen Höhepunkt der Bewegung dar. Auch in Amerika und England macht sich der A. von Zeit zu Zeit bemerkbar. In den romanischen und skandinavischen Ländern existiert er praktisch zwar nicht, doch sind unterirdisch noch viele Antipathien aus dem Mittelalter lebendig. — Positive gesetzgeberische Erfolge, bestehend in einem gänzlichen oder partiellen Widerruf der bereits vollzogenen Emanzipation der Juden, konnte der A. seiner Natur nach nicht erzielen. Hierin ist er durch die Primitivität seiner Begriffe von Volk, Nation, Staat und Wirtschaft und sein Widerstreben gegen die geschichtliche Entwicklung und ein dadurch herausgebildetes Weltgewissen zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Im wesentlichen beschränkt er sich darauf, die Geschäfte der politischen Reaktion und ihrer Parteien zu besorgen, die sich seiner als Vorspann bedienen. Die Judenhetze ist ein immer wirksames Mittel, die Aufmerksamkeit von anderen bedrohten Interessen abzulenken und für politische Unzufriedenheit als Ventil zu dienen. Dem entspricht auch die Anhängerschaft des A. Als gefühlsmäßige Ablehnung des Juden findet er zwar in allen Parteien und Gesellschaftsklassen einen, oft uneingestandenen Widerhall, doch seine politische Gefolgschaft bezieht er vorzüglich aus der unklar und primitiv denkenden oder romantisch-reaktionär empfindenden oder wirtschaftlich unzufriedenen Bourgeoisie. Aber es fehlt auch nicht an grundsätzlicher und organisierter Gegnerschaft gegen den A. Der Liberalismus aller Schattierungen, der den modernen Staat geschaffen und die gesetzliche Emanzipation der Juden er-

Rassentheorie

Ausdehnung des A.

kämpft hat, kann diese nicht aufgeben, ohne sich selbst untreu zu werden. Die politische Doktrin verbietet, aus persönlichen Antipathien gesetzgeberische Konsequenzen zu ziehen; vielmehr muß der A. als politische Reaktion und nationale Gefahr bekämpft werden. — Hat der A. nirgends gesetzgeberische Erfolge erzielt, so ist es ihm doch gelungen, die Juden gesellschaftlich immer mehr abzuschließen und ihnen das Leben zu erschweren. Alle zeitweilige Mäßigung im Tone oder die Gutgläubigkeit Ununterrichteter kann über das innere Wesen und den moralischen Charakter des A. nicht täuschen, kraft dessen er immer bekämpft werden aber auch immer Anhänger haben wird. Die Gegner des A. betrachten ihn als eine Gefährdung des modernen Staatsgedankens, eine Verderbnis der politischen Sitten und eine Saat des Hasses. Daher hat er sich die schärfsten Verdammungen nicht nur von jüd. Seite zugezogen: „Die typische Form des Obskurantismus“ (Nietzsche); „die Schmach des Jahrhunderts“ (Kaiser Friedrich III.); „die größte Dummheit und die größte Nichtswürdigkeit des Menschengeschlechts; der A. ist die Gesinnung der Kanaille, und Kanaille bleibt Kanaille“ (Mommsen).

Würdigung

2. *In Deutschland.* Insofern Deutschland den Ton angibt, sind drei Hochfluten des A. festzustellen, die jedesmal nach einem Kriege einsetzen: a) nach den Befreiungskriegen 1813/15, b) nach dem deutsch-französischen Kriege 1870/71, c) nach dem Weltkriege 1914/18.

a) Nach den Befreiungskriegen. Der Geist der französischen Revolution, dem sich auch die andern Völker nicht entziehen konnten, und die Eroberungen Napoleons hatten den Juden in einem großen Teile Europas im Prinzip die staatsbürgerliche Gleichberechtigung gebracht; aber sofort nach dem Sturze des Kaisers begann die Reaktion. Das befreite Europa sah seine Aufgabe darin, die Schlange der Revolution zu zertreten und mit den alten Landesgrenzen und der Wiedereinsetzung der früheren Dynastien die alten Zustände wiederherzustellen. Die drei Großmächte, die den Usurpator niedergeworfen hatten, Österreich, Preußen, Rußland, bildeten die „heilige Allianz“, die „Christus zu ihrem Haupt“ erklärte. Die Idee des christlichen Staates erwachte mit neuer Kraft, die von dem Imperator mißachteten Nationen besannen sich auf ihren Eigenwert, vertieften sich in ihre Vergangenheit und schwärmten für deren Herrlichkeit und Größe, da sich noch das christliche und nationale (germanische) Element so wunderbar vermählt hatten. Auf das Zeitalter der Aufklärung und Humanität folgte die Episode der Romantik. In dieses Bild paßte nicht der freie Jude. Er mußte in die mittelalterliche Rechtlosigkeit zurückgestoßen werden. Hierfür wirkten Literatur, Judenhetzen und Regierungsmaßnahmen zusammen. Die Revolutionen von 1830 und besonders von 1848 brachen zwar der Freiheit wieder Bahn; aber sofort erhob auch die Reaktion wieder ihr Haupt, und ein halbes Jahrhundert hatten die Juden einen unablässigen Kampf um ihre Emanzipation (s. d.) zu führen, der in Deutschland seinen gesetzlichen Abschluß fand durch das Gesetz vom 3. Juli 1869, das eine Verkündigung des Frankfurter Parlaments wiederholte: „Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben; insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein“. Auch in den andern Ländern: Österreich, Ungarn, England, Italien, der Schweiz, Skandinavien setzte sich die Gleichberechtigung in diesem dritten Viertel des Jhts. durch, während die Vereinigten Staaten von Nordamerika den Ruhm haben, noch vor der französischen Revolution in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 den Grundsatz aufgestellt zu haben: „Kein Mensch darf wegen religiöser Überzeugungen seiner Bürgerrechte beraubt und Verfolgungen ausgesetzt werden“, ein Prinzip, das auch für die Juden sofort und ohne Hinterhalt zu voller Geltung kam.

Reaktion nach dem Sturz Napoleons

Die deutsche Literatur ist die reichste an Schmähschriften gegen die Juden. Seitdem die lateinische Sprache aufgehört hat, die Sprache der Literatur zu sein, sind die meisten und bedeutendsten Invektiven gegen den jüdischen Stamm und das Judentum in deutscher Sprache verfaßt worden (Graetz, Bd. XI, Note 4). Schon in den Jahren 1803 und 1804, für welche der Geschichtsschreiber diesen Satz geprägt hat, ergoß sich eine Flut antisemitischer Literatur. Damals sollte der drohenden Emanzipation vorgebeugt werden; als sie teilweise eingetreten war, wiederholte sich die Erscheinung. Den Auftakt gab eine die Juden verhöhnende Posse „Die Judenschule“ oder, wie der Titel zur Beruhigung der Behörden abgeändert wurde: „Unser Verkehr“, die in den Jahren 1815/16 über die deutschen Bühnen ging. Tiefer ging die Wirkung „wissenschaftlicher“ Schriften, so 1815 die des Professors der Geschichte an der Universität Berlin, Friedrich Rühs: „Die Ansprüche der Juden an das deutsche

Publizistik

Bürgerrecht". Die Juden seien eine eigene Nation, sie bildeten einen von den Rabbinern regierten Staat im Staate und hielten sich für das auserwählte, zur Herrschaft bestimmte Volk; sie verabscheuten die Arbeit und ergäben sich nur dem Handel und Wucher, und überall, wo sie zur Macht gelangten, wie in Spanien und Polen, hätten sie die Völker ausgesogen (das waren dieselben Reden, die schon in der französischen Nationalversammlung von den Gegnern der Emanzipation, besonders den Vertretern des Elsaß, geführt worden und auch auf Napoleon nicht ohne Eindruck geblieben waren). Rühs sagte ferner, im christlichen Staat dürften sie kein Bürgerrecht ausüben und könnten höchstens als eine unterdrückte Volksklasse geduldet werden. Von den christlich deutschen Zünften, Ämtern und dem Heere müßte man sie ausschließen. „Das Kriegsheer muß die Volkseinheit am kräftigsten darstellen. Nur Deutsche dürfen neben Deutschen fechten." Für ihre Duldung sollten sie ein Schutzgeld zahlen und zur Unterscheidung ein Abzeichen, eine „Volksschleife" tragen, damit „der Deutsche den hebr. Feind, wenn nicht an Gesichtszügen, Gang und Sprache, so doch an dem zweideutigen Ehrenzeichen erkennen könne". Noch kräftiger ging der Heidelberger Professor J. F. Fries vor in seiner Schrift: „Gefährdung des Wohlstandes und des Charakters der Teutschen (diese Namensform war damals als die echtere aufgekommen) durch die Juden" (1816). Die Zulassung der Juden zum bürgerlichen Leben war für ihn ein schwerer Fehler der durch den Humanismus des 18. Jhts. verwilderten Gesetzgebung. Besser beraten sei der Instinkt des Volkes. „Fragt doch einmal Mann für Mann herum, ob nicht jeder Bauer und jeder Bürger die Juden als Volksverderber und Brotdiebe haßt und verflucht!" Aber bei weitem überboten wurden Rühs und Fries nebst ihren Nachahmern (Graetz XI, 344) von der im J. 1819 erschienenen Brandschrift eines gewissen Hundt-Radowsky (eines Abenteurers): „Der Judenspiegel". Er erklärte: „Obgleich ich meines Ortes die Tötung eines Juden weder für eine Sünde noch für ein Verbrechen halte, sondern bloß für ein Polizeivergehen, so werde ich doch nie raten, sie, wie es jetzt im andern Falle Mode zu werden scheint, ungehört zu verdammen und zu bestrafen." Sein Rat ist vielmehr: „Man verkaufe Israels Kinder an die Engländer, welche sie statt der Schwarzen in ihren indischen Kolonien gebrauchen können. Damit sie sich nicht vermehren, sollte man die Männer entmannen und ihre Weiber und Töchter in Schandhäusern unterbringen. Am besten würde es jedoch sein, man reinigte das Land gänzlich von dem Ungeziefer oder vertriebe sie, wie es Pharao, die Meininger, Würzburger und Frankfurter (s. u.) gemacht haben, aus dem Lande". Mit Recht nannte er sich den zweiten Grattenauer, der in seinem Judenspiegel 1803 bedauert hatte, daß es in der leider aufgeklärten Zeit nicht mehr erlaubt sei, einen Juden einfach totzuschlagen. Die Reaktion der vierziger und fünfziger Jahre wollte den christlichen Staat wieder aufleben lassen; man kann aber seine literarischen Vertreter, deren bedeutendster Julius Stahl (s. d.), der Theoretiker der konservativen Partei Preußens, selbst ein geborener, aber getaufter Jude namens Schlesinger, war, nicht als „Antisemiten" bezeichnen. Für ihn ergab sich aus seiner Theorie nicht bloß der Ausschluß der Juden, sondern überhaupt der „Deisten" und Dissidenten. Der Führer der konservativen Partei im Abgeordnetenhause, Wagener, bemühte sich in einer Schrift: „Der christliche Staat" zu zeigen, wie eine solche Maßnahme durchzuführen sei. Im allgemeinen herrschte aber in diesen Jahrzehnten eine humanere Stimmung, die denn auch in der endlichen gesetzlichen Regelung siegte.

Friedrich Rühs

J. F. Fries

Hundt-Radowsky

Julius Stahl

Die publizistische Saat fiel auf fruchtbaren Boden. Im Sommer 1819 kam es an verschiedenen Orten Süddeutschlands, in Würzburg, Bamberg und anderen Städten Frankens, in Frankfurt, Darmstadt, Bayreuth, im Badenschen, und nordwärts bis Hamburg und Danzig zu ernsten Ausschreitungen gegen die Juden. Häuser wurden gestürmt, Kaufläden geplündert, und es kam zu förmlichen Schlachten. Das Schlachtgeschrei dieser Bewegung, an der sich auch die deutschtümelnde Studentenschaft beteiligte, war der Ruf: Hep-Hep, Jude verreck! Kein Jude durfte sich auf der Straße sehen lassen, ohne verhöhnt, beschimpft und verfolgt zu werden. Revolutionen bedeuteten für diesen Pöbel stets die Freiheit zum Plündern und zu Judenhetzen. So 1830 in Hamburg, 1848 in Hamburg, Bayern, Baden, Hessen und im Elsaß. Auch die Beschuldigung des Ritualmordes tauchte wieder auf. Die stärkste Erregung verursachte in der ganzen damaligen Christenheit und Judenheit die Blutanklage von Damaskus.

Ausschreitungen 1819, 1830 und 1848

Dieser Verhetzung konnten sich auch die regierenden Kreise nicht entziehen, wenn sie ihnen nicht gar gelegen kam. Man erklärte, auf die Stimmung des Volkes Rücksicht nehmen zu müssen, und konnte so den Juden bereits verliehene Rechte wieder entziehen oder den bis-

herigen Druck aufrecht erhalten und verschärfen. Der Wiener Kongreß hatte bestimmt, daß bis zur Regelung der jüdischen Angelegenheiten den Juden die „in den Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten bleiben" sollten. Durch Machenschaften Sachsens und der freien Städte, wo der von der Konkurrenzfurcht diktierte Judenhaß besonders zu Hause war, wurde in der Niederschrift der Bundesakte eine Fälschung vorgenommen: statt „in" den Bundesstaaten — „von" den Bundesstaaten. Damit war die Emanzipation in allen Staaten, in denen sie nicht von den „legitimen" Regierungen verliehen worden war, und das waren alle außer Preußen und Baden, rückgängig gemacht. Auch Preußen bereute bald die unter dem Druck der Zeit mit dem Edikt von 1812 gemachten Zugeständnisse, obgleich diese nur sehr unvollständig gewesen waren. Jüdische mit dem Eisernen Kreuze ausgezeichnete Freiwillige aus dem Kriege wurden abgewiesen, wenn sie sich unter Berufung auf die gemachten Zusagen zu einem Amte meldeten. Berücksichtigung bei der Beförderung in den Staatsdienst sei nur den qualifizierten Freiwilligen zugesichert worden, die Juden seien aber nach dem Gesetze nicht zum Staatsdienst qualifiziert. „Die Anstellung eines Polizeibeamten jüdischer Religion würde besonders die Meinung der niederen Volksklasse gegen sich haben, und ich glaube daher nicht auf die Anstellung ausgezeichneter Freiwilliger dieser Religion zum Polizeidienst antragen zu können." Der wahre Grund lag „in der bestimmten Abneigung Sr. Majestät des Königs, die Juden in den Staatsdienst aufzunehmen" (s. die Voten verschiedener Minister vom Dez. 1815 bei Freund Emanz. II, 466f.). Von der Vorstellung des christlichen Staates war auch der „Romantiker" auf dem Throne, Friedrich Wilhelm IV., der 1840 zur Regierung kam, erfüllt. Trotz persönlichen Wohlwollens und seiner Achtung vor Juden, glaubte er den christlichen Charakter des Staates wahren zu müssen, und wollte sogar die Militärpflicht für die Juden aus diesem Grunde aufheben. Als nach langen Vorbereitungen dem 1847 zusammentretenden vereinigten Landtag die Verordnung, „die Verhältnisse der Juden betreffend" vorgelegt wurde, kamen in den ausgedehnten Debatten beider Kammern neben den Verteidigern auch die ausgesprochen judenfeindlichen Stimmen zu Worte. Zu diesen gehörte auch der junge Bismarck, der spätere Reichskanzler. Für ihn ist Preußen ein christlicher Staat. Der Stein des Anstoßes war für die Reaktionären der Jude als Beamter, und die das Volksempfinden berücksichtigende Regierungspolitik der fünfziger Jahre ging dahin, ihn unmöglich zu machen. Den Anhalt dazu bot Artikel 14 der oktroyierten Verfassung von 1850: „die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhang stehen, unbeschadet der im Artikel 12 gewährleisteten Religionsfreiheit zugrunde gelegt". Durch willkürliche Interpretation konnte man nunmehr Juden fernhalten. Sie konnten nicht Richter werden, weil sie den Parteien nicht den christlichen Eid abnehmen konnten; sie wurden nicht einmal zu den Staatsprüfungen zugelassen und damit von der Rechtsanwaltschaft ausgeschlossen; sie konnten nicht an staatlichen Schulen als Lehrer angestellt werden, weil dies dem christlich-konfessionellen Charakter derselben widersprochen hätte. Und wo solche Argumente nicht ausreichten, blieb noch immer die persönliche Beurteilung des jüdischen Bewerbers, ob er sich unbeschadet seiner Qualifikation und seiner Religion nach seiner „Persönlichkeit" eigne, eine Frage, die bei den Juden regelmäßig verneint wurde. Das war auch die in der folgenden Periode noch lange geübte „Verwaltungsprellerei", mit der die Juden „auf dem Wege der Verwaltung" um ihre Ansprüche aus dem Gesetz betrogen wurden. — Wie in Preußen ging es in den andern deutschen Staaten: in Mecklenburg, Kurhessen, Württemberg, Bayern, in Mittel- und Norddeutschland. Mit dem Regierungsantritt Wilhelm I., der bereits von 1858–1861 für seinen erkrankten Bruder die Regentschaft führte, begann in Preußen eine „liberale Ära", und überall schufen politischer Freisinn, sowie technischer und wirtschaftlicher Fortschritt eine dem Juden günstigere Atmosphäre. Die Krönung dieser Entwicklung war das Gesetz vom 3. Juli 1869. Allein bald sollte sich zeigen, daß die Gesetzgebung dem Volksempfinden vorausgeeilt und die Opposition nicht zum Schweigen gebracht war.

Gesetzgebung

b) Nach dem deutsch-französischen Krieg. Dieser Zeitraum der jüd. Geschichte in Deutschland steht fast ganz im Zeichen des A., der sich von jetzt ab auch ausdrücklich so nennt. Der Sieg über Frankreich hatte die alte Sehnsucht, einer Einigung der deutschen Stämme und der Errichtung eines deutschen Kaiserreichs, gebracht. An der Spitze stand der protestantische König von Preußen. Das nationale Selbstgefühl hob sich mächtig, und mit Eifer ging man daran, das neue Reich gesetzgeberisch auszubauen. Von der geistig und politisch führenden Schicht wurde als ein Erbfeind die katholische Kirche, der Ultramontanismus, der seinen Schwerpunkt in dem das protestantische Kaiserreich hassenden Rom habe, angesehen. Den klerikalen Einfluß sollte eine Reihe von

Kampfgesetzen, die sogenannten Maigesetze von 1872, unterbinden. Die „nationalen" Kreise sahen in der römisch-katholischen Kirche auch die Feindin der modernen Kultur und bezeichneten ihren Feldzug als Kulturkampf. Ferner war mit der von Frankreich gezahlten Kriegsentschädigung in Höhe von fünf Milliarden, eine für damalige Verhältnisse ungeheuere Summe, das wirtschaftliche Leben und die geschäftliche Unternehmungslust über das Maß befruchtet worden, und die Gesetzgebung (Gewerbeordnung), die die manchesterliche Richtung beibehielt, kam dem weit entgegen. Aber sowohl die Kirchenpolitik als die Entwicklung der Wirtschaft zeitigten bald unheilvolle Wirkungen. Die katholische Bevölkerung sah ihre Religion bedroht und nahm den Kampf, von Rom geleitet, auf. Der auf das Gründungsfieber folgende Börsenkrach 1873 vernichtete viele Existenzen. Die Industrie begann zu stagnieren, die Landwirtschaft sah sich durch den Import ausländischer Erzeugnisse und der solide Handel durch den rücksichtslosen „Kampf ums Dasein" und die „Korruption des Geschäftslebens" bedroht, während die Herrschaft der Maschine dem Handwerkerstande die Daseinsbedingungen immer mehr zu entziehen schien. Die Schuld gaben sowohl Kirche als Gewerbe dem Liberalismus, der seinem Wesen nach materialistisch, einerseits religionsfeindlich, andererseits kapitalistisch sei. Das geeignetste Angriffsobjekt aber waren hier wie dort die Juden, die auf seiner Seite standen. So begann denn von zwei Seiten aus der Kampf gegen den schädlichen Einfluß des Judentums. Auf der einen wurde er vom Papst selbst erröffnet. Gegen Ende des Jahres 1872 hielt er vor den Beamten der Kurie eine heftige Rede gegen den jüdischen Journalismus, der in den Zeitungen das Christentum verunglimpfe. In einer Rede am 23. März 1873 wiederholte er in noch schärferer Form diese Angriffe gegen die Juden, welche er die Feinde Jesu nannte, die Anstifter aller Beleidigungen gegen die Kirche, die keinen andern Gott hätten als das Geld. Dies war das Signal für die katholische Presse Italiens, Frankreichs, Englands und ganz besonders Deutschlands, vor allem für die Berliner „Germania", die in einer Reihe von Aufsätzen die heftigsten Angriffe gegen die Juden richtete. Fast der ganze A. und seine Methoden finden sich bereits in dieser Artikelreihe.

Kulturkampf und Gründerzeit als Ursachen des A.

Katholische Angriffe

Das verderblichste literarische Produkt dieses katholisch-christlichen A. war der 1874 erschienene „Talmudjude" des Prager Professors der katholischen Theologie August Rohling. Dieser stellte aus dem Talmud und anderen jüdischen Schriften eine Anzahl von Aussprüchen zusammen, welche die tiefe sittliche Verworfenheit und diabolische Christenfeindschaft der Juden zeigen sollten. Die Schrift fand eine außerordentliche Verbreitung (allein in Westfalen wurden 38 000 Exemplare gratis verteilt), wurde immer wieder aufgelegt und ward eine Grundschrift des A., aus dem die Agitatoren ihre talmudische Gelehrsamkeit schöpften. Rohling schrieb ferner: „Fünf Briefe über den Talmudismus und das Blutritual der Juden", Prag 1881, sowie „Die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus", Paderborn 1883. Bald aber wurde Rohling von christlichen Gelehrten wie Franz Delitzsch, Ad. Merx, Th. Nöldeke, Aug. Wünsche der Ignoranz und gewissenloser Fälschungen überführt; ebenso wurde ihm nachgewiesen, daß seine entstellten Zitate großenteils von Eisenmenger herrührten. In der Folge, als man die Gefährlichkeit des A. für das Christentum erkannte, hat der Katholizismus sich mit Schärfe gegen den A. gewandt, und seine parlamentarische Vertretung, das Zentrum und seine Führer, namentlich Windthorst, der den A. stets verurteilte, haben das Judentum in Schutz genommen. Der eigentliche Kampf wurde durch eine antiliberale sozialreformerische Reaktion geführt, deren widerstrebende Elemente sich nur in der Bekämpfung des „jüdisch-liberalen" Manchestertums, seiner politischen Machtstellung und des Einflusses seiner großstädtischen Presse einig waren. Der A. verkannte freilich, daß die wirtschaftlichen Notstände nicht „jüdisch" waren, sondern entweder Reste rückständiger Wirtschaftsformen oder die unvermeidlichen Begleiterscheinungen der entfesselten wirtschaftlichen Freiheit und rapiden Entwicklung des städtischen Lebens infolge der Industrialisierung. Die eine Richtung des A. war die christlich-konservative. Die Betonung ihres christlichen Charakters brachte sie in einen unheilbaren Zwiespalt: als Christ durfte man nicht vergessen, daß die Juden das Volk des Heilandes und des auch den Christen heiligen Alten Testaments waren, und mußte daher bei allen Schmähungen eine gewisse Grenze einhalten. Deshalb hatte diese Richtung von Anfang an mit einer radikalen zu kämpfen, die weder die Interessen der Junker vertreten wollte, noch sich religiös gebunden fühlte, und die den Juden sans phrase als den Volksschädling und ewig Fremden, also die Rasse, bekämpfte. Sie war demokratischer und freiheitlicher ge-

August Rohling

Wirtschaftlicher A.

Christlich-konservative Richtung

Radikale Richtung

richtet, ohne doch den Boden der bürgerlichen Gesellschaftsordnung zu verlassen. Es gelang nicht, diese beiden Richtungen dauernd zusammenzuhalten. Sie unterschieden sich nicht nur in der Form der Agitation, sondern auch in den positiven Vorschlägen, wobei sich freilich alsbald die Unfruchtbarkeit des ebenso einseitigen wie negativen antisemitischen Prinzips herausstellte. Den Beginn machte die antisemitische Ausbeutung des Gründungsschwindels durch Otto Glagau mit einer Artikelserie in der „Gartenlaube" 1874/75, sodann in einer Reihe von Schriften (der Gründungsschwindel in Berlin, 1876; in Deutschland, 1877; der Bankerott des National-Liberalismus und die „Reaktion", 1878; wählt keinen Juden, 1879; des Reiches Not und der neue Kulturkampf 1880 u. a.). 90 Prozent aller Gründer, behauptete er, seien Juden. „Das Judentum ist das angewandte, bis zum Extrem durchgeführte Manchestertum. Es kennt nur den Handel und auch davon nur den Schacher und Wucher. Es arbeitet nicht selber, sondern es läßt andere für sich arbeiten". Diese, durch niedrige Presseerzeugnisse unterstützte Kampagne hatte ausgesprochenermaßen den Zweck, den allmächtigen Kanzler „krank zu ärgern" und dem Liberalismus abwendig zu machen. In der Tat begann Bismarck bald darauf die manchesterliche Freihandelspolitik zu verlassen und den von den „Kathedersozialisten" und großen wirtschaftlichen Vereinigungen vertretenen Bestrebungen nach einer Wirtschafts- und Sozialreform entgegenzukommen. In diesem Kampfe gegen den Liberalismus, dessen entschiedenere Ausprägung in der Fortschrittspartei er besonders haßte, da er sie für die Vorstufe der staats- und gesellschaftsgefährdenden Sozialdemokratie ansah, kam ihm die antisemische Bewegung gerade gelegen. Denn die Juden waren besonders in Berlin eine starke Stütze der Partei. — Der Schriftsteller, der das Wort A. prägte und den Kampf als Rassenkampf geführt wissen wollte, war Wilhelm Marr. Seine Schriften sind: „Der Sieg des Judentums über das Germanentum", 1873–1879 (12 Auflagen); „Antisemitische Hefte", 1879; „Vom jüdischen Kriegsschauplatz", 1879; „Wählt keinen Juden", 1879. Aber nachdem er eine Zeitlang ein Hauptrufer im Streit gewesen war, wandte er sich „mit Ekel bis zum Erbrechen" von dem Antisemitismus ab und sagte sich von der Bewegung ausdrücklich los. Einen Führer erhielt sie in dem Berliner Hofprediger Adolf Stöcker. Er wollte das gottlose Berlin und die verführte Arbeiterschaft aus der Umgarnung durch die nach dem Sozialistengesetz (1878) erst recht anwachsende Sozialdemokratie befreien und entfachte die „Berliner Bewegung", die den Liberalen in der Berliner Stadtvertretung die Herrschaft entreißen sollte. Durch ein Buch des Pfarrers Todt „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft", 1878, das den Gedanken vertrat, daß die soziale Frage nur durch das Christentum zu lösen sei, war die Gründung einer „Christlich-Sozialen Arbeiterpartei" angeregt worden; Stöcker stellte sich an ihre Spitze und wurde bald eine beherrschende Persönlichkeit in der politischen Agitation. Stöckers Auftreten wirkte wie ein Signal und machte die „Judenfrage" zur leidenschaftlich behandelten Tagesfrage, zog ihm aber auch zahllose, nicht immer gerechte Angriffe zu, und er mußte nach Jahren trotz seiner großen Anhängerschaft von der Leitung zurücktreten. Wilhelm I. zwang ihn (1885), seine Demission als Hofprediger zu geben, da er durch Taktlosigkeiten und aufreizende Reden Anstoß erregt habe. Stöcker hat selbst bekannt, daß er sein Ziel nicht erreicht habe, und soll gesagt haben, daß eine Volksabstimmung, ob die Juden oder die Antisemiten ausgewiesen werden sollten, zweifellos gegen die Antisemiten ausfallen würde. In seinem kirchlichen Wirken werden ihm (D. Oertzen, Ad. Stöcker, 2 Bde. 1910; M. Braun, Adolf Stöcker, 1913) große Verdienste nachgerühmt. Die volkswirtschaftliche Autorität des christlichen Sozialismus war der Nationalökonom und „Kathedersozialist" Adolf Wagner, der aber bald dem A. seine Sympathie versagte. Er meinte schließlich, daß die Stellung der Juden nur ein Symptom, nicht die Ursache der derzeitigen Zustände sei, daß es unhistorisch sei, nur die Juden verantwortlich zu machen. Den Antisemiten rief er zu: „Wenn die Juden die Wortführer sind, so laßt euch doch nicht immer verführen; sucht doch die Wurzel des Übels in euch selbst". Großes Aufsehen machte auch das Eingreifen des Historikers an der Berliner Universität Heinrichs v. Treitzschke, des Heroldes des deutsch-nationalen Gedankens. Jede Gemeinschaft mit den antisemitischen Rohheiten ablehnend, glaubte er doch, in der Bewegung den Ausbruch des germanischen Volksgefühls gegen ein fremdes Element anerkennen zu müssen. „Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuts mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!" Die in den „Preußischen Jahrbüchern" 1879–80 erschienenen

Otto Glagau

Wilhelm Marr

Adolf Stöcker

Adolf Wagner

Heinrich von Treitschke

Artikel fanden bei dem Ansehen des Verfassers lauten Widerhall und riefen eine Reihe von Gegenschriften hervor (L. Bamberger, H. Bresslau, J. Caro, Herm. Cohen, Paulus Cassel, M. Joel, Th. Mommsen u. a.). Als Philosoph nahm einige Jahre später Eduard v. Hartmann das Wort („Das Judentum in Gegenwart und Zukunft", 1885). Er versuchte beiden Seiten gerecht zu werden, erkannte die Vorzüge der Juden an, begriff auch ihre schwierige Lage infolge der bisherigen Behandlung, verlangte aber von ihnen die Aufgabe ihrer noch mehr als das Christentum obsolet gewordenen Religion und ihres Stammesgefühls wie ihrer Weltherrschaftspläne und rechtfertigte ihre vorläufige Zurücksetzung in Staat und Gesellschaft. Den verbreiteten vulgären A. vertrat Moritz Busch, der Presseagent Bismarcks. In seinen gleichfalls in den Preuß. Jahrbb. 1880 erschienenen Artikeln, die er dann als Broschüre: „Israel und die Gojim" zusammenfaßte, predigte er den Rassen-A. Die demagogische Agitation in allen Formen der Verhetzung trieb eine Menge Persönlichkeiten an die Oberfläche, unter denen vor allem genannt sei der Gymnasiallehrer Henrici, der den pöbelhaften Ton in die Volksversammlungen brachte. Ein anderer antisemitischer Gymnasiallehrer war Bernhard Förster, ein Schwager Nietzsches. Er war einer der Urheber der „Antisemitenpetition", die nach längerer Zirkulation mit einer Viertelmillion Unterschriften am 13. April 1881 dem Reichskanzler überreicht wurde. Sie stützte sich auf Moritz Busch und forderte die Einschränkung der Judeneinwanderung, den Ausschluß derselben aus obrigkeitlichen Stellungen und dem Volksschullehreramt, und die Wiederaufnahme einer jüd. Bevölkerungsstatistik. Eine Antwort ist darauf nie erteilt worden; Bismarck bestätigte nur trocken den Empfang. Mit der Entwicklung in Deutschland unzufrieden, wanderte Förster nach Paraguay aus, wo seine antisemitische neudeutsche Kolonie zugrunde ging und er selbst durch Selbstmord endete. Ein Bruder von ihm, Paul Förster, hatte zuerst dieselben Ideen verfochten, trat aber später aus der deutschsozialen Reformpartei aus, indem er ihr Unehrlichkeit und Oberflächlichkeit vorwarf. Ein besonders rühriger Agitator und Parteiführer war der Premierleutnant a. D. Liebermann v. Sonnenberg. Als Ziel bezeichnete er den wirtschaftlichen Boykott, die gesellschaftliche Isolierung der Juden und die Ausmerzung der „jüdischen" Presse. Von den Antisemiten freisinniger Richtung wurde er als Schleppenträger der Konservativen hingestellt, und es gelang ihm trotz zeitweiligen großen Einflusses nicht, die feindlichen Richtungen auf die Dauer zusammenzuhalten. Der einzige, der sich bemühte, positiv zu arbeiten, war Otto Böckel. Er vertrat mit Leidenschaft freiheitliche und demokratische Prinzipien innerhalb des A., lehnte jede Verbindung mit der von Junkern mißleiteten konservativen Partei, die er eine „abgewirtschaftete Judenklique" nannte, ab und erklärte Stöcker für das Unglück der Bewegung. Er war Bibliotheksbeamter in Marburg und Volksliederforscher; zu seinem Agitationsgebiet machte er Hessen, wo die Landbevölkerung wirtschaftlich schwer zu leiden hatte. Rastlos agitierend und sehr volkstümlich, suchte er durch Gründung bäuerlicher Genossenschaften zu helfen und nahm sich auch der unteren Beamten an. Er gründete den „mitteldeutschen Bauernbund" und zog als erster sich ausdrücklich so bezeichnender antisemitischer Abgeordneter (1887) in den Reichstag ein. Hans v. Mosch war Redakteur der „Deutschen Hochwacht", des Organes des von Paul Förster begründeten „Deutschen Volksbundes", welcher sich 1907 mit der Reformpartei vereinigte. Er forderte in Kriegshymnen zum Kampf gegen Rom, Juda und die Sozialdemokratie auf. Ein noch blutrünstigerer Dichter des A. war Max Bewer, der jahrzehntelang gegen die Juden Verse schrieb. Karl Otto Hirschel wurde als Schriftführer des „mitteldeutschen Bauernvereins" 1893 in den Reichstag gewählt; 1908 wegen Unterschlagung zu Gefängnis verurteilt, wurde er dennoch einstimmig von der landwirtschaftlichen Hauptgenossenschaft zu Friedberg zum Direktor wiedergewählt und trat zum „Bund der Landwirte" über. Der Heros der Bewegung wurde nach Stöcker Ahlwardt. Er war Rektor einer Berliner Gemeindeschule, von welchem Amte er 1893 im Disziplinarwege entfernt wurde. Er machte kein Hehl daraus, daß er den A. als Geschäft betreibe und hielt zu diesem Zwecke gegen Eintrittsgeld unzählige Versammlungen selbst in kleinen Orten ab. Solange sie eine Neuheit waren, hatte er großen Zulauf, da er nicht bloß die Juden oder seine antisemitischen Rivalen, sondern auch die Behörden mit einer damals unerhörten Kühnheit angriff. Seine berühmteste Affäre war sein „Judenflinten-Prozeß". In einer Broschüre hatte er behauptet, daß die Gewehrfabrik Löwe für das deutsche Heer absichtlich ein unbrauchbares Fabrikat liefere. Dies geschehe im Auftrag der „Alliance Israélite", um Deutschland im

Eduard von Hartmann

Moritz Busch

Henrici

Förster

Liebermann von Sonnenberg

Otto Böckel

Ahlwardt

Falle eines Krieges wehrlos zu machen. Daß er dafür im Reichstage als ein ehrloser Verleumder gebrandmarkt und vom Gericht mit fünf Monaten Gefängnisstrafe belegt wurde, tat seiner Popularität keinen Abbruch, und er wurde als ein Held in dem „Verzweiflungskampf der arischen Völker mit dem Semitentum" (Titel einer seiner zahlreichen Broschüren, 1891) gefeiert. Man belegte ihn mit dem Ehrentitel eines „Rektors aller Deutschen", wie Stöcker der „zweite Luther" hieß, und er wurde sogar in zwei Wahlkreisen in den Reichstag gewählt. Er gründete verschiedene kleine Blätter, die aber bald wieder eingingen. Als das Publikum schließlich seiner überdrüssig wurde und ihm der A. nicht mehr genügend einbrachte, suchte er sich den Juden zu nähern und ist verschollen, nachdem er noch 1909 in einem Prozeß als Erpresser entlarvt worden war. Ein schwerer Schlag für die antisemitische und konservative Sache war auch die Entlarvung des Frh. v. Hammerstein, eines intimen Freundes Stöckers, der Chefredakteur der „Kreuzzeitung", des Hauptorgans der konservativen Partei, war; er machte sich grober Unterschlagungen und anderer Verbrechen schuldig, und wurde zu Zuchthaus verurteilt (1896). Berüchtigt war auch Graf Pückler, der „Dreschgraf" genannt, der in Volksversammlungen unter plumpen Späßen die Zuhörer aufforderte, gegen die Juden, den roten Manasse, mit Dreschflegeln vorzugehen. Ein Beispiel für die geistige Verhetzung des A. war Karl Paasch, der Verfasser eines zweibändigen Werkes „Eine jüdisch-deutsche Gesandtschaft" (in China, der er zugeteilt war) 1891; er erklärt darin Bismarck für einen geheimen Juden und deutet an, daß er Mitglied der „Alliance Israélite" sein könne; er spricht von einer jüdischen Herrschaft, unter der die ganze Welt seufze, und bezeichnet als rationelle Lösung der Judenfrage die Ermordung aller Juden. Der bedauernswerte von den Antisemiten verführte und ausgenutzte Mann wurde wegen Beleidigung zu 15 Monaten Gefängnis verurteilt, aber für geisteskrank erklärt und das Verfahren niedergeschlagen. Außer Stöcker war keiner dieser Agitatoren von irgendwelcher Bedeutung, daher sie mit vielen Nichtgenannten sämtlich der Vergessenheit anheim gefallen sind. Aus den vielerlei Spielarten des A. hoben sich schließlich drei Parteigruppen heraus: die christlich-soziale (Stöcker), die schon durch ihren Führer mit den Konservativen eng verbunden war, — die deutschsoziale (Liebermann v. Sonnenberg), die antisemitisch radikal, politisch und wirtschaftlich reaktionär, Wert darauf legte, mit den Rechtsparteien in einem freundnachbarlichen Verhältnis zu bleiben, und als dritte die den linken Flügel bildende antisemitische Volkspartei (Böckel, Zimmermann). Bei den Wahlen 1890 wurden besonders dank der Agitation Böckels in Hessen allein fünf antisemitische Abgeordnete mit 30 476 Stimmen gewählt. 1893 stieg die Zahl dieser Abgeordneten auf 16 mit 263 861 Stimmen. Der Erfolg veranlaßte die beiden letztgenannten Parteien, sich 1904 zur deutsch-sozialen Reformpartei zu vereinigen; Ahlwardt trat ihr als Hospitant bei. Aber die Verbindung hielt nicht lange an, und so trennten sie sich wieder 1900, nachdem 1898 die Zahl der Abgeordneten auf 10 mit 284 250 Wahlstimmen gesunken war; durch Nachwahlen stieg dann die Zahl der Abgeordneten wieder auf 14 und 1907 unter dem Zeichen der Blockwahlen und durch kluge Wahlpolitik sogar auf 17, von denen 8 der deutsch-sozialen, 6 der Reformpartei (wie sie sich jetzt nannte) und 3 der christlich-sozialen Partei angehörten. Bei diesen letzten Wahlen war auch die Mittelstandvereinigung begründet worden, die gleichfalls antisemitisch eingestellt war. Die Deutsch-sozialen und die Christlich-sozialen schlossen sich im Reichstag der „wirtschaftlichen Vereinigung" an. In der politischen Wirksamkeit hoben sich diese Gruppen im Reichstag gegenseitig auf, indem sie entweder bei den meisten wichtigen Abstimmungen auseinandergingen oder sich an den parlamentarischen Arbeiten überhaupt nicht beteiligten und dauernd fehlten, da sie es für nützlicher hielten, im Lande umherzureisen und Volksversammlungen abzuhalten. Unter den antisemitischen Blättern sind zu nennen: Das Volk (Stöcker), Die Staatsbürgerzeitung (Bruhn, Ahlwardt, Pückler), Die deutsch-sozialen Blätter (Liebermann), der Reichsherold (Böckel), Die deutsche Hochwacht (Volksbund), Die Deutsche Reform (Reformpartei), Die Deutsche Volkswacht (hessische Antisemiten), Die westfälische Reform u. a., die meist bald wieder eingingen. Der eifrigste Publizist des A. und sein noch heute lebender ältester Führer ist Theodor Fritsch, der die Literatur in seinem Verlage zu zentralisieren suchte. Er gab die „Brennende Fragen", die „Antisemitische Korrespondenz" (anfangs die „Deutsch-sozialen Blätter") und neben einer Reihe von Büchern und Broschüren und Flugblättern unter allerlei Pseudonymen als wissenschaftlich-politisches Organ den „Hammer" heraus. Er leitete den „Leipziger Reformverein", begründete die „Mittelstandsvereinigung im Königreich Sachsen" und leitete den geschäftsführenden Ausschuß der „Deutschen antisemitischen Vereinigung", die

Paasch

Antisemitische Parteien

Theodor Fritsch

1886 in Kassel gegründet wurde. Sein letztes Ziel war die Ausschaltung der jüd. Rasse aus dem Völkerleben. Diese könne auf gesetzlichem Wege nur durch eine Majorität in den Parlamenten vollzogen werden. Die Schaffung dieser Majorität sei die nächste Aufgabe; erreicht werden könne sie nur durch eifrigste Propagandatätigkeit (Hammer 59ff.). Er schuf auch den „Antisemitenkatechismus" und, daraus umgearbeitet, das „Handbuch der Judenfrage" (28. Auflage, 48–67. Tausend, 1919), der den Agitatoren das Material liefern sollte (s. auch u.). Zwischen den antisemitischen Führern, Parteien, Organisationen und Zeitungen herrschte die wütendste Eifersucht, besonders wenn es um die Gewinnung von Parlamentsmandaten ging, und sie befehdeten sich gegenseitig in heftigster Weise. „Zehn Abgeordnete, die sich in vier Parteien spalten, keiner gönnt dem anderen einen Brocken" (Böckel, 1903). „Antisemiten unter sich" war eine stehende Rubrik in der gegnerischen Presse. Als Agitationsstoff mußten außer Allgemeinheiten besonders Verfehlungen einzelner Juden, Wuchergeschichten u. dgl. dienen. Am zähesten aber hielten die Antisemiten an der Blutlüge fest. In Xanten am Niederrhein wurde am 27. Juli 1891 die Leiche eines fünfjährigen Knaben, dem der Hals vollständig durchschnitten war, in einem Kuhstall aufgefunden. In dem kleinen Städtchen entstand eine große Aufregung, und der Verdacht wurde auf den in der Nähe jenes Kuhstalles wohnenden Schlächter der jüdischen Gemeinde, namens Buschoff, gelenkt. Er wurde mit seiner Familie verhaftet, aber nach einigen Monaten auf Beschluß des Staatsanwaltes und des Untersuchungsrichters entlassen. Von diesem Augenblick an begann eine wütende Hetze in Zeitungen, Broschüren und Volksversammlungen darüber, daß man einen Schuldigen freigelassen habe, und das Justizministerium wurde in Resolutionen bestürmt, die Untersuchung wieder aufzunehmen. Es wurde offen erklärt, daß ein Ritualmord vorliege. Buschoff mit Frau und Tochter wurden erneut verhaftet, aber in der Verhandlung vor dem Schwurgericht in Cleve vom 4.–14. Juli ergab sich die völlige Unschuld des Mannes, und der Oberstaatsanwalt selbst beantragte die Freisprechung. Ein anderer Fall spielte in dem westpreußischen Städtchen Konitz. Hier verschwand am 11. März 1900 ein sechzehnjähriger Gymnasiast Ernst Winter, dessen Leiche man mehrere Wochen später, kunstvoll zerstückelt, an verschiedenen Orten auffand. Nachdem der Verdacht auf die Juden gelenkt worden war, begannen alle antisemitischen Parteien, diesen Mord als Ritualmord hinzustellen. Neben Böckel, v. Liebermann, v. Mosch zeichnete sich auch ein pommerscher Pastor Krösel aus, der später wegen unsittlichen Lebenswandels seines Amtes entsetzt, aber nichtsdestoweniger 1903 in den Reichstag gewählt wurde. Eine fieberhafte Tätigkeit zur Beschaffung von Zeugen und Beeinflussung der Gerichte und der öffentlichen Meinung wurde entfaltet. Die Juden in Konitz waren ihres Lebens nicht mehr sicher, die Synagoge wurde zerstört, und schließlich mußte gegen die Ruhestörer eine Kompagnie Militär nach Konitz entsandt werden. Den Juden konnte keine Schuld an der Mordtat nachgewiesen werden. Nach den Gutachten der höchsten medizinischen Instanzen sprachen Anzeichen dafür, daß Winter in einem Liebeshandel erwürgt und von dem Täter dann zerstückelt worden war. Zwei Jahre lang hatte die Sache die Öffentlichkeit aufs stärkste beschäftigt.

Ritualmordaffären von Xanten u. Konitz

Die Agitation lebte vom Tage und für den Tag. Das spekulative Bedürfnis verlangte für die Untaten der Juden und für ihren die allgemeine „Verjudung" herbeiführenden verderblichen Einfluß eine Erklärung aus letzten Ursachen. Der A. brauchte zu seiner Fundierung eine Theorie. Sie wurde von der antisemitischen Wissenschaft und zwar ihrer Geschichtsforschung und Philosophie geliefert. Freilich bestand diese Wissenschaft größtenteils in der Fälschung von Tatsachen und Zitaten oder Dokumenten sowie einer fanatischen Sucht, möglichst alle dem A. mißliebigen Persönlichkeiten zu Juden oder Halbjuden zu stempeln. Die jüd. Geschichte, soweit die Antisemiten sie der Beachtung würdigten, wurde von den biblischen Erzvätern an als eine Sammlung aller Schlechtigkeiten und ein fortgesetzter Raubzug gegen die Völker dargestellt. Diese Methode wird zuerst angewendet in der Broschüre: „Das geheime Treiben, der Einfluß und die Macht des Judentums in Frankreich seit hundert Jahren" (1771–1871) von Hermann von Scharfenstein, 2. Auflage 1872. Die Schrift war auch eine Quelle für Carl Paasch und wurde das Muster antisemitischer geschichtlicher und genealogischer Forschung. Sie gipfelte in dem „Semigotha" (1908), einem „Handbuch des gesamten Adels jüdischer Abstammung", in dem so ziemlich der ganze europäische Adel von Juden abstammt. Ein Gegenstück dazu war der „Semikürschner", der die Literatur auf Juden nachprüfte, worin besonders der Weimarer Literaturprofessor Adolf Bartels seit Jahrzehnten unermüdlich arbeitet. Ein Schlagwort des A. war die „jüdische Internationale". Man konstruierte eine die ganze Welt umspannende geheime jüd. Organisation zum Zwecke der Er-

Historische Theorien des A.

ringung der Weltherrschaft, deren Trägerin die „Alliance Israélite" sein sollte. Nach den katholischen Antisemiten stand diese im Bunde mit den Freimaurern, nach den protestantischen mit den Jesuiten. Um zu beweisen, daß alle bedeutenden Geister über die Juden ungünstig geurteilt hätten, wurden die Literaturen nach solchen Zeugnissen vom Altertum bis auf die Neuzeit durchsucht. Hierbei wurden nicht nur die Zeitumstände außer acht gelassen, die Zitate aus dem Zusammenhang gerissen, sondern man griff auch zu groben Fälschungen. Man scheute sich auch nicht, zum Zweck der Agitation Dokumente zu erfinden, so einen „Aufruf Crémieux"", den dieser bei der Begründung der „Alliance Israélite Universelle" gehalten haben sollte. Als die Fälschung nachgewiesen wurde, erklärte der Herausgeber des A.-Katechismus, daß der Aufruf jedenfalls so hätte lauten können, und druckte ihn weiter ab. Eine andere Fälschung war die Rede eines Großrabbiners, die dieser in einer geheimen Versammlung gehalten hätte. Es stellte sich heraus, daß diese Rede aus einem Roman „Gaeta, Warschau und Düppel" von John Retcliffe, Berlin 1868 stammte (der Verfasser hieß in Wahrheit Hermann Gödsche). In diesem Roman wird eine geisterhafte Szene auf dem Judenfriedhof in Prag geschildert, wohin sich alle hundert Jahre die dreizehn Vertreter der Stämme Israels versammeln. Die erwähnte Rabbinerrede ist eine Zusammenstellung der Berichte dieser dreizehn Vertreter. In anderer Aufmachung spielte sie später noch einmal eine Rolle in der antisemitischen Agitation (s. u.). Eine andere, immer wieder vorgebrachte Lüge war die von einer abfälligen Bemerkung über das Christentum, die in der jüd. Zeitung „Deborah" gestanden haben sollte. Das leichteste Spiel hatten die Fälscher mit dem Talmud. Flugblätter mit aus ihm zusammengestellten Zitaten wurden (von Fritsch und seinem Hammerverlag) in Millionen von Exemplaren verbreitet. Die wenigen christlichen Gelehrten, die ein Urteil abgeben konnten, wurden als bestochen bezeichnet, die jüd. als befangen. Besonders häufig wurde das Kol Nidre im antis. Sinn ausgebeutet.

Vorwurf der Weltherrschaftspläne

Unter den Philosophen des A. nimmt die erste Stelle Eugen Dühring ein. Er war wegen seines aufrührerischen Temperaments von der Berliner Universität entfernt worden und daher verbittert. Nach gelegentlichen Angriffen in früheren Schriften erschien 1881: „Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Kulturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort". Dühring führt darin etwa folgendes aus: Das Grundlegende der Judenfrage ist die Rasse, die ursprüngliche und unveränderliche Naturanlage; der Hauptgrundzug des Juden ist die Selbstsucht. Das Judentum will alle Völker zum dienenden Gegenstand machen und hat überall und jederzeit nach Maßgabe dieses Zieles gehandelt. Die Religionsideen der Juden sind nichts anderes als die phantasiemäßigen Verkörperungen dieser Selbstsucht, der Judengott eine Verkörperung dieses Judentrachtens. Dühring eifert gegen das Ansehen, das das AT im Christentum genießt. „Uns ist das AT ein durchaus fremdes Buch und muß uns immer fremder werden, wenn wir nicht unsere Eigenart auf die Dauer alterieren wollen . . . Diejenigen, welche an der gesamten christlichen Überlieferung festhalten wollen, sind nicht in der Lage, sich mit hinreichender Nachdrücklichkeit gegen das Judentum zu wenden" (S. 25 ff.). Sind nach einem Worte von Ernest Renan die Semiten nicht für Wissenschaft begabt, so sind die Juden unter ihnen die beschränktesten. Sie haben nie eine wissenschaftliche Wahrheit gefunden und bringen es nie zu einem Genie, sondern äußersten Falles zu einem Talent, welches imstande ist, dem Handel mit fremden Ideen fälschlich den Anstrich eigener Produktion zu geben (S. 40). In der schönen Literatur und Tagespresse haben sie seit Heine die Gemeinheit des Tones und der Manieren eingeführt. Ein noch schlimmerer Makel ist ihre politische und soziale Untauglichkeit. Ihnen fehlt der edelste soziale Kitt, die Treue und Pietät. Sie haben sich politisch und sozial so sehr verderblich gezeigt, daß alle Nationen sich gegen sie erheben mußten. Die Judenrasse ist eines der niedrigsten und mißlungensten Erzeugnisse der Natur. Da sie unverbesserlich ist, müssen Maßregeln gegen sie getroffen werden, und da eine radikale Lösung „zur Zeit" keine Aussicht hat, so wird vorgeschlagen: vorläufige Reduktion jüd. Vertreter, Beamten und Richter entsprechend der Zahl der jüd. Bevölkerung, „Mediatisierung" der jüd. Finanzfürsten und Finanzinstitute, gesetzliche Entjudung der Presse, ähnliche Behandlung anderer verjudeter Gewerbe, Fernhaltung der Juden vom Staats- und Gemeindedienst, überhaupt Ausschließung der Juden vom öffentlichen Unterricht der Angehörigen anderer Nationalitäten, gesellschaftliche Ächtung der Ehen mit Angehörigen der Judenrasse. Für die Agitation wird der Rat gegeben, stets die Rasse in den Vordergrund zu stellen; geflissentlich solle man den Namen Jude in seinem herkömmlichen gehässigen Nebensinn anwenden. In einer weiteren Schrift „Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung des Ju-

Eugen Dühring

dentums durch den modernen Völkergeist", 1883, ist schon im Titel ausgesprochen, worauf es ankommt. Die Judenrasse und das Judenwesen werden hier fast noch wütender angegriffen als in der ersten Schrift. Wenn Dühring auch keineswegs der Entdecker des Rassengegensatzes ist, so gibt es in der folgenden antisemitischen Literatur nicht einen Gedanken, der sich nicht schon bei ihm fände. Er griff übrigens nicht nur das Judentum an und nannte das Christentum „die Schmach der Jahrtausende". — Eine andere Autorität des A. wurde Paul de Lagarde, mit seinem ursprünglichen Namen Böttcher, einer der bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit. Seine Ansichten über Juden und Judentum finden sich verstreut in seinen gelehrten Werken und hauptsächlich in den „Deutschen Schriften" (1886), die bis auf 1853 zurückgehen. Aber ein Antisemit in der reinen Bedeutung des Wortes war auch er nicht. Der Ausspruch „das Deutschtum liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte" (Deutsch. Schr., Abdruck München 1924, S. 30) machte ihn allein schon untauglich zum Rassen-A. Ebenso wie Dühring lehnt er den jüd. Monotheismus ab und spricht dem jüd. Geiste jede Originalität und Genialität ab. Er trägt auch einen Teil der Schuld an der Verrohung des Tones bei seinen weniger bedeutenderen Nachahmern.

Paul de Lagarde

Eine dritte gelehrte Autorität war der Wiener Professor und Orientalist Adolf Wahrmund mit seinem Buch: „Das Gesetz des Nomadentums und die heutige Judenherrschaft" 1887. Die Juden seien eine Rasse von Nomaden und Beduinen. Überall brächten sie wirtschaftliche Zerstörung und sittliche Verderbnis mit. Der Jude kenne keine Rechte anderer, nur sein Ich. Diese Theorien wurden von geschickten Literaten in die weitesten Kreise getragen. Den allergrößten Einfluß hatte das in erster Auflage 1896 erschienene zweibändige Werk von Houston Stewart Chamberlain, „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts". Der Verfasser war der Schwiegersohn Richard Wagners, der bereits ein halbes Jahrhundert früher („Das Judentum in der Musik", 1850 und 1868), empört über die damalige Kunstrichtung in der Musik, die Juden heftig angegriffen hatte. Chamberlain verfocht in (uneingestandener) Anlehnung an den französischen Rassenforscher Grafen Gobineau, vielfach auch abhängig von Lagarde, in einer bestechenden Diktion eine alle bisherige nationalistische und antisemitische Forschung abschließende These, die sich in den Satz zusammenfassen läßt: Alles Große in der Geschichte der Menschheit stammt von den Germanen. In seinem geschichtlichen Überblick stellte er alle großen Geister als Germanen hin und brachte zu diesem Behuf auch Kelten und Slawen unter diesen Begriff. Die vollkommensten Vertreter aber seien die Deutschen. Der „Germane" sei leiblich und geistig der idealste Typus der Gattung Mensch, der geborene Führer und Herrscher und im Besitz aller Tugenden. Dahingegen sei der Jude das Produkt einer vielfältigen Mischung und „Bastardierung", unter anderm auch mit den blauäugigen Amoritern, den Germanen des biblischen Altertums. Der Schwierigkeit, daß Jesus, der Stifter des Christentums, welcher ihm für das absolute religiöse Genie gilt, Jude war, begegnet Chamberlain durch die Erklärung, daß Jesus als Galiläer (die ja allgemein für schlechte Juden gegolten hätten), ein Germane gewesen sei (210–29). Ein Amoriter, also ein Arier, war wahrscheinlich schon der Stammvater des Messias, der blonde David (369). Das Werk hatte einen gewaltigen Erfolg. Bis zum Kriege waren bereits elf Auflagen erschienen, auch eine Volksauflage. Wilhelm II. wollte das Buch für alle höheren Schulen angeschafft wissen.

Adolf Wahrmund

H. St. Chamberlain

Mußte der A. auch in der Gesetzgebung ohne Einfluß bleiben, so waren seine Erfolge um so größer in Verwaltung und Gesellschaft, während er andererseits auch Gegenwirkungen hervorrief. Mit dem Umschwung der Wirtschaftspolitik und dem Widerruf der kirchenfeindlichen Gesetze trat auch ein Wechsel im preußischen Kultusministerium und in der Verwaltung ein. Statt des freisinnigen Falk bekamen die Konservativen in v. Puttkamer einen ihnen genehmen Minister, der die konfessionelle Schule pflegte und demgemäß jüd. Gymnasiallehrern die Anstellung verweigerte. In Hessen-Darmstadt begründete der Justizminister noch 1901 gegenüber einem Verlangen der Petitionskommission die Ausschließung der Juden vom Justizdienst damit, daß er wegen der auf dem Lande herrschenden Stimmung jüd. Richter dorthin nicht schicken könne. Noch weiter ging der preußische Justizminister, der in demselben Jahre offen erklärte, der grundsätzliche Ausschluß der Juden sei Regierungsmaxime. Als in der ersten Zeit der Bewegung ein Prediger Hake sich geweigert hatte, vor einem jüd. Richter den Eid abzulegen, brachten die Konservativen einen Antrag ein, daß jeder nur vor einem Richter seiner Religion den Eid abzulegen brauche. Jahrzehntelang herrschte infolge von geheimen Anweisungen oder durch stillschweigendes Übereinkommen die durch scheinbare Abweichungen verschleierte Praxis, Juden von dem Ehrenamt des Geschwo-

Wirkungen des A.

In der Verwaltung

renen auszuschließen. Am durchgreifendsten wurde die Sperre in der Armee durchgeführt. Ein aktiver jüd. Offizier war im preußischen Heere undenkbar; aber ein ganzes Menschenalter (bis zum Kriege) wurde auch kein Jude zum Reserveoffizier befördert. Viele Jahre gab es deswegen bei der jährlichen Etatsberatung eine Interpellation, auf die jeweils eine ausweichende Antwort des Kriegsministers erfolgte. An der Berliner Universität konnte ein Jude niemals ordentlicher Professor werden, auch wenn er ein Gelehrter von Weltruf war. Die getauften Juden hatten jedoch in allen Zweigen die Möglichkeit der Anstellung und Beförderung. War dies die Behandlung der eingeborenen Juden, so war es nicht zu verwundern, daß ein strenger Grenzschluß den Zuzug von Osten fernhielt und bereits länger im Lande wohnende ausländische Juden nur in den seltensten Fällen die Naturalisation erlangten. Regierungen und Behörden befanden sich bei alledem in einer Zwangslage, insofern sie auch wider bessere Überzeugung der Volksstimmung glaubten nachgeben zu müssen. Auch die Gerichte vermochten sich ihr nicht immer zu entziehen. Wegen Beleidigung verklagte Agitatoren wurden nur zu geringfügigen Geldstrafen verurteilt oder freigesprochen, indem ihnen zugebilligt wurde, sie hätten „in Wahrnehmung berechtigter Interessen" gehandelt. In dem Beschluß eines Berliner Landgerichtes vom 23. Mai 1892 in Sachen Ahlwardts heißt es: „Das Beschwerdegericht hält seine Versicherung, daß er von der Wahrheit dessen, was er gegen die Juden vorbringt, überzeugt sei, für glaubhaft und nimmt auch an, daß der Angeklagte ernstlich sich die Aufgabe gestellt hat und sich berufen hält, den nach seiner Meinung so verderblichen jüd. Einfluß im öffentlichen Leben im Interesse des Deutschen Reiches und seiner nichtjüdischen Angehörigen nachzuweisen und zu beseitigen. Insofern kann von einem gewerbsmäßigen Verleumden des Angeschuldigten nicht die Rede sein und kann demselben auch der Schutz des § 193 RStGB. nicht versagt werden." Ein Berliner Landgericht war es auch, das einen Angeklagten, der behauptet hatte, daß die Juden zur Bereitung des Osterbrotes Christenblut gebrauchten, freisprach, weil die Frage des Ritualmordes nicht geklärt sei und der Mann die Bekämpfung des Judentums als eine sittliche Pflicht betrachte. Einen gewissen Erfolg hatten die Antisemiten mit ihrer Agitation gegen das Schächten, das sie für eine Tierquälerei ausgaben. Um die Juden zu treffen, drangen sie unter dem Schein der Tierfreundlichkeit auf ein Verbot und erreichten es in der Tat für die Schweiz (1891) und Sachsen.

Einflüsse des A. in den politischen Parteien

Das Ziel des A., eine große Partei im Parlament zu bilden, wurde nicht erreicht, und die ausgesprochenen Antisemiten im Reichstag hatten keine Bedeutung. Um so stärker war der antis. Einschlag in anderen Parteien. In der konservativen war Stöcker eines der führenden Mitglieder. Diese Partei, die sich auf dieselben Volksschichten wie die Antisemiten stützte, nahm auf dem Parteitag vom 8. Dez. 1892 ein neues Programm an, welches als eine der Aufgaben der Partei auch „die Bekämpfung des zersetzenden jüd. Einflusses auf das christliche Volksleben" erklärte, nachdem der Passus: „wir verwerfen die Ausschreitungen des A." mit allen gegen sieben Stimmen gestrichen worden war. Dieses Programm ist, solange die Partei bestand, maßgebend geblieben, trotz beständiger Zwistigkeiten mit den reinen Antisemiten. Die Nationalliberalen konnten ihrer ganzen Vergangenheit nach nicht anders als die reaktionären Forderungen ablehnen, aber ein gefühlsmäßiger A. fehlte auch in ihren Reihen nicht. (Über das Zentrum s. o.). Hingegen stellten sich die Freisinnigen der Bewegung von vornherein entschieden entgegen; ihre Führer waren die beredtesten Sprecher gegen den A. Immerhin war es bereits so weit gekommen, daß selbst sie es nicht mehr wagten, jüd. Kandidaten aufzustellen. Der stärkste Damm gegen den A. war die Sozialdemokratie, die außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft gestellt und unbekümmert um ihre Vorurteile keinerlei Rücksichten auf den A. nahm und ihn mit Verachtung behandelte. Diese Haltung konnten sich die Antisemiten nicht anders erklären, als daß die von den Juden Marx und Lassalle begründete Partei auch im jüd. Solde stünde.

Gesellschaftliche Wirkungen des A.

Am stärksten setzte sich der A. innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft durch. Hier bestanden noch die alten Vorurteile, die die gesetzliche Gleichberechtigung zwar nicht ungeschehen machen konnten, aber auf jede andere Weise ihren Ausweg suchten. So wetteiferten nachgeben einander die verschiedenen Stände und Berufsgruppen oder gesellschaftlichen Vereinigungen, sich „judenrein" zu halten, sei es durch ausdrückliche Bestimmung in ihren Satzungen, sei es durch stillschweigende Verabredung und Übung. Besonders hervorzuheben sind die Studenten, die Landwirte und die Handlungsgehilfen. An den meisten Universitäten bildeten sich „Vereine deutscher Studenten", die im Fahrwasser des A. segelten und den Nachwuchs an Führern lieferten. 1889 traten sie zum Kyffhäuserfeste zusammen, einer

Nachahmung des Wartburgfestes; an den Festen des Berliner Vereins nahmen das Ehrenmitglied Stöcker und Liebermann v. Sonnenberg teil. Dem Zeitgeist folgten auch trotz jüd. „alter Herren" die Korps, Burschenschaften und Landsmannschaften, die akademische Turnerschaft und selbst rein wissenschaftliche Vereine. Der 1893 unter Führung der Großagrarier begründete „Bund der Landwirte" war von vornherein antisemitisch eingestellt. Schon 1894 wurde auf einer Generalversammlung einstimmig beschlossen, daß „jedes Mitglied einer der christlichen Konfessionen angehören müsse". Keine seiner Generalversammlungen ging vorüber ohne heftige antisemitische Ansprachen. Die mächtige Organisation hat überhaupt einen großen Teil der antisemitischen Gefolgschaft aufgesogen. Ihr Organ war die „Deutsche Tageszeitung". Den nationalen Geist zu pflegen, unternahm auch der „deutsch-nationale Handlungsgehilfenverband", womit gleichzeitig offene oder versteckte Judenfeindschaft verbunden war. Im geselligen Verkehr wurden die Juden immer mehr isoliert, besonders in der Provinz; auch unter Berufsgenossen, Rechtsanwälten, Ärzten usw. bis herab zur Schuljugend bildete sich eine Scheidung zwischen Juden und Christen. Neben dem „Radauantisemitismus" wurde so ein mehr in der Stille vorgehender „Salonantisemitismus" geübt. Selbst in Badeorten und Sommerfrischen wurden hie und da Juden als unerwünschte Gäste ferngehalten.

Trotz dieser Erscheinungen war der Jude nicht allgemein gehaßt und völlig isoliert. Dagegen spricht schon, daß gleichzeitig die Zahl der Mischehen zwischen Juden und Christen beständig anstieg. Bei der Gemeinsamkeit fast aller Lebensinteressen und der Verflochtenheit jedes einzelnen in das allgemeine Leben war es unmöglich, den Juden gänzlich auszuscheiden. Vielmehr erfuhr der A. auch eine positive Gegenwehr, sowohl von Christen als von Juden. Zunächst wurden die antisemitischen Schriften mit Gegenschriften beantwortet. Am 12. November 1880 erließen 75 Notablen, unter denen sich die berühmtesten Namen Deutschlands befanden, eine öffentliche Erklärung gegen den A. Von nachhaltigerer Wirkung war die Gründung des „Vereins zur Abwehr des A." im Jahre 1891, an dessen Spitze zuerst der berühmte Rechtsgelehrte Rudolf v. Gneist, sodann der um die Verteidigung der Juden hochverdiente freisinnige Parlamentarier Heinrich Rickert stand, und den gegenwärtig (1928) der Demokrat Georg Gothein leitet. In der Überzeugung, daß der A. nicht allein eine Kränkung und Bedrohung der Juden, sondern eine Gefahr und Schande für das deutsche Volk sei, bekämpfte er ihn in Rede und Schrift. Seit 1891 gab er die „Mitteilungen", seit 1924 die „Abwehrblätter" heraus, die die antisemitische Bewegung beständig mit ihrer Kritik begleiteten, außerdem den dem Antisemitenkatechismus entgegengesetzten „Antisemitenspiegel", 3. Auflage 1911, sowie das „Abwehr ABC", 2. Auflage 1924. Die Juden selbst fanden lange keine Abwehr nötig, der elementare Ausbruch des A. erschreckte sie, und es dauerte eine geraume Zeit, ehe der Widerstand organisiert wurde, obzwar die bereits bestehenden großen Vereinigungen wie die Alliance, der Deutsch-Israelitische Gemeindebund u. a. sowie einzelne Komitees von Fall zu Fall beschwerdeführend oder beratend eingriffen. Die erste Organisation bildete sich in der jüd. Studentenschaft, indem 1886 in Breslau die Verbindung „Viadrina" gegründet wurde, die sich die Bekämpfung des A. an den Universitäten zur Aufgabe machte und die Beleidiger nach studentischer Art zur Rechenschaft zog. Gleichgerichtete Verbindungen bildeten sich an andern Universitäten und schlossen sich zu dem K. C. (Kartellconvent) zusammen. Die ausschlaggebende Abwehrorganisation wurde der nach Veröffentlichung der Schrift: „Schutzjude oder Staatsbürger" (von Raphael Löwenfeld) im Mai 1893 gegründete „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens", der in immer weiterem Ausbau durch zahlreiche Ortsgruppen, die sich wiederum in Landesverbänden vereinigten, allmählich einen großen Teil der deutschen Juden umfaßte. Er stellte sich zur Aufgabe, die staatsbürgerlichen Rechte der Juden, die er als einen unlöslichen Bestandteil des deutschen Volkes betrachtet, in offenem Kampfe zu verteidigen und den A. in allen seinen Äußerungen zu bekämpfen. Unter seinen Vorsitzenden Maximilian Horwitz, Eugen Fuchs, Ludwig Brodnitz und seinem Generaldirektor Ludwig Holländer entfaltete er eine energische Tätigkeit durch Gegenversammlungen gegen antisemitische Wahlagitation, Aufklärung durch Verbreitung von Schriften, literarische und wissenschaftliche Anregungen und Aufträge, Orientierung der Presse, Vorstellungen bei den Behörden, Rechtsschutz gegen antisemitische Rechtsschmälerungen und schließlich durch die Förderung innerjüd. Kulturbestrebungen. Seine Organe sind die wöchentlich erscheinende „C. V.-Zeitung" (früher die Monatschrift: „Im Deutschen Reich"), sowie die „Mitteilungen des Syndikus";

Gegenwirkungen

Verein zur Abwehr des A.

Abwehr der Juden

Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens

in Verbindung damit steht der „Philo-Verlag", dessen Spezialität Aufklärungs- und Abwehrliteratur ist. Nicht ohne Eindruck blieb eine in dem gleichen Jahre (1893) veröffentlichte feierliche Erklärung von mehr als 200 deutschen Rabbinern über Schrifttum und Sittenlehre des Judentums. Auf die Juden übte der neuerwachte Judenhaß nach manchen Richtungen einen heilsamen, teilweise aber auch einen ungünstigen Einfluß aus. Er erweckte wieder bei vielen das jüd. Gefühl und hob in dem sittlichen Kampf für Recht und Ehre das Bewußtsein des eigenen Wertes; er mahnte zur Selbstbesinnung und Selbsterziehung und führte zu intensiverer Beteiligung am jüd. Gemeindeleben. Auf der andern Seite förderte er den Abfall; in der zumeist negativen Tätigkeit der Abwehr wurden viele Kräfte verbraucht, die beständige Kämpferstellung führte bei vielen zu Überreizung und entfremdete sie dem Leben der Staaten. Der A. wurde auch einer der Anlässe für die insbesondere im Zionismus zum Ausdruck gelangten Bestrebungen nach einem eigenen jüdischen staatlichen Leben. Er wurde z. B. für Herzl der Antrieb zu seinem Auftreten, nachdem die Lektüre des Buches von Dühring, persönliche Erlebnisse und die Dreyfuß-Affäre ihn an einem Ausgleich hatten verzweifeln lassen (siehe Herzls Tagebücher Bd. I).

c) Die neueste Zeit. Mit der Kriegserklärung Deutschlands am 1. August 1914 schien der A. plötzlich gebannt zu sein. Der Gedanke an das gemeinsame in Gefahr befindliche Vaterland ließ alle Gegensätze vergessen. Der Kaiser erklärte: „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche". Ein allgemeiner „Burgfriede" wurde verkündet, eine strenge Zensur überwachte die Zeitungen, und antisemitische Versammlungen wurden nicht geduldet. Aber nach Niederlage, Zusammenbruch und Revolution erwachte der A. mit einer Wut, die alles bisher Erlebte hinter sich ließ. Der hervorstechendste Zug des neuen A. ist, daß er, nachdem der Krieg die nationalen Instinkte und Gegensätze entfesselt hatte, zum fanatischen Nationalismus und in Befolgung der neueren Rassenlehren zum reinen Rassenhaß wird. Das Wort antisemitisch wird durch (deutsch-) völkisch ersetzt, welcher Begriff ungefähr die Rolle spielt wie hundert Jahre zuvor das Wort „teutsch": zum Volke gehört im strengen Sinne nur der Reinrassige, keinesfalls der „fremdstämmige" Jude. Einen romantischen Zug verrät auch das angeblich uralt-germanische „Hakenkreuz" (s. d.) als Symbol, ferner die Vorliebe für Geheimbünde. Nur in der Tonart verschieden ist der Kultur-A., der zwischen den beiden Rassen oder Volkstümern eine geistige und seelische Kluft feststellen will, die man bedauern, aber nicht überbrücken könne. Hingegen ist der ökonomische A. zurückgetreten oder äußert sich nur in Versuchen eines heimlichen Boykotts. Denn seit dem Kriege ist zwar die Macht des konzentrierten und organisierten Kapitals noch gewachsen und die Wirtschaft zum beherrschenden Faktor des Völkerlebens geworden, aber es ist auch der verhältnismäßig geringe Anteil des Judentums daran noch offenbarer geworden, da ja zu den Betroffenen nicht zuletzt auch die Juden, der jüd. Kaufmanns- und Mittelstand gehören. Der Rassen-A. bekundet sich praktisch in Politik und öffentlichem Leben, theoretisch in Literatur und Wissenschaft, beides sich gegenseitig bedingend und beeinflussend.

Völkischer A.

Kultureller A.

Bereits im zweiten Kriegsjahre wurde immer heftiger gegen die Juden der Vorwurf der „Drückebergerei" erhoben. Das Kriegsministerium glaubte dem fortgesetzten Drängen nachgeben zu müssen und ordnete durch Erlaß vom 11. Oktober 1916 eine Zählung der jüd. Soldaten an den verschiedenen Stellen der Armee an. Obgleich amtlich erklärt wurde, daß man die Klagen auf ihre Richtigkeit prüfen wolle, um ihnen gegebenenfalls entgegenzutreten, wurde die Maßnahme von den Juden angesichts ihrer Opfer als unverdienter Schimpf empfunden. Das Resultat, das übrigens niemals veröffentlicht wurde, mußte, da die Aushebungen immer größeren Umfang annahmen, wertlos werden, aber die Juden selbst unternahmen zum Schluß umfangreiche Erhebungen, die die Ungerechtigkeit des Vorwurfs ergaben. Eine andere Anklage war die, daß die Juden in den zur Beschaffung des Heeresbedarfes und der Versorgung des Volkes mit Lebensmitteln, Kleidung und andern Waren gebildeten „Kriegsgesellschaften" dominierten und die Not des Volkes ausbeuteten, um sich selbst zu bereichern. Aber das amtliche Verzeichnis aller dieser Ämter nach dem Stande vom 1. Februar 1918 ergab, daß die Juden in genau demselben Verhältnis, in dem sie überhaupt am Handel beteiligt sind, in diesen kaufmännischen Organisationen vertreten waren. — Die im November 1918 ausgebrochene Revolution, deren Träger die von der Sozialdemokratie geführten Massen waren, brachte mehrfach Juden in leitende Stellungen bei den neuen Regierungen des Reiches und der Einzelstaaten. Daraus wurde von den Antisemiten der Vorwurf eruiert, daß die Juden nur zu diesem Zwecke den Weltkrieg angestiftet hätten; sie trügen die Schuld an dem Zusammenbruch Deutschlands, dessen Diploma-

Teilnehmer am Heeresdienst

Kriegsgesellschaften

tie sie geleitet, und dessen Heer sie durch unterirdische Wühlerei zermürbt hätten, um ihm, wie das Schlagwort lautete, hinterrücks den „Dolchstoß" zu versetzen; ihr Werk sei nicht nur die deutsche, sondern auch die russische Revolution. Als bedrohlich wurde auch die steigende jüd. Einwanderung aus dem Osten (Ostjuden) betrachtet, und schon während des Krieges war ein Grenzschluß verlangt worden. Wie immer war die antisemitische Agitation ein Mittel für Zwecke reaktionärer Politik: man wollte die Staatsumwälzung dadurch diskreditieren, daß man sie als ein Werk der Juden ausgab. Zwar bekannten sich bei den Wahlen zur Nationalversammlung im Januar 1919 von etwa 30 Millionen Wählern nur 2,7 zur Deutschnationalen Volkspartei, wie sich die Konservativen jetzt nannten. Aber schon bei den Reichstagswahlen 1920 hatte sich die Partei indem sie ihre Hoffnung auf die „antisemitische Welle" setzte, so weit erholt, daß sie es von 42 auf 66 Abgeordnete brachte und die deutsche Volkspartei, die früheren Nationalliberalen, kamen von 23 auf 62. Am stärksten wurde jedoch die nationalistische und antisemitische Bewegung in den Jahren der Ruhrbesetzung und des Zusammenbruchs der deutschen Währung. Die Antisemiten gaben den Juden schuld. Unter den Organisationen, die sich besonders der antisemitischen Agitation widmeten, ist der „deutsch-völkische Schutz- und Trutzbund" mit seinem Führer Alfred Roth zu nennen. Das Land wurde mit judenfeindlichen Broschüren und Flugblättern bis zu aufreizenden Zetteln, die man überall angeklebt fand, und der primitivsten literarischen Bekundung antisemitischer Gesinnung, dem allerorten heimlich angebrachten Hakenkreuz, bedeckt. Neben der Agitation durch Broschüren, Flugblätter und Plakate ging die Verhetzung in Versammlungen, und es bildeten sich Geheimbünde, welche die Regierung stürzen und verhaßte Persönlichkeiten durch Mord beseitigen sollten. Am heftigsten war die Reaktion in Bayern, wo die Räteregierung gestürzt und Kurt Eisner ermordet wurde. Der aus Österreich eingewanderte Adolf Hitler gründete dort die nationalsozialistische Arbeiterpartei, welche Deutschland zuerst von dem „inneren Feinde" und der Judenherrschaft befreien sollte. Sie hatte zeitweise so viele Anhänger, daß sie am 8. November 1923 versuchen konnte, die bayerische Regierung zu stürzen, was jedoch mißlang. Die Hetze durch antisemitische Organe wie den „Völkischen Beobachter" und den „Miesbacher Anzeiger" hatte fast zu Pogromen geführt. Die Wut hatte sich schließlich auf zwei Politiker, die die Friedens- und Ausgleichsverhandlungen mit den Siegern zu führen hatten, konzentriert: den Minister Erzberger vom Zentrum und den Juden Walter Rathenau (s. d.). Beide Männer fielen den Kugeln völkischer, von einer geheimen Mordorganisation entsandte Mörder zum Opfer. Die Frucht dieser Verhetzung war, daß bei den Wahlen im Mai 1924 die Zahl der deutschnationalen Abgeordneten von 66 auf 96 stieg und sie somit nur noch wenig den Sozialisten (100, wozu allerdings 62 Kommunisten kamen) nachstand, und die Deutschvölkische Freiheitspartei, die sich als radikaler antisem. Flügel von den Deutschnationalen losgelöst hatte und mit den Nationalsozialisten zusammenging, die Zahl ihrer Abgeordneten von 3 auf 32 erhöhen konnte. Ihre Führer waren v. Graefe, Wulle, Henning und der mit Hitler Hand in Hand gehende frühere General und Generalstabschef Erich Ludendorff. Auch die von „Knüppelkunze" — so genannt, weil er die Judenfrage mit dem Knüppel zu lösen empfahl — geleitete, noch aus der Vorkriegszeit stammende Deutschsoziale Partei gewann vier Mandate. Insgesamt hatten die Völkischen nahe an 2 Millionen Stimmen erzielt, am meisten in Bayern, Thüringen und Mecklenburg. Die Deutschnationalen waren nächst den Sozialdemokraten die stärkste Partei geworden und traten Anfang 1927 in die Reichsregierung ein. Aber für den A. war diese Entwicklung verhängnisvoll. Die Rechte brauchte ihn nicht mehr; es trat eine gewisse Ruhe ein und die antisemitische Welle begann immer mehr abzuebben.

Deutschvölkischer Schutz- und Trutzbund

Nationalsozialistische Arbeiterpartei

Deutschvölkische Freiheitspartei

In der Theorie des A. ist der Rassengedanke nunmehr vollständig durchgedrungen, und zwar in seiner rohesten Form, einer biologisch-anthropologischen Lehre vom Blut, von Blutreinheit, Blutmischung, Blutverderbnis. Ein Verkünder dieser Lehre ist, nachdem der Ruhm Chamberlains verblaßt ist, Hans F. K. Günther mit seiner „Rassenkunde des deutschen Volkes", die seit 1922 bereits eine größere Zahl von Auflagen erlebt hat. Auf Grund von körperlichen Merkmalen, besonders der Schädelform, werden vier europäische Rassen festgestellt: die nordische, dinarische, westische, ostische. Der leider zu geringe Grundstock des deutschen Volkes sei die nordische Rasse, das Ideal der Menschheit. In einem Anhange wird die „Rassenkunde des jüd. Volkes" behandelt. In scheinbar wissenschaftlicher Form und leidenschaftsloser Darstellung wird ein abstoßendes Zerrbild des Juden entworfen. Das Ostjudentum, neun Zehntel aller

Antisemitische Theorien

Hans F. K. Günther

Juden, ist nach dieser Rassenkunde eine vorderasiatisch-mongolisch-ostisch-nordisch-hamitisch-negerische Mischung unter Vorwiegen des Vorderasiatischen; die Südjuden, das übrige Zehntel, können, unter Vorwiegen des orientalischen Elementes, als orientalisch-westisch-vorderasiatisch-hamitisch-nordisch-negerisch gemischt gelten. Für das deutsche Volk bestehe die Aufgabe, durch systematische Rassenhygiene, Eugenik und Zuchtwahl das durch fortgesetzte Mischungen arg verringerte nordische Element zu stärken und rein zu erhalten. Die einzig würdige Lösung der Judenfrage sei die klare Scheidung durch Herauslösung der Juden aus den nichtjüd. Volkstümern (503). Die flüssige feuilletonistische Sprache bestach ebenso wie bei Chamberlain, und das Buch übte starke Wirkung aus. Der Rassengedanke fand, wie zu erwarten, auch in der Belletristik Eingang. Am meisten gelesen wurde der Roman „Die Sünde wider das Blut" von Artur Dinter. Die Folgen der Vermischung mit jüd. Blut werden darin an einem Beispiel vorgeführt. Trotz der einmütigen Ablehnung des Buches durch die Kritik wurde es in Hunderttausenden von Exemplaren abgesetzt. — Neben dem Rassen-A. wurde von Kulturphilosophen und andern Schriftstellern ein mehr geistig gerichteter Kultur-A. gelehrt, der in Werken wie „Der Untergang des Abendlandes" von Oswald Spengler, 1920 ff. (andeutungsweise), in der kleinen Schrift von Wilhelm Stapel: „Antisemitismus", und der „Secessio judaica" von Hans Blüher („Trotz alledem bleibt der Jude Jude") zum Ausdruck kam. Folgerung und Wirkung sind mehr oder weniger bewußt dieselben: zwischen Juden und Nichtjuden kann und soll es keine Gemeinschaft geben. — Die Wahnvorstellung, überall Juden und jüd. Einfluß zu sehen, erzeugte eine Art moderner apokalyptischer Literatur, welche den Zeitgenossen die Machenschaften und Pläne des international verschworenen Judentums und damit die wahren Triebfedern und Zusammenhänge der Weltgeschichte enthüllen wollte. Von dieser Art sind z. B.: „Die Rätsel des jüd. Erfolges" von F. Roderich-Stoltheim (d. i. Theodor Fritsch), oder „Das jüdische Geheimgesetz" von F. E. v. Langen, oder „Judas Schuldbuch", eine deutsche Abrechnung" von Wilhelm Meister, oder „Judas, der Weltfeind" von F. Schrönghamer-Heimdal. Das klassische Werk sind die „Protokolle der Weisen von Zion", aus einem 1905 erschienenen russischen Buch von Nilus „Das Große im Kleinen und der Antichrist als nahe Möglichkeit" (s. a. A. IN RUSSLAND, ENGLAND), ins Deutsche übersetzt von Gottfried zur Beck (d. i. Hauptmann a. D. Müller v. Hausen, einem Freunde von Ludendorff, zugleich Herausgeber der dem „Hammer" gleichgesinnten Zeitschrift „Auf Vorposten"). Eine andere Ausgabe oder Übersetzung stammt von Theodor Fritsch. Die „Weisen von Zion" sind die Großmeister der jüd. Logen, welche auf dem Zionistenkongreß zu Basel 1897 in 24 Sitzungen ein Programm für die Erlangung der jüd. Weltherrschaft unter einem König „aus dem Blute Zions" entwickelt haben sollen. Sie sprachen sich eingehend und mit verblüffender Offenheit darüber aus, wie man die Völker, ihre Regierungen, Parlamente, Presse, Schulen, Wissenschaft, Wirtschaft systematisch mit allen Mitteln der Gewalt und Hinterlist korrumpieren müsse; z. B. „wir müssen ohne Unterlaß in allen Ländern die Beziehungen der Völker und der Staaten zueinander vergiften, wir müssen alle Völker durch Neid und Haß, durch Streit und Krieg, ja selbst durch Entbehrungen, Hunger und Verbreitung von Seuchen derart zermürben, daß die Nichtjuden keinen Ausweg finden, als sich unserer Herrschaft vollkommen zu beugen" (10. Sitzung). Oder: „bald werden alle Hauptstädte der Welt von Stollen der Untergrundbahn durchzogen sein, von diesen Stollen aus werden wir im Falle der Gefahr für uns die ganzen Städte mit den Staatsleitungen, Ämtern, Urkundensammlungen und den Nichtjuden mit ihrem Hab und Gut in die Luft sprengen" (9. Sitzung). Eingeleitet wird die Ausgabe von Müller durch Aufsätze über die Vorgeschichte der Protokolle, worin allerlei abenteuerliche Geschichten erzählt werden; es folgen „Nachklänge" über die zehn Stämme Israels, Judentum und Freimaurertum, Juden und Jesuiten, vom Judenkriege, aus der Vorgeschichte des Weltkrieges, zur Lösung der Judenfrage, und zum Schluß eine „deutsche Judenordnung", aus der einige Sätze lauten: die landsässigen Juden werden unter Fremdenrecht gestellt; ausländische Juden dürfen das Deutsche Reich nicht mehr betreten; alle öffentlichen Ämter sind künftig den Juden verschlossen; die Juden dürfen die ärztliche Kunst nur an Juden ausüben; sie müssen ihre Firmenschilder und ärztlichen Verordnungen durch den Stern Davids kennzeichnen; jüd. Hebammen dürfen nur Jüdinnen behandeln; ihr Wohnungsschild muß den Stern Davids tragen; Juden üben aktives und passives Wahlrecht nur in den jüd. Tempelgemeinden aus; die Juden werden zum Dienst in Heer und Flotte nicht mehr zugelassen, sie zahlen statt dessen eine Wehrsteuer; deutsche Schulen und Hochschulen dürfen keine Juden aufnehmen; Zeitungen, an welchen Juden arbeiten, müssen am Kopfe deutlich sichtbar den Stern Davids tragen;

Kultur-Antisemitismus

Protokolle der Weisen von Zion

die jüd. Religionsbücher müssen in deutscher Sprache abgefaßt werden; der Gebrauch der jiddischen und hebräischen Sprache ist im Deutschen Reich bei Strafe der Landesverweisung verboten; Juden und Jüdinnen, welche des Landes verwiesen wurden und die Reichsgrenze wieder überschreiten, werden gehängt. Daß das Werk eine Fälschung und überdies von einem recht ungeschickten Schriftsteller verfaßt ist, ergab sich für alle unbefangen Urteilenden bald. In der Aufdeckung seiner sehr verworrenen Entstehungsgeschichte haben sich der Konstantinopeler Korrespondent der Times, der englisch-jüdische Historiker und Publizist Lucien Wolf (s. u. A. IN ENGLAND), einige russische Autoren und in Deutschland Johannes Stanjek von den „Mitteilungen zur Abwehr des A." und Benjamin Segel („die Protokolle der W. v. Z.", 1924), verdient gemacht. Eine der Quellen des Bundes ist ein 1865 erschienenes französisches Büchlein von Maurice Joly, eine Satire auf Napoleon III. Trotz des Nachweises der Fälschung wurde das Machwerk ernst genommen und erregte im Inland und Ausland Aufsehen (s. u.). Der nach Holland geflüchtete Kaiser Wilhelm II. erklärte, nach diesen Enthüllungen zu begreifen, wer an seinem Sturze schuld sei. Die Verbindung der Juden mit den von jeher verdächtigten und gehaßten Freimaurern war schon oft behauptet worden, z. B. von Wichtl in seiner Schrift: „Weltfrieden, Weltrevolution, Weltrepublik" und neuerdings von General Ludendorff („Vernichtung der Freimaurerei durch Enthüllung ihrer Geheimnisse", 1927 im Selbstverlag).

Antichristliche Tendenzen

Was von Anfang an vorauszusehen war und was bei einzelnen konsequent vorgehenden antisemitischen Richtungen längst beobachtet werden konnte, nämlich, daß der A. notwendig zur Feindschaft gegen das Christentum führen müsse, ist in der letzten Periode des deutschen A. zur vollen Auswirkung gekommen. Los vom Alten Testament! — Ausscheidung alles Jüd. aus dem Christentum in Theologie, Kirche, Schule und Volksleben lautete die Parole derjenigen gemäßigten „Antisemiten", die auf den Namen Christen nicht verzichten wollten. Aber die konsequenten Verfechter des reinen deutsch-völkischen Gedankens erklärten ein solches Unternehmen bei dem ererbten semitischen Charakter des Christentums für eine verderbliche Halbheit und sahen das Heil allein in einer neuen, den alten germanischen Glauben wiedererweckenden Religion. Der Rufer im Streit gegen das Alte Testament war schon seit mehr als einem Menschenalter, obgleich er eingestandenermaßen nicht einmal die hebräischen Buchstaben kannte, Theodor Fritsch, der 1911 seine „Forschungen" in dem Buche „Der falsche Gott" zusammenfaßte. Von der Anklage wegen Gotteslästerung und Religionsbeschimpfung wurde er zwar auf Grund eines Obergutachtens von Prof. R. Kittel freigesprochen, aber das Gericht gab über die Tendenz und Person von Fritsch ein abfälliges Urteil ab. Ein unerwarteter Helfer erstand dem A. in dem Professor der Assyriologie an der Berliner Universität Friedrich Delitzsch, einem Sohn des berühmten Theologen Franz Delitzsch, der jederzeit gegen unwahre Beschuldigungen, wie z. B. gegen die von Rohling, aufgetreten war. Kurz vor den Wahlen 1920 erschien das Buch „Die große Täuschung, kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung am Sinai und die Wirksamkeit der Propheten". Wenn die Welt bisher das Israel der Bibel für ein heiliges Volk und das AT für das geoffenbarte Wort Gottes gehalten habe, so sei das eine einzige ungeheure Täuschung gewesen. Die alten Israeliten seien vielmehr eine sittlich außerordentlich tiefstehende Nomadenhorde, eine Räuber- und Mörderbande gewesen. Die im AT erzählte Geschichte sei fast nichts als ein Gewebe von Lug und Trug, der von ihm gelehrte Gott (und das sei die ungeheuerlichste aller Täuschungen) sei nicht der wahre Gott, sondern ein Stammesgötze der niedrigsten Art, „die Karrikatur des Gottesbegriffes", in dessen Namen alle Schandtaten verübt werden dürften, und seine würdigen Vertreter seien die Propheten. Die Folgerungen für die Gegenwart wären: die Erforschung des althebräischen Schrifttums, das nicht Gottes Walten und Wesen offenbart, sondern von Anfang bis zu Ende das Spiegelbild eines engherzigen und zugleich unwürdigen Gottesbegriffes ist, sollte deshalb auch nicht länger einen Zweig der christlichen Theologie bilden. Für die christliche Kirche, Familie und wohl auch Schule sei das AT vollkommen entbehrlich, und viel geeigneter wäre eine Germanenbibel. Was die Juden anbetrifft, so liege es auf der Hand, daß ein solches a priori vaterlandsloses oder internationales Volk für alle übrigen Völker eine große Gefahr darstelle. Das Buch war mitten in den Wahlkampf geschleudert worden, wurde aber von der gesamten Wissenschaft mit seltener Einmütigkeit verurteilt. Nichtsdestoweniger hatte die Feindschaft gegen das AT einen durch Delitzsch's Namen gewichtigen Eideshelfer gewonnen, und bei seinen Nacheiferern (z. B. Henschel, Döllinger, Gerecke, Andersen) steigerten sich die Schmähungen ins Ungemessene. Die Loslösung vom AT und die völkische Ideali-

Friedrich Delitzsch

sierung des germanischen Wesens führt weiter zu einem neugermanischen Heidentum mit Wotan, Thor usw., was freilich nur auf Grund von geschichtswidrigen Illusionen, die man sich von diesem Germanentum oder dem gänzlich nebelhaften Ariertum machte, möglich war. Alfons Steiger, „Der neudeutsche Heide im Kampfe gegen Christen und Juden" konnte 1924 nicht weniger als 20 solcher Gruppen aufzählen. Alle lehnen sie jede Gemeinschaft mit Juden ab. Indessen sind diese Gemeinden, wenn sie, in verworrener Zeit entstanden, noch existieren, nur Splitter des Volksganzen und ohne Bedeutung. Ferner muß festgestellt werden, daß der Ruf „Los vom AT" sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite sehr energisch bekämpft wird, bisweilen allerdings mit der Konzession, dafür den modernen Juden preiszugeben. Theoretisch hat sich der A. erschöpft.

Im Text bereits behandelt: *Ahlwardt; Antisemitenspiegel; Abwehrblätter; Abwehr-ABC.; Blüher, Hans; Busch, Moritz; Chamberlain, H. St.; Delitzsch, Frdr.; Dinter, Artur; Dühring, Eugen; Fries; Fritsch, Theodor; Germania; Glagau, Otto; Günther, Hans; Hartmann, Eduard v.; Hundt-Radowski; Kreuzzeitung; de Lagarde, Paul; v. Langen; Löwenfeld, Raphael; Ludendorff, Erich; Marr, Wilhelm; Meister, Wilhelm; Mitteilungen des Vereins z. Abwehr d. A.; Paasch, Carl; Protokolle d. W. v. Zion; Ries; Rohling, August; Scharffenstein; Schrönghamer; Segel, Benjamin; Semigotha; Semiimperator; Semikürschner; Sombart, Werner; Spengler, Oswald; Stanjek, Johannes; Steiger, Alfons; Stöcker, Adolf; Treitschke, H. v.* ibid. Gegenschriften: *Wagner, Richard; Wahrmund; Wawrzinek, Kurt; Wichtl.*

Zu Abschnitt b): *Astfalk, Caesar*, Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage, Köln 1892; *Bahr, Hermann*, Der A., ein internationales Interwiew, Berlin 1894; *Baumgarten, M.*, Wider Herrn Hofprediger Stöcker, eine christliche Stimme über die Judenfrage, Berlin 1891; *Bertram, R.*, Die Ostjuden in Deutschland, Berlin 1913; *Beta, O.*, Darwin, Deutschland und die Juden oder der Juda-Jesuitismus, Berlin 1876; *Binder, Karl*, Antisemitische Wühlereien und Raufereien in Pleiße-Athen, Leipzig 1881; *Bloch, J. S.*, Gegen die Antisemiten, Wien 1882; *Böckel, Otto*, Die Juden, die Könige unserer Zeit, Berlin 1886; *Bürger, Kurt*, Deutschtum und Judentum, Berlin 1913; *Cassel, Paulus*, Wider Heinr. v. Treitschke, 2. Aufl., Berlin 1880; *Coudenhove, Graf Heinrich*, Das Wesen des A., Berlin 1901; *Döllinger, Ignaz v.*, Die Juden in Europa (Akademievortrag), Linz 1891, Wiederabdruck 1924; *Evans, Mary*, Die Juden und ihre Gegner, ein Essay von Georg Elliot, Hamburg 1880; *Frantz, Constantin*, Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft, München 1874; *Heman, C. F.*, Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Leipzig 1881–82; *Henne am Rhyn, Otto*, Die Schmach der modernen Kultur, Leipzig 1885; *Grau, Rudolf Fr.*, Die Judenfrage und ihr Geheimnis, Gütersloh 1881; *Illustrationen*, Bilderalbum der „Wucherpille", Mainz 1883; *Kittel, Rudolf*, Judenfeindschaft oder Gotteslästerung, Leipzig 1914; *Leuss, Hans*, Das richtige Wanzenmittel ein jüdischer Staat, Ein Vorschlag zur Güte, Leipzig 1893; *Mommsen, Th.*, Auch ein Wort über unser Judentum, Berlin 1880; *Lazarus, M.*, Was heißt national?, Berlin 1880; *Lombroso, Cesare*, Der A. und die Juden im Lichte der modernen Wissenschaft, deutsch von H. Kurella, Leipzig 1894; *Pöhlmann, Walter*, Das Judentum und seine Feinde, Berlin 1893 (gegen A.); *Politische Bilderbogen*, Dresden 1892ff.; *Pudor, Heinrich*, Wie kriegen wir sie hinaus?, Leipzig 1913; *Reymond, M.*, Wo steckt der Mauschel?, Leipzig 1897; *Schrattenholz, Josef*, Antisemitenhammer, eine Anthologie, Düsseldorf 1894; *Stille*, Der Kampf gegen das Judentum, 6. Aufl., Leipzig 1898.

Zu Abschnitt c): *Andersen, Fr.*, Der deutsche Heiland, München 1921; *Anker, Kurt*, Teut wider Juda, Leipzig 1924; *Bernstein, F.*, Der A. als Gruppenerscheinung, Berlin 1926; *Bloch, Josef*, Israel und die Völker, mit Berücksichtigung sämtlicher antis. Textfälschungen in Talmud, Schulchan Aruch, Sohar und anderen rabbinischen und kabbalistischen Schriften, Berlin 1926; *Bode, Julius*, Wodan u. Jesus, (völkisch) 1920; *Brentano, Lujo*, Der Judenhaß, Berlin 1924 (gegen A.); *Brunner, Constantin*, Der Judenhaß und die Juden, 3. Aufl., Berlin 1927; *idem*, Der Judenhaß und das Denken, Berlin 1921; *idem*, Memscheleth Sadon, letztes Wort über Judenhaß und die Juden, Berlin 1920 (gegen A.); *Caro, Fr.*, Vom Judengott (gegen Fritsch), Berlin 1920; *Döllinger, Fr.*, Baldur und Bibel, Nürnberg 1921; *Deutschlands Erneuerung*, Monatsschrift f. d. deutsche Volk, München 1917 ff. (Im Sinne Chamberlains, viele Aufsätze daraus als Broschüren separat); *Falk, Hans*, Die Juden in den Kriegsgesellschaften, nach amtlichem Material, Berlin 1920 (Widerlegung der antis. Anklage); *Fendrich, O.*, Die Weisen von Zion, das Buch der Fälschung, Lübeck 1920; *Fiebig, Paul*, Juden und Nichtjuden, Leipzig 1921 (gegen Fritsch); *Feuchtwanger, Sigbert*, Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem, Berlin 1916; *Förster, Wilh.*, Die internationale Wirksamkeit des Judentums, Stuttgart 1920; *Freund, Ismar*, Der Judenhaß, Berlin 1922; *Fuchs, Eugen*, Um Deutschtum und Judentum, Reden u. Aufsätze 1894–1919, hrsg. v. Leo Hirschfeld, Berlin 1919; *idem*, Die Zukunft des Judentums, Berlin 1924; *Gerecke, Karl*, Biblischer A. (Angriffe gegen das AT), München 1920; *Goldmann, Felix*, Das Wesen des A., 2. Aufl., Berlin 1924; *Goldstein, Julius*, Rasse u. Politik, 4. Aufl., Leipzig 1925 (gegen die Rassentheorie); *Goslar, Hans*, Jüdische Weltherrschaft? 4. Aufl., Berlin 1924; *Grimpen, Albert*, A. u. Christentum, lassen sie sich miteinander vereinigen? (bejahend beantwortet), Hamburg 1919; *Hegall, Walter*, Im Lichte deutschen Glaubens, Leipzig 1919; *Heinemann, J.*, Vom jüdischen Geist, Berlin 1924 (gegen A.); *Henschel, Willibald*, Varuna, das Gesetz des aufsteigenden und sinkenden Lebens in der Völkergeschichte (völkisch) 1928; *Jacob, B.*, Krieg, Revolution und Judentum, Dortmund 1919; *idem*, Die Juden und das Berliner Tageblatt, Berlin 1920; *Italiener, Bruno*, Waffen im Abwehrkampf, Berlin 1920; *Kahn, Fritz*, Die Juden als Rasse u. Kulturvolk, Berlin 1926; *Kampfmeyer, P.*, Jüdischer Marxismus, Berlin 1923; *Klatzkin, Jakob*, Probleme des modernen Judentums; 2. Aufl.: Von Krisis und Entscheidung im Judentum (darin zionist. Auff. des A.), Berlin 1918; *Kautsky, Karl*, Rasse u. Judentum (sozialist. Auffassung), Stuttgart 1921; *Klupsch, Franz* (Sozialist), Die Judenhetze, eine schwere Gefahr für den staatlichen u. wirtschaftl. Wiederaufbau Deutschlands, Berlin 1920; *Klott, Emil*, Sozialdemokratie und Judentum (völkisch), München 1924; *König, Eduard*,

Das antisemitische Hauptdogma (Widerlegung durch die alttestamentl. Wissenschaft), Bonn 1914; *idem*, Friedrich Delitzsch, Die Große Täuschung, kritisch beleuchtet, Gütersloh 1920; *Lewinsohn*, Jüdische Weltfinanz, Berlin 1925; *Liek, Walter*, Der Anteil der Juden am Zusammenbruch Deutschlands (aus Deutschlands Erneuerung), München 1919; *Luschan, Felix v.*, Völker, Rassen und Sprachen, Berlin 1922; *Michel, Wilhelm*, Verrat am Deutschtum (das ist der A.), Hamburg 1922; *Mieses, Mathias*, Das Wesen des Judenhasses, Wien 1924; *Möhring, Ernst*, Gegen völkischen Wahn, Berlin 1924; *Munk, E.*, Gefälschte Talmudzitate, Berlin 1924; *Nölting*, Erik, Das „zersetzende" Judentum, eine Auseinandersetzung mit dem kulturellen A., Berlin 1924; *idem*, Das Problem einer nationalen Kultur, Leipzig 1923; *Oppenheimer, Franz*, Die Judenstatistik des preußischen Kriegsministers (scharfe Kritik), München 1922; *Oppeln-Bronikowski, Fr. v.*, Antisemitismus? (Bekämpfung vom Standpunkt des Konservativen), Charlottenb. 1920; *Ramin, Hans v.*, Die Judenfrage (völkisch), Berlin 1920; *Rath, Hans*, Jüdische Weltherrschaft, Berlin 1922; *Reimann, Hans*, Die Dinte wider das Blut, ein Zeitroman von A. Sünder (Verspottung von Dinter), Hannover 1921; *idem*, Teutsche Pogromhelden 1919; *Rieger, Paul*, Vom Heimatsrecht der deutschen Juden, Berlin 1924; *Röder, Adam*, Reaktion und A. (gegen den A. vom Standpunkt des süddeutschen Konservativen), 3. Aufl., Berlin 1922; *Rothholz, J.*, Die deutschen Juden in Zahl und Bild (zuverlässige Statistiken), Berlin 1925; *Ruppin, Artur*, Die Juden der Gegenwart (zionist.), Berlin 1918; *Segall, J.*, Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–18, Berlin 1921; *Schlund, Erhard*, Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland (katholisch gegen den A.), München 1922; *Steffen, Franz*, A. und deutschvölkische Bewegung im Lichte des Katholizismus, Berlin 1925; *Steiger, Alfons*, Der neudeutsche Heide im Kampfe gegen Christen u. Juden, 2. Aufl. von „Katholizismus u. Judentum" (gleicht den vorgenannten), Berlin 1924; *Stern, H.*, Angriff u. Abwehr (ein kurzgefaßtes Handbuch der Verteidigung), Berlin 1924; *Strack, Hermann L.*, Antisemitism, Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics I; *idem*, Jüdische Geheimgesetze?, Berlin 1920; *Weil, Bruno*, Die jüdische Internationale (Widerlegung der Legende), Berlin 1924; *Zollschan, Ignaz*, Das Rassenproblem, 5. Aufl., Wien 1925; *Zweig, Arnold*, Caliban, Politik u. Leidenschaft, Potsdam 1927.

Bibliographien: *The Jewish Question* 1875–1884, *Bibliographical Hand-List by Joseph Jacobs*, London 1885; *Bulletin of the New York Public Library* Vol. XVII, Jan.–Dec. 1913; *H. Schneider*, Grundlage einer Bibliographie der antis. Literatur im „Weltkampf", 1924 ff.

G.-J. J.

3. *In Österreich.* Der zu Beginn der 70er Jahre des 19. Jhts. in Österreich auftretende A. läßt sich, wie überall, auf Gründe verschiedener Art zurückführen: so auf das durch die Emanzipation (von 1867) erleichterte Vorwärtskommen der Juden auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, ihre wirtschaftlichen Erfolge, die Vereinigung der Presse in ihren Händen, die steigende jüd. Zuwanderung nach Wien, wo sich die Zahl der Juden von 1869 bis 1879 verdoppelte, den Börsenkrach vom J. 1873 und das Vorbild des deutschen A. Als Vorläufer der späteren antisemitischen Bewegung ist der Domherr August Rohling, Prof. der Theologie an der Prager Universität, anzusehen, der Verfasser des Buches „Der Talmudjude" (s. A. IN DEUTSCHLAND), dessen Verbreitung von den führenden Kreisen der katholischen Geistlichkeit in Wien und ihrer Presse („Wiener Kirchenzeitung", „Vaterland" u. a.) gefördert wurde. Die katholischen Organe „Kirchenzeitung", „Volksfreund" (herausgegeben vom Kardinalerzbischof von Wien, Rauscher), bekämpften dauernd die Liberalen und die Juden. Ein zum Katholizismus übergetretener mecklenburgischer Adliger, Karl v. Vogelsang, propagierte als erster in Wien die Ideen des christlichen Sozialismus.

Kirchliche Tendenzen

Aber erst mit dem Auftreten der Alldeutschen unter Führung des Abgeordneten Georg v. Schönerer zu Beginn der 80er Jahre wurde die antisemitische Ideologie nach deutschem Vorbild in die Massen getragen und zum Parteiprogramm erhoben. Am 3. Okt. 1882 beantragte Schönerer im Reichsrat die Lösung der Judenfrage in seinem Sinne, da sonst die Bevölkerung gezwungen sein würde, die Sache selbst in die Hand zu nehmen. Indes war Schönerers judenfeindliche Propaganda von keinem durchschlagenden Erfolg begleitet. Eine größere Wirkung erzielten einige Demagogen, die in den Kreisen des Kleinbürgertums mit wirtschaftlichen Argumenten agitierten. Es kam zur Belästigung jüd. Passanten in den Straßen Wiens, chauvinistische Studenten insultierten ihre jüd. Kollegen. Als im Frühjahr 1882 der Agitator Holubek wegen Aufhetzung gegen die Juden vor Gericht gezogen wurde, brachte sein Anwalt zu seiner Verteidigung Zitate aus Rohlings Buch vor, durch die sich das Gericht bestimmen ließ, den Angeklagten freizusprechen. Es kam zu einer Polemik zwischen den Wiener Rabbinern und Rohling, der, durch den damals spielenden Tisza-Eszlárer Prozeß ermutigt, in einer neuen Broschüre „Die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus" das Blutmärchen zu begründen suchte. Der Reichsratsabgeordnete Rabbiner Josef Samuel Bloch veröffentlichte Ende 1882 und Anfang 1883 in der „Wiener Allgemeinen Zeitung" eine Reihe von Aufsätzen, in denen er Rohling völlige Unkenntnis des talmudischen und rabbinischen Schrifttums nachwies. In der Folge kam es zu einer Klage Rohlings gegen Bloch; das von dem Beklagten vorgebrachte wissenschaftliche Material, dessen Richtigkeit durch die Gelehrten Nöldeke und Wünsche bekräftigt wurde, wirkte so schlagend, daß Rohling 1885 vor dem Gericht seine Klage gegen Bloch zurückzog. Trotz dieser Niederlage wurden seine sowie die Schmäh-

Schönerer

schriften Justus-Brimanns, eines getauften Juden, der bei Gelegenheit des erwähnten Prozesses ein verleumderisches Buch „Der Judenspiegel" veröffentlicht hatte, in der Folge noch sehr oft als Agitationswaffe gegen die Juden verwendet.

Unter der Regierung Taaffes (1879–1893), die den A. allerdings nicht offen förderte, entwickelte sich die antisemitische Bewegung weiter; Taaffe stützte sich vornehmlich auf konservative slawische und klerikale Elemente, denen er des öfteren, so in der Schulfrage, Konzessionen machte, die sich gegen die Juden auswirkten.

Fortschritte der antis. Bewegung

1884 wurden bereits mehrere Antisemiten, darunter Pattai, Rohlings Verteidiger, in den Reichsrat gewählt. 1891 gelang es ihnen, 13 ihrer Mitglieder in den Reichsrat zu bringen, die in drei Gruppen zerfielen: die Ultranationalen unter Schönerer, die loyalen Patrioten unter Pattai und die Klerikalen unter Prinz Liechtenstein und Schneider. Diese Abgeordneten gehörten auch dem niederösterreichischen Landtag an, der bald eine judenfeindliche Mehrheit erhielt. Der A. faßte feste Wurzeln im Wiener christlichen Kleinbürgertum und gewann in der Person des Advokaten Karl Lueger einen volkstümlichen und gewandten Vorkämpfer. Lueger hatte seine politische Laufbahn als Demokrat begonnen, ging aber bald ins gegnerische Lager über und kämpfte gegen das Judentum, die Liberalen und die Großbourgeoisie; er rief den „christlichen Sozialismus" aus.

Lueger

Bei den folgenden Wahlen erhielten die Antisemiten unter dem Namen „Christlichsoziale" 35 Mandate im Wiener Gemeinderat. 1889 begann in Wien die erste antis. Tageszeitung, das „Deutsche Volksblatt" zu erscheinen. Als sich der klerikale Teil des Hochadels und die Geistlichkeit der neuen Bewegung anschlossen, fand sie auch die Förderung der offiziellen Kreise. Das Kabinett Windischgraetz wagte es noch weniger als das Ministerium Taaffe gegen die Christlichsozialen vorzugehen. Der A. machte sich denn auch überall geltend, in der Schule, im Heere, im öffentlichen Dienste, im geschäftlichen Verkehr, im geselligen Leben und in den Kurorten. 1893 veröffentlichte der katholische Pater Deckert im „Vaterland" einen Brief des Abenteurers Paul Meyer, eines getauften und im Dienste der Mission stehenden polnischen Juden, in dem dieser erklärte, in seiner Jugend Augenzeuge eines Ritualmordes gewesen zu sein. Die Affäre endete damit, daß Bloch und einige andere Wiener Juden die Sache vors Gericht brachten, welches Deckert und Meyer, der anfänglich die Urheberschaft des Briefes leugnete, zu strengen Strafen verurteilte.

Bei den Wahlen 1895 erlangten die Christlichsozialen zusammen mit den Alldeutschen die Mehrheit im Wiener Gemeinderat; Lueger wurde zum Bürgermeister gewählt, Kaiser Franz Josef lehnte es aber zweimal nacheinander ab, die Wahl zu bestätigen. Die Neuwahlen 1896 endeten mit einem neuerlichen Sieg der Christlichsozialen, worauf dann Lueger 1897 endgültig Bürgermeister wurde. Die neue antisemitische Stadtverwaltung benachteiligte die Juden auf allen Gebieten. Nach denselben Grundsätzen wurde auch das Land Niederösterreich regiert. Auch die Staatsregierung erließ eine Reihe von Gesetzen, die die wirtschaftliche Lage der Juden schwer schädigten: Wiederbelebung der mittelalterlichen Zünfte, Befähigungsnachweis für den Handelsstand, Beseitigung des Raten- und Hausierhandels u. a. m. Der 1891 ins Leben gerufene „Verein zur Abwehr des A." konnte dieser Bewegung nur in geringem Maße entgegenwirken, ebenso wenig die 1886 gegründete „Österreichisch-Israelitische Union". Die Demokraten und Sozialisten kämpften nur schwach gegen den wachsenden A. an.

Sieg der Christlichsozialen im Wiener Gemeinderat

Judenfeindliche Gesetzgebung

1897 ergaben die Reichsratswahlen eine völlige Niederlage des deutschen Liberalismus und damit den Triumph der Klerikalen, Nationalisten und Antisemiten. Lueger trennte sich im Laufe der Jahre von seinen ehemaligen Freunden, den Radauantisemiten Schneider, Gregorig und Vergani, befestigte aber um so mehr die Herrschaft des A. im Gemeinderat und Landtag. 1900 erfochten die Christlichsozialen bei den Gemeinderatswahlen wiederum einen glänzenden Sieg. Nach den auf Grund des allgemeinen Wahlrechts durchgeführten Reichsratswahlen 1907 wurden zum ersten Male zwei Christlichsoziale Mitglieder des Kabinetts. Die mit den Christlichsozialen verbündeten Alldeutschen spalteten sich, die Deutsche Nationalpartei und die Deutschradikalen (unter Führung Karl Hermann Wolfs) traten ihr Erbe an. Als sich die jüdischen Studenten unter Führung der jüd.-akad. Verbindung „Kadimah" gegen die häufigen Exzesse an den Wiener Hochschulen zur Wehr setzten, faßte 1897 die deutsche Studentenschaft in Waidhofen a. d. Ybbs den sogenannten „Waidhofner Beschluß", wonach die Juden „der Ehre bar" seien und ihnen keine Satisfaktion gegeben werden dürfe. Diese Ehrlosigkeitserklärung ist bis heute in Kraft geblieben. Die Studentenkrawalle an der Wiener Universität sind zu einer ständigen Einrichtung geworden. Die Anti-

A. an den Hochschulen

semiten stellten im österreichischen Reichsrat und in ihrer Presse („Reichspost", „Vaterland", „Deutsches Volksblatt") des öfteren die Forderung nach Entrechtung der Juden. So beantragte der Mechaniker Schneider die Einführung von Judenschutzgeld. 1907 brachte der deutschnationale Abgeordnete Schmidt einen Antrag auf Durchführung des numerus clausus für jüd. Schüler ein, der jedoch keine Mehrheit fand. Mit dem Tode Luegers (1910) begann ein allmählicher Rückgang der christlichsozialen Partei, und sie wurde durch das Vordrängen der Sozialdemokratie in die Defensive gedrängt. Sie wandelte sich auch nach außen hin; die wüste Judenhetze wurde nur noch von einigen Parteimitgliedern, wie Bielohlawek und Jerzabek, der bis heute Führer des radauantisemitischen Flügels ist, betrieben.

Rückgang der christlichsozialen Partei seit 1912

Während des Krieges machten sich antisemitische Strömungen auch in der Armee geltend. Die Zahl der gegen die Juden gerichteten Geheimbefehle der verschiedenen Kommandostellen, die seinerzeit vom Jüd. Kriegsarchiv in Wien gesammelt und dann beschlagnahmt wurden, geht in die Hunderte.

A. während des Weltkrieges

Die mit Kriegsausbruch von der Armee zwangsweise evakuierten und nach Westösterreich verschlagenen Ostjuden waren für die Christlichsozialen ein besonderer Gegenstand des Angriffs. Der künstlich entfachte Haß gegen die Ostjuden verstärkte sich noch nach dem Umsturz. Von judenfeindlichem Geist war auch das erste Gesetz der Republik über die Staatsbürgerschaft getragen, das allen Angehörigen der ehemaligen Monarchie, mit Ausnahme der in Galizien Beheimateten, die Möglichkeit der Option für die Republik offen ließ. Die Führung in der antisemitischen Bewegung übernahmen nach dem Kriege die Hakenkreuzler (Nationalsozialisten, Frontkämpfer usw.), die, mit Gummiknüppeln versehen, verschiedentlich antisemitische Demonstrationen und Ausschreitungen hervorriefen, so daß die Juden 1918–1919 einen eigenen Selbstschutz aufstellen mußten. Bei den Wahlen 1919 verloren die Christlichsozialen die Mehrheit in der Wiener Stadtverwaltung an die Sozialdemokraten, in der Republik selbst aber sind sie mit den Großdeutschen zusammen noch immer in der Majorität. Der offene A. wird von den Hakenkreuzlern vertreten, aber auch die beiden koalierten Parteien fördern ihn mehr oder minder. Das neue christlichsoziale Parteiprogramm 1927 hält noch immer unverrückt am A. fest. Als nach den Bestimmungen des Friedens von Saint Germain die Optionsmöglichkeit für die Angehörigen Altösterreichs wieder offen stand, verweigerten die maßgebenden Stellen der Republik die Aufnahme von Juden unter Hinweis darauf, daß diese der Rasse nach keine Deutschen seien. Wiederholt wurde der Versuch unternommen, die Juden von den Hochschulen zu verdrängen; ausländischen Juden ist die Inskription auch tatsächlich kaum möglich. Auch die akademische Laufbahn wird den Juden sehr erschwert; die Universitäten sind die Hochburgen des A. geworden. Der gesellschaftliche Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden hat so gut wie aufgehört. Der A. hat auch in den Sport Eingang gefunden, wo bei verschiedenen wichtigen Verbänden der sogenannte „Arierparagraph" Gesetz geworden ist.

Kampagne gegen die Ostjuden

Antis. Bewegung der letzten Jahre

Eine eigenartige Stellung zum A. nimmt die österreichische Sozialdemokratie ein, die das Judentum seit jeher als eine reaktionäre Erscheinung bekämpft. Schon 1891 sprach sich Viktor Adler auf dem Parteikongreß in Brüssel gegen die Verurteilung des A. aus, was er mit der Äußerung begründete: „Der A. arbeitet schließlich für uns." Die österreichische Sozialdemokratie will nicht als „Judenschutztruppe" gelten; sie hat in ihrer Presse in den Zeiten nach dem Umsturz die judenfeindlichen Ausschreitungen der Hakenkreuzler nicht direkt verurteilt. Der sozialdemokratische Landeshauptmann von Niederösterreich, Abg. Sever, wies 1919 die ostjüd. Flüchtlinge aus dem Lande. Ebenso verhinderten die Sozialdemokraten im Nationalrat die Beschickung des Ortsschulrates durch die jüd. Gemeinden. Bei ihrer Propaganda werfen sie den Christlichsozialen stets vor, daß sie in ihrem A. stark nachgelassen haben, und bedienen sich zur Charakterisierung des Kapitals jüd. Karikaturen. Auch in ihrer Parteipresse, vor allem in der „Arbeiter-Zeitung", sind gelegentlich antijüd. Bemerkungen enthalten. Dieselbe Politik ist auch Richtschnur der seit dem Umsturz sozialdemokratisch verwalteten Gemeinde Wien. Die jüd. Einrichtungen für soziale Fürsorge werden nicht unterstützt, da sie nicht „gemeinnützig" seien. Der hebr. Unterricht wurde vom Chef des städtischen Unterrichtswesens, Abg. Glöckel, als „zum alten Plunder gehörig" bezeichnet. Juden werden bei der Gemeinde ebensowenig angestellt, wie zur Zeit der christlichsozialen Herrschaft. S. Österreich, Wien.

Stellung der Sozialdemokratie zum A.

Österreichische Wochenschrift 1884–96; *J. Bloch*, Akten und Gutachten im Prozeß Rohling contra

Bloch 1890–91; *Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, 1892–96; *F. Stauracz*, Dr. Karl Lueger 1907; *idem*, Entwicklung der christlich-sozialen Partei und deren Hausfeinde; *A. Kannengießer*, Juden und Katholiken in Österreich-Ungarn; *F. F. Masaidek*, Georg Schönerer; *Karl Hron*, Wiens antisemitische Bewegung; *W. Klopp*, Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang 1894; *Anton Bach*, Die christlich-soziale Partei und die Zukunft Österreichs; *Die Juden in Österreich* 1908; *Philippson*, Neueste Geschichte des jüd. Volkes II, 1910; *S. Mayer*, Die Wiener Juden 1917; *J. Bloch*, Erinnerungen aus meinem Leben 1922; *Dubnow*, Neueste Geschichte des jüd. Volkes II, 1923.

W. L. Ba.

4. *In der Tschechoslovakei.* Der seit der Mitte des 19. Jhts. aufgekommene tschechische Nationalismus geriet in immer größeren Gegensatz zu den Juden, die infolge der historischen Entwicklung in ihrer weitaus überwiegenden Mehrzahl deutsch orientiert waren. Ende des 19. Jhts. ließen sich aber schon 54 % der Juden in Böhmen und 23 % in Mähren in die Rubrik der tschechischsprechenden Personen eintragen. Die Lage der Juden zwischen den zwei rivalisierenden Nationen war schwierig. Versteckte Feindschaft, zuweilen aber auch wirtschaftlicher Boykott machten sich bald von dieser, bald von jener Seite fühlbar. In Böhmen kam es schon 1881 und 1882 zu lokalen Ausschreitungen. Die Pamphlete des Prager Professors Rohling wurden auch in tschechischer Sprache verbreitet. 1883 kam es zu einem judenfeindlichen Putsch in Prag, der jedoch unterdrückt wurde. Als 1897 das Ministerium Badeni wegen der Forderung nach Gleichberechtigung der tschechischen Sprache von den Deutschen gestürzt wurde, kam es in Prag zu Ausschreitungen, die sich sowohl gegen Deutsche, als auch gegen Juden mit deutschen Namen richteten. Von Prag griffen die Exzesse auf böhmische Provinzstädte (Nachod, Chrudim, Melnik u. a.) über, wo auch Überfälle auf Synagogen vorkamen. Gleichzeitig veranstalteten die antisemitischen Deutschen dort, wo sie stark waren, wie in Eger, feindliche Demonstrationen sowohl gegen Tschechen als auch gegen Juden. Fast alle deutschen Parteien waren mehr oder minder antisemitisch, ganz besonders die von Schönerer begründete Partei der Alldeutschen oder Deutschradikalen, deren Führer im österreichischen Reichsrat nachher Iro und K. H. Wolf waren; dagegen bekannten sich von tschechischen politischen Gruppierungen nur die Nationalsozialisten zum A. Die Antisemiten der beiden feindlichen Nationalitäten schlossen sich zu einer gemeinsamen Aktion gegen die Juden zusammen, als es im Städtchen Polna zu dem Ritualmordprozeß gegen den jüd. Schuhmachergehilfen Leopold Hilsner kam. In Böhmen herrschte große Erregung, und die Regierung blieb untätig aus Rücksicht auf die tschechischen Klerikalen. Die Verhandlung fand unter revolteähnlichen Demonstrationen statt. Hilsner wurde vom Kuttenberger Gericht zum Tode verurteilt. Die Antisemiten verkündeten in ihren Flugblättern, daß die Tatsache des Ritualmordes nunmehr gerichtlich erwiesen sei; gleichwohl war das religiöse Motiv im Urteil überhaupt nicht erwähnt worden. Die Ritualmordagitation ging von dem Prager Advokaten Baxa, jetzt (1928) Oberbürgermeister von Prag, sowie von dem Hetzer Březnovsky aus. Gegen das Urteil erhob seine Stimme der Führer der kleinen Partei der tschechischen Realisten, Professor Masaryk, jetziger Präsident der tschechoslovakischen Republik. In seiner Broschüre „Die Notwendigkeit der Revision des Polnaer Prozesses" gelangte er zu dem Ergebnis, daß das Urteil einen Justizirrtum bedeute. Seine Stimme verhallte aber ungehört (s. Hilsner). Der A. in Böhmen griff auch auf das wirtschaftliche Gebiet über. Die Tschechen verkündeten das Prinzip „svuj k svemu" (Jeder zu den Seinigen) und die Parole „Kauft nur bei Christen". In der nach dem Umsturz ins Leben gerufenen tschechoslovakischen Republik kam es nach der Rückkehr der Legionäre aus Rußland und Italien mehrfach zu Judenkrawallen. Ernsteren Charakter hatten die Ausschreitungen in Holleschau in Mähren. Unruhen brachen 1919 auch in der ehemals zu Ungarn gehörenden Slovakei aus, wo eine große Anzahl von jüdischen Geschäften, Fabriken usw. geplündert wurde. Seither hat der A. in der Tschechoslovakei abgenommen, nur die deutschen Parteien und namentlich die deutsche Studentenschaft vertreten ihn. Die Bewegung richtete sich besonders scharf gegen den jüdischen Rektor der Prager Universität, den Historiker Samuel Steinherz. Den Auswüchsen des A., wie er in der Hakenkreuz-Bewegung zum Ausdruck kommt, sucht die Regierung entgegenzuwirken.

Masaryk, Die Notwendigkeit der Revision des Polnaer Prozesses 1899; *(Anonym)* Die Bedeutung des Polnaer Verbrechens für den Ritualaberglauben 1900; *Die Stimme* (Wien), Nr. 3, 1928.

W. L. Ba.

5. *In Ungarn.* Während des ganzen Mittelalters war die ungarische Judenheit Rechtsbeschränkungen unterworfen und Verfolgungen sowie Vertreibungen ausgesetzt, wobei oft die Judengesetze des benachbarten Österreichs als Richtschnur genommen wurden. Nach der durch die Türkeninvasion im J. 1526 erfolgten Schwächung der ungarischen Staatsgewalt

Im 16.–18. Jht.

wurden die im Lande verbliebenen Juden von der ihnen seit jeher feindlichen städtischen Bevölkerung, die zum größten Teile aus Deutschen bestand, aus den Städten vertrieben. Sie fanden Schutz auf dem flachen Lande bei den feudalen Gutsherren. Aus dem Ghetto in Polen, Mähren und Schlesien setzte eine starke jüd. Einwanderung nach Ungarn ein, gegen die die Behörden aufs strengste vorgingen. 1715 wurden die Komitate aufgefordert, die Einwanderung fremder Juden zu verbieten, damit diese „die rechtgläubigen Untertanen Sr. Majestät nicht ausbeuteten". 1738 gab es nur in zehn ungarischen Städten jüd. Bewohner. Kaiser Josef II. räumte ihnen dann das Recht ein, sich in den Städten ansässig zu machen; nur die kgl. Bergstädte blieben ihnen bis 1848 verschlossen. 1791 leitete das Pester Handelsgremium im ganzen Lande gegen einige den jüd. Handel begünstigende Bestimmungen des Reichstages eine Bewegung ein und sandte eine Abordnung nach Wien. Ähnlich lauteten auch die an den Reichstag erstatteten Gutachten der Handelsgremien von Preßburg, Pest und Altofen; die Verdrängung der Juden vom Handel wurde nachdrücklich gefordert. Diese Bewegung hatte zur Folge, daß den Juden der Handel mit Schießpulver, Waffen und Kupfergeld verboten wurde; die Juden wiederum wurden dadurch veranlaßt, sich zu einer eigenen Handelskörperschaft zusammenzuschließen. 1807 wurden aus Sátoraljaujhely 83 jüd. Familien ausgewiesen, und 1813 ging das Zempliner Komitat daran, sämtliche seit 1790 eingewanderten Juden zu vertreiben. Die die Juden schwer belastende seit 1749 bestehende Toleranzsteuer wurde erst 1846 aufgehoben.

Die ungarischen Juden hatten auch unter der Blutbeschuldigung zu leiden. Ritualmordprozesse fanden statt in Tyrnau 1494, Bösing 1529, Werschetz 1753, Orkut 1764, Pér 1791 und Jabuka 1796.

Die ungarische Freiheitsbewegung und der A.

Die Führer der in der ersten Hälfte des 19. Jhts. einsetzenden ungarischen Freiheitsbewegung bekämpften die Ausnahmegesetze gegen die Juden nicht; Graf Széchenyi verspottete ihre Emanzipationsbestrebungen; Ludwig Kossuth sprach von den „jüd. Pöbelmassen". 1844 verlangte Kossuth in der Tageszeitung „Pesti Hirlap", die Juden sollten ihre Religion reformieren und auf ihre Sitten und Gebräuche verzichten, dann erst könne von ihrer Emanzipation die Rede sein. In der Tat war die Stimmung für die Juden nicht günstig, es wurde immer wieder die Einschränkung der jüd. Einwanderung verlangt, und als 1848 im Reichstag der Abgeordnete Bohus den Antrag auf Erteilung der Bürgerrechte an die Juden stellte, brachen in Preßburg, dem Sitz des Reichstages, Judenkrawalle aus, die drei Tage andauerten. In den Städten Steinamanger, Tyrnau und Pest ereignete sich dasselbe. 1862 hielt August Tréfort, späterer Kultusminister, eine aufsehenerregende Rede gegen die Juden, in der er ihnen u. a. vorwarf, daß sie noch immer deutsch sprächen. 1871 veröffentlichte die slovakische Tageszeitung „Narodne Noviny" einen Aufsatz gegen die Juden, indem diese wiederum als Schrittmacher der Magyarisierungstendenzen der Regierung bezeichnet wurden. Istóczy, der spätere Antisemitenführer, hielt 1875 seine erste Rede im ungarischen Parlament. Der seit den siebziger Jahren des 19. Jhts. immer stärker gewordene magyarische Nationalismus entfachte unter dem Einfluß des von Deutschland ausgegangenen A. in Ungarn eine Bewegung gegen die Juden, die 1880 zur Gründung des antisemitischen „Vereines der Nichtjuden" und 1881 zu Ausschreitungen gegen die Juden in Pásztó und Losonc, sowie an der Budapester Universität führte; ihren Höhepunkt erreichte sie 1882 im Ritualmordprozeß von Tisza-Eszlár. Auch in Regierungskreisen glaubte man an die Möglichkeit eines Ritualmords, und der damalige Justizminister Paulay äußerte sich öffentlich in diesem Sinne. Die antisemitischen Abgeordneten Istóczy, Verhovay und Onody, die schon früher im Parlament die Juden angegriffen und sich auch mit Schärfe gegen die Einwanderung von Pogromflüchtlingen aus Rußland gewandt hatten, taten alles, um die Erregung der Bevölkerung noch zu steigern. Es kam so weit, daß sich namentlich auf dem flachen Lande die Juden kaum auf der Straße zeigen durften. In Preßburg führte die Verhetzung zu schweren Ausschreitungen. Bei den Parlamentswahlen konnten die Antisemiten 17 Mandate erobern. Einer dieser neugewählten Abgeordneten, der katholische Priester Ignaz Limándy, erhob auf Grund des Rohlingschen Buches in seiner Broschüre „Antiszemita káté" (Antisemiten-Katechismus) von neuem die Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden. 1885 forderten die antisemitischen Abgeordneten die Wiederherstellung der Sondergesetze gegen die Juden. Anfang der 90er Jahre entstand unter Führung der einflußreichen Grafen Zichy und Esterházy die „katholische Volkspartei" mit ausgesprochen antisemitischem Programm, die bis zum Ende des Weltkrieges auch durch ihre Zeitungen („Magyar Állam", „Alkotmány" und „Herkó Páter") eifrige judenfeindliche Propaganda betrieb. Hinter der Partei standen die führen-

Bis zum Weltkriege

den Kreise der katholischen Kirche in Ungarn. Unter staatlicher Förderung wurde das Land mit einem Netz von katholischen Konsumvereinen überzogen. Hierdurch wurden viele jüd. Krämer und Schenkeninhaber brotlos; sie zogen nach Budapest, wo sie die Zahl des jüd. Proletariats vergrößerten. Als 1894 und 1895 im Rahmen der neugeschaffenen kirchenpolitischen Gesetze die jüd. Religion den übrigen gleichgestellt („rezipiert") wurde, veranstalteten die klerikalen Kreise wiederum eine judenfeindliche Hetze. Die Regierung war bis zum Kriegsende ihrem äußeren Programm nach liberal. In Wirklichkeit aber wurden die Juden vom Staate nur dazu gebraucht, die Hegemonie des Magyarentums, das selbst laut den amtlichen Volkszählungsdaten nur 48,1% — und abzüglich der Judenheit 43,6% — der Gesamtbevölkerung betrug, über die nationalen Minderheiten aufrecht zu erhalten. Der Jude erschien daher den nichtmagyarischen Volksstämmen, namentlich den Rumänen und Slovaken, als die Verkörperung der feindlichen Staatsgewalt. Der Aufnahme von Juden in den Staatsdienst wurden — insbesondere in den letzten Jahren vor dem Kriege — keine nennenswerten Schwierigkeiten in den Weg gelegt, bei den Beförderungen zu höheren Stellen wurde aber fast immer die Taufe gefordert; in der Unterrichtsverwaltung war die Taufe beinahe für jede Anstellung Vorbedingung. In den 90er Jahren veröffentlichte der nationalistische Journalist Nikolaus Bartha eine Aufsatzreihe über eine Reise nach Nordostungarn (dem heutigen Karpatho-Rußland der Tschechoslovakei); darin schilderte er die dortige jüd. Bevölkerung, die seiner Ansicht nach gar nicht von Juden, sondern von den Chazaren abstammte und die einheimische ruthenische Bevölkerung ausbeute und bewuchere. Seither gilt in Ungarn das Wort „Kazár" als Schimpfwort für die Juden. 1925 hat denn auch die antisemitische Verwaltung der Stadt Budapest eine Straße mitten in der Judenstadt „Chazarengasse" (Kazár-utca) benannt. Während des Krieges ist der A. in den ungarischen Truppenkörpern besonders zur Geltung gekommen. Auch sonst zeigte sich die Judenfeindschaft in der Einstellung der Regierung gegenüber den während des Krieges aus den östlichen Provinzen der Monarchie vor der russischen Invasion geflohenen oder durch die eigene Heeresleitung evakuierten Ostjuden.

Unmittelbar nach dem Weltkriege, schon in den ersten Tagen des Umsturzes (Okt. 1918), entstand die radikal-judenfeindliche Vereinigung der Erwachenden Magyaren, die mit Knüppeln bewaffnet waren. Durch die revolutionäre Károlyi-Regierung wurden sie zunächst in Schach gehalten; die Regierung war überdies bemüht, dem Judenhaß der Bauern, die in vielen Gegenden die unter ihnen lebenden Juden ausgeplündert und vertrieben hatten, einen Riegel vorzuschieben. Der niedergehaltene Judenhaß brach aber im Sommer 1919, nach dem Sturze der ungarischen Räteregierung, an der einige Juden in führender Stellung mitbeteiligt gewesen waren, in stärkster Form los. Es kam zum „weißen Terror". Innerhalb der vom ehemaligen österr.-ung. Admiral Horthy gebildeten Nationalarmee unternahmen verschiedene Detachements Raub- und Mordzüge gegen die Juden. Insbesondere waren es die Offiziere Héjjas und Prónay, die sich Greueltaten zuschulden kommen ließen. Hunderte von Juden wurden hingemordet, oft bestialisch gefoltert und lebendig begraben, viele wurden verschleppt und sind verschollen. Viele tausend wurden unter dem Vorwand, sie hätten sich kommunistisch betätigt, aus dem staatlichen und munizipalen Dienst entlassen. Das Militär, die „Erwachenden Magyaren" und die verschiedenen Bünde der „Rassenschützler", führten im ganzen Lande ein Schreckensregiment ein. Die Erwachenden Magyaren schlossen 1925 anläßlich des in Budapest tagenden Antisemitenkongresses ein Bündnis mit Cuza, dem Führer der rumänischen Judenfeinde. Das neue Gesetz über die „Schmähung der magyarischen Nation", das bei dem geringsten Ausdruck der Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen unter Verhängung strengster Strafen angewendet wird, bietet vielfach Gelegenheit zum Vorgehen gegen die Juden.

Nach dem Weltkriege (1918–1928)

Der antisemitische Kurs besteht auch weiterhin; bei den Wahlen zum ungarischen Parlament von 1926 wurde bei einem allgemeinen Rückgang der äußersten Rechten doch der Pogromheld Héjjas wiedergewählt. Ebenso gilt auch, trotz der Intervention mehrerer jüd. Organisationen beim Völkerbundsrat, der numerus clausus weiter. Ungarn ist zur Zeit (1928) das einzige Land, wo diese Einschränkung Gesetz ist (Gesetzartikel XXV vom Jahre 1920); auch die wenigen zugelassenen jüd. Studenten sind ständig bedroht, die jüd. Professoren wurden schon vorher abgesetzt. Im Herbst 1927, vor der Wintersession des Völkerbundsrates, stellte die ungarische Regierung eine Erleichterung des Gesetzes über den Numerus clausus in Aussicht. Die kurz darauf erfolgten Krawalle an den Hochschulen, bei denen es zu blutigen Exzessen gegen die jüd. Studenten kam, wurden als Symptom für die Erregung der Bevölkerung ausge-

Numerus clausus

geben, die es unmöglich mache, die Ausnahmebestimmung aufzuheben. Unter dem Drucke des Völkerbundes hat das Gesetz über den numerus clausus im März 1928 rein formell eine gewisse Änderung erfahren, die jedoch faktisch sein ungeschmälertes Weiterbestehen bedeutet.

Merkantilistische Bemerkungen in bezug auf das Königreich Ungarn, Preßburg 1802; *Beschreibung der Kgl.-Ung. Krönungsstadt Preßburg*, Preßburg 1779; *Bergl*, Geschichte der ungarischen Juden 1879; *Venetianer*, A magyar zsidóság története 1922; *Richtmann*, A régi Magyarország zsidósága, Budapest 1913; *Krajcsovich*, Der Antisemitismus in Ungarn, Budapest 1884; *Sigmund Krauss*, Einige ernste Worte an die schreibenden Judenfeinde, Pest 1861; *Marczali*, Az 1790–91.-i országgyülés; *Samuel Kohn*, A zsidók története Magyarországon, Budapest 1884; *Acsády*, A magyar zsidók kétszáz évvel ezelött (im Sammelbuch „Magyar zsidók a milleniumon"), Budapest 1896; *Büchler*, A zsidók története Budapesten, Budapest 1901; *Paul Nathan*, Der Prozeß von Tisza Eszlár 1892; *Jakob Krauß*, Martyrium, ein jüd. Jahrbuch 1922, S. 59ff.; *The League of Nations*, Genf 1921; *Report of the Secretary and Special Delegate of the Joint Foreign Commitee*, 1921, S. 39; *idem*, 1922, Report etc., S. 30; *idem*, 1923, Report etc., S. 16; *The Jewish Minority in Hungary*, Report etc. presented to the Board of Deputies of British Jews, January 1926, London 1926.

W. L. Ba.

6. *In Rumänien.* In Rumänien wurden die Juden seit jeher als Fremde angesehen; der Klerus verfolgte ihre Religion und beschuldigte sie des Ritualmords. Im J. 1803 erschien in moldauischer Sprache eine Schrift zur Widerlegung des jüd. Glaubens, „Infruntarea Jidovilor", als deren Autor der Mönch Neofit galt. Sie wurde auf Befehl des Hospodaren Ypsilanti vernichtet und erschien 1818 wieder in griechischer Sprache. Vergeblich wandte sich der Hospodar an den Metropoliten mit dem Ersuchen, eine Enzyklika zu erlassen, in der die Ritualmordbeschuldigung verurteilt werden sollte; die Geistlichkeit trieb weiter judenfeindliche Propaganda. Der erwähnten Hetzschrift Neofits, die in der Folgezeit in neun Auflagen erschien, folgte im J. 1837 die zweite Hetzschrift, betitelt „Prastia", die einen ausgesprochen antisem. Charakter trug. Nach dem Friedensvertrag von Adrianopel hatten die russischen Truppen die Fürstentümer Moldau und Walachei besetzt, und die von General Kiselew im J. 1834 den Rumänen aufoktroyierte Verfassung (Regulamentul organic), die nur den Christen orthodoxen Glaubens politische Rechte zubilligte, erklärte damit die Juden zu landfremden und rechtlosen Elementen, in welcher Ausnahmestellung sie trotz vielfacher Verfassungsänderungen im großen und ganzen bis zur Zeit nach dem Weltkrieg verblieben sind. Im Verlauf der Geschichte wurde regelmäßig jeder Versuch zu ihrer Naturalisation und Emanzipation durch plötzlich auftretende offene Judenverfolgungen unwirksam gemacht.

Bis 1848

In der Zeit um 1848 wurden die judenfeindlichen Bestimmungen der Verfassung des Generals Kiselew vorübergehend aufgehoben und Religionsfreiheit und Gleichberechtigung aller Landesbewohner proklamiert. Die Gesandtenkonferenz, die nach dem Krimkrieg in Konstantinopel tagte, traf ebenfalls eine günstige Regelung der Judenfrage in den Fürstentümern. Die „Pariser Convention" vom J. 1856 setzte dann diese Artikel wieder außer Kraft und erließ neue Verordnungen, die den Juden alle bis dahin errungenen Rechte nahmen. Der erste Fürst des Vereinigten Rumänien, Alexander Jon I., gab in Art. XVI seines Codex civil (1864) den Juden unter bestimmten erschwerten Voraussetzungen eine Möglichkeit der Naturalisation. Als dann Karl v. Hohenzollern nach seinem Regierungsantritt (1866) der konstituierenden Versammlung einen freiheitlicher gehaltenen Artikel vorschlug, der die Konfession für kein Hindernis zur Erlangung der Bürgerrechte erklärte, kam es, auf Anstiften der Gegner dieses Artikels, zu judenfeindlichen Demonstrationen in Bukarest: man demolierte die Hauptsynagoge; die Menge drang ins Parlamentsgebäude und bedrohte tätlich die Anhänger der Judenemanzipation. So war Fürst Karl gezwungen, ein von der Konstituante beschlossenes Gesetz (Art. VII) zu sanktionieren, das die Juden faktisch für vogelfrei erklärte. Am 20. Mai 1867 erging in Verfolg dieses Gesetzes an alle Präfekten der Befehl, sämtliche Juden, die nicht den Mindestbetrag von 5000 Piaster Vermögen aufweisen konnten, als Vagabunden aus dem Lande zu treiben. Die grausamste der damals durchgeführten Exekutionen war die des Präfekten von Galatz, der durch seine Schergen viele Juden in die Donau treiben ließ, wo sie ertranken. Dies rief in ganz Europa eine Protestbewegung hervor, der Napoleon III. und die europäischen Konsuln in Bukarest vor dem Fürsten Karl Ausdruck verliehen; infolgedessen wurde der judenfeindliche Innenminister Bratianu entlassen (29. Juni 1862). Unter dem nächsten Ministerium (Golescu) kam es abermals zu Ausschreitungen gegen die Juden. Man trieb sie weiterhin aus den Distrikten Covurlui (Galaţi) und Bakău aus. In der im J. 1868 eröffneten Kammer wurde ein ausführlicher judenfeindlicher Antrag eingebracht und eine strenge Judenordnung vorgeschlagen, die zwar nicht Gesetz wurde, aber den Verwaltungsorganen als Richtschnur diente; sie untersagte den Juden das Niederlassungsrecht in den Städten

Vor dem Berliner Kongreß

und Dorfgemeinden, verbot ihnen die Führung von Mühlen, Schankhäusern, Herbergen usw. und schränkte ihren Handel aufs äußerste ein. 1870 und 1872 fanden erneut Judenverfolgungen statt, was die auswärtigen Mächte zu Protesten veranlaßte, nachdem die unter Crémieux in Brüssel stattgehabte Sitzung der „Alliance Israélite Universelle" beschlossen hatte, die Hilfe der Westmächte zum Schutz der Juden Rumäniens anzurufen. Diese Fragen wurden auch auf dem Berliner Kongreß (1878) behandelt, wobei sich besonders der französische Außenminister Waddington und Lord Beaconsfield, der damalige englische Premierminister, für eine endgültige Regelung der Judenfrage in Rumänien einsetzten. Der Berliner Vertrag garantierte in Art. XLIII–XLIV den rumänischen Juden die Emanzipation. Kurz darauf aber brach neuerdings, von den rumänischen Machthabern inszeniert, eine Volksbewegung gegen die Verwirklichung der Emanzipation aus, und die Regierung änderte daraufhin, am 13. Okt. 1879, die Verfassung zuungunsten der Juden ab (Art. VII). Eine Kollektiv-Protestnote der Signatarmächte des Berliner Vertrags vom 28. Febr. 1880 an die rumänische Regierung veranlaßte diese, etwa 800 Juden zu naturalisieren; auf die übrigen 250000 wurde aber der sogen. „Vagabunden-Paragraph" angewandt, der den Polizeibehörden freie Hand ließ, Juden aus dem Lande zu treiben. Unter den vielen, die damals das Land verlassen mußten, befanden sich auch Gelehrte und Schriftsteller wie M. Gaster, E. Schwarzfeld u. a.

Der Berliner Kongreß

Im J. 1895 wurde in Bukarest die „Alianța antisemitica universala" (Alliance antisémitique universelle) gegründet, unter hauptsächlicher Mitwirkung der Prof. Cuza und Jorga. 1907 kam es zu Agrarunruhen, die von Podul Iloei ihren Ausgang nahmen, woselbst die Regierung die von den Bojaren unterdrückten Bauern gegen die Juden aufhetzte; in mehr als 26 Ortschaften fanden damals Plünderungen statt. Um diese Zeit wurden noch spezialisiertere Ausnahmegesetze erlassen, denen zufolge Juden keine Güter pachten durften, vom Staatsdienst ausgeschlossen waren, mit geistigen Getränken, Tabak und Drogen nicht handeln und den Advokatenberuf nicht ausüben durften; auch die höheren Schulen waren ihnen verschlossen. Zu Beginn des 20. Jhts. wanderten etwa 50000 Juden aus Rumänien aus. Der berüchtigte Eid „more judaico" war sehr demütigend für die Juden; diese Form der Eidesleistung wurde in der Nachkriegszeit durch die Bemühungen des Oberrabbiners Niemerower von Jassy abgeschafft. Das Ausland beobachtete ständig die Vorgänge in Rumänien: Brandes, Clémenceau und Luzzatti riefen öffentlich Europa gegen diese Zustände auf. Paul Nathan intervenierte 1907 beim Ministerpräsidenten Sturdza. Die amerikanischen Juden eröffneten eine Pressekampagne gegen Rumänien; die amerik. Regierung hatte schon 1902 an die Signatarmächte des Berliner Vertrags eine entsprechende Note gerichtet. Doch blieb dies ohne Erfolg. Jonel Bratianu der Jüngere hielt an seiner Judenpolitik unbeirrt fest, und nur vereinzelte rumänische Politiker, wie Peter Carp, traten für die Emanzipation ein. Die Juden selbst, allen voran Adolph Stern, Oberrabbiner Beck, E. Schwarzwald, Horia Carp, kämpften in ihrer Presse, der „Egalitatea" (gegründet 1889) und dem „Curierul Israelit" (gegründet von dem Publizisten M. Schweig 1907) für ihre Emanzipation und organisierten sich im J. 1909 in der „Union bodenständiger Juden" als politische Partei.

Bis zum Eintritt Rumäniens in den Weltkrieg

Während des Weltkrieges, in den Rumänien 1916 eintrat, hatten die Juden besonders zu leiden. In den Grenzgebieten wurden sie der Spionage verdächtigt und vielfach eingekerkert. Geheime Erlasse gaben den Polizeiorganen die Möglichkeit, Juden ohne weiteres zu verhaften. Der Gebrauch der jidd. Sprache wurde verboten und bestraft. Die jüd. Soldaten hatten schwer unter den Reservaterlassen des General Presan zu leiden. So erging ein Befehl an alle Heeresabteilungen, spezielle Judenformationen zu bilden, sie unter das Kommando strengster Offiziere zu stellen, in die vordersten Linien zu stellen, wo sie zum großen Teile aufgerieben wurden. Beim 29. Infanterieregiment blieben vom jüdischen Zug, der 100 Mann stark war, nach einem Gefechte bloß 21 Mann zurück. (Aus dem Prozeßprotokoll vom 8. Mai 1928 beim Kriegsgericht der 8. Division in Czernowitz gegen den Juden Lungu). Im Bukarester Frieden von 1918 wurde von den Zentralmächten die Emanzipation der rumänischen Juden verlangt, und in den Friedensvertrag von St. Germain wurde ein sogen. Minderheitsvertrag aufgenommen, der den Juden volle Gleichberechtigung garantierte; die Bestimmung wurde durch Gesetz vom 30. Aug. 1920 sanktioniert und in die Verfassung aufgenommen. Jonel Bratianu, der 1923 wieder ans Ruder kam, setzte in der neuen von ihm proklamierten Verfassung die Bestimmungen jenes Minderheitsvertrages insofern außer Kraft, als er zwar die Juden des Altreichs in ihren Rechten beließ, die der angeschlossenen Gebiete aber (durch Gesetz vom 24. Febr. 1924) neuerlich entrechtete und in die Kategorie der „Staatenlosen" versetzte. Es kam wieder zu starken Ausschreitungen gegen

Von 1916 bis 1928

die Juden, welche hauptsächlich von der „Christlichen Liga" des Prof. Cuza („Liga Apararea Naţionala Chreştina") ausgingen, die seit 1922 bis heute (1928) ununterbrochen in antisemitischem Sinne wirkt, so daß es in Rumänien keine größere Stadt gibt, in der nicht seit 1922 Pogrome vorgekommen wären. Kennzeichnend für die Stellung der Behörden ist die Freisprechung des Oberleutnants Morarescu (der am Dnjestr jüd.-ukrainische Flüchtlinge beraubte und töten ließ) und die des Nicolai Totu, der den jüd. Studenten David Fallik ermordet hat. Auch in bezug auf das Unterrichtswesen und Studium beobachtet die Regierung einen judenfeindlichen Kurs. Von jüd. Privatschulen werden nur gänzlich romanisierte geduldet; nicht durch Staatsgesetz, aber durch den Terror der Studenten ist an den Universitäten der Numerus clausus eingeführt; durch die Einbeziehung der Landgemeinden in die Wahlkreise ist es den Juden in der Stadt unmöglich, bei Wahlen eine entsprechende Vertretung in den gesetzgebenden Körperschaften durchzusetzen. Die antisemitische Bewegung, die nach dem Sturz der Regierung Averescu-Goga im Sommer 1927 abnahm, ist neuerdings wieder angestiegen.

Im Dezember 1927 fand im Beisein hoher Regierungsbeamter und auf Regierungskosten ein Studentenkongreß in Oradea Mare (Großwardein) statt. Im Anschluß daran veranstalteten die Studenten einen Pogrom, wobei Zivil- und Militärbehörden sich völlig passiv verhielten. Häuser und Läden wurden geplündert, Synagogen zerstört, das Silber geraubt, Torarollen verbrannt oder zerrissen, eine Anzahl Juden schwer verwundet. In ähnlicher Weise hausten die Studenten in Cluj (Klausenburg), Targu Ocna, Jassy, Ghimes und Huedin. Der Schaden in den Synagogen von Oradea Mare und Cluj betrug annähernd 20 Millionen Lei. Etwa dreißig Studenten wurden verhaftet und zu milden Strafen verurteilt (mehrere Tage bis zu zwei Monaten Gefängnis). Die antisemitische Zeitungshetze hat in Rumänien auch nach diesen Exzessen nicht nachgelassen.

Bluntschli, Der Staat Rumänien und das Rechtsverhältnis der Juden in Rumänien 1879; *Désjardins*, Les juifs en Moldavie 1867; *Bernard Lazare*, Les juifs en Roumanie 1902; *Sincerus*, Les juifs en Roumanie 1901; *Verax*, La Roumanie et les juifs 1903; *Adolf Claruet*, Les juifs roumains 1903; *N. Petresco-Comnene*, Etude sur la condition des Israélites en Roumanie 1905; *J. Lahovary*, La question juive en Roumanie 1902; *Philippson*, Neueste Geschichte d. jüd. Volkes II; *Dubnow*, Neueste Geschichte d. jüd. Volkes II. u. III; *The Jewish Minority in Roumania*, Correspondence with the Roumanian Government respecting the grievances of the Jews, London 1927; *N. Leven*, Cinquante ans d'histoire (1869–1910) 1911 und 1920; *J. M. Cargher*, Die Judenfrage in Rumänien 1918; *B. Segel*, Rumänien und seine Juden 1918; *Joseph Berkowitz*, La question des Israélites en Roumanie 1923; *S. Bernstein*, Die Judenpolitik der rumänischen Regierung, Kopenhagen 1918; *Die Judenfrage der Gegenwart*, Stockholm 1919; *B. P. Hasdau*, Archiva istorica a Românieі 1865; *N. Jorga*, Istoria evreilor in ţările noastre, Sitzungsprotokoll der rumänischen Akademie vom 3. September 1913; *M. Reifer*, Der hundertjährige Kampf um die Judenemanzipation in Rumänien 1825–1925, Sonderabdruck aus MGWJ Breslau 1925; *Adolf Stern*, Din viata unui evreu român, Bucuresti 1915; *idem*, Insemnari, din viata mea 1921; *J. Meisl*, Die Durchführung des Artikels 44 des Berliner Vertrags in Rumänien und die europäische Diplomatie 1925.

W. M. R.

7. *In Polen von 1788–1928.* Während des vierjährigen oder „großen" Reichstages (1788 bis 1792) forderten die städtischen Abgeordneten zugleich mit der Erteilung von politischen Rechten die Vertreibung der Juden aus den Städten, wo sie nach den Gesetzen nicht wohnen durften. Judenfeindliche Schriften und Zeitungsartikel unterstützten die Forderungen der städtischen Magistrate. Der Kanzler Zamojski und der Publizist Staszyc machten sich zu Wortführern der judenfeindlichen Bewegung. Die Schrift von Staszyc „Przestrogi dla Polski" (1790) wurde eine ausgiebige Quelle für spätere antisemitische Schriftsteller. In Warschau kam es am 15. Mai 1790 zu einem Überfall auf Juden. Die Konstitution vom 3. Mai 1791 schloß die Juden in den Bürgerstand nicht ein und entzog ihnen dadurch das Recht zur Ausübung von Handel und Gewerbe. Die Arbeiten einer besonderen Kommission, die eine Judenordnung ähnlich denjenigen in Preußen und Österreich ausarbeiten sollte, wurden infolge der Opposition ihrer Mitglieder aus dem Bürgerstande nie zu Ende geführt.

Der vierjährige Sejm

Auf Grund der Konstitution des von Napoleon I. im J. 1807 geschaffenen Herzogtums Warschau erhielten die Juden zum ersten Male in einem osteuropäischen Lande politische Rechte (§ 58). Der Adel und die Bürgerschaft setzten aber bei dem Großherzog von Warschau, Friedrich August, durch, daß die Erteilung der politischen und bürgerlichen Rechte an die Juden für zehn Jahre aufgeschoben wurde. Als im J. 1818 die Bewährungsfrist abgelaufen war, entbrannte ein heftiger Kampf um eine weitere Hinausschiebung der Reform. Schon im J. 1815 erschien eine neue antisemitische Abhandlung von Staszyc „O przyczynach szkodliwości żydów i środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali" (Die Gründe für die Schädlichkeit der Juden und Mittel, sie zu nützlichen Mitgliedern des Staates zu machen). In den Jahren 1816–20

Im Herzogtum Warschau und in Kongreßpolen

erschien eine Anzahl meist anonymer Broschüren und Zeitungsartikel, die scharf gegen die Juden Stellung nahmen. Gegen die antisemitischen Autoren polemisierten einzelne polnische liberale Politiker, insbesondere Lukasiński, und der Sekretär der jüd. Gemeinde in Krakau, Samuel Baum, in seiner Schrift „Odpowiedź bezimiennemu autorowi pisemka Żydzi i judaizm" (Krakau 1821) ohne besonderen Erfolg. Die antisem. Literatur erfuhr eine wesentliche Bereicherung durch die Schrift des Abtes Chiarini, Professor für orientalische Sprachen an der Warschauer Universität, „Théorie du Judaïsme" (1829), welche ein Pamphlet auf den Talmud und den Rabbinismus in der Art von Eisenmengers „Entdecktem Judentum" darstellte. Chiarini brachte unter anderen Beschuldigungen auch die Blutlüge vor. Er hielt seit 1828 Vorträge vor christlichen Studenten über „jüdische Archäologie" und trug nicht wenig zur Beeinflussung der Universitätsjugend im antisem. Geiste bei.

Während des Aufstandes des J. 1831 verharrte die polnische Gesellschaft mit wenigen Ausnahmen in ihrer judenfeindlichen Haltung.

Die Aufstände 1831 und 1863

Auch die Literatur bewahrte zumeist ihren antisemitischen Charakter. Im J. 1859 entbrannte in der Warschauer Presse ein Streit über die Judenfrage, der ein lebhaftes Echo hervorrief. In Wien erschien „Eine Christenantwort auf die Judenfrage" von Pawlikowski (1859), in Lemberg „Rzut oka na nowy projekt równouprawnienia Żydów" von Szmitt. Der Historiker Lelewel veröffentlichte einen Brief an den Posener Buchhändler Merzbach (mehrmals gedruckt), in dem er gegen den Antisemitismus Stellung nahm. Der Jude Mayer Münz verfaßte: „Lelewel, Kämpfer für Recht und Wahrheit, und die Judenfeinde" (Lemberg 1860). Während des Aufstandes von 1863 sympathisierte ein großer Teil der Juden mit den nationalen Bestrebungen der Polen, und auch nachher herrschte für eine Zeitlang ein gewisses Einverständnis zwischen den polnischen und den jüd. Kreisen. In den 70 er Jahren kam jedoch die Reaktion, und in den 80 er Jahren wurde der

Anwachsen der antisemitischen Bewegung

A., wohl unter deutschem und russischem Einfluß, wieder stärker. Der Publizist Jeleński wurde zum Wortführer der Bewegung. Seine Schrift „Zydzi, niemcy i my" (1870) erlebte innerhalb von zehn Jahren vier Auflagen. Um seine Zeitschrift „Rola" gruppierten sich die „nationalen Elemente". Die Positivisten unter Führung von Świętochowski, Prus und Frau Moszczeńska traten anfangs den antisemitischen Bestrebungen Jeleńskis und seiner Anhänger entgegen, konnten aber die immer wachsende Welle des A. nicht eindämmen. Die Bewegung wurde durch die Einwanderung von russischen und russifizierten litauischen Juden (den sogenannten „Litwaken"), die nach den Pogromen der Jahre 1881–82 nach Kongreßpolen kamen, noch verstärkt. Die Antisemiten wiesen auf die Einwanderung und auf das rasche Anwachsen der jüd. Bevölkerung in Warschau hin. Im J. 1885 wurde der Versuch gemacht, die den Juden von Marquis Wielopolski 1862 verliehenen Rechte zu schmälern.

Das Börsenkomitee richtete eine Eingabe an die Regierung, in der auf die Bedeutung der Juden für Handel und Gewerbe hingewiesen wurde; darauf brachte die Zeitschrift „Niwa" einen scharfen Artikel „Nie tędy droga" (Nicht das ist der Weg) gegen die Juden, und die gesamte polnische Presse, mit Ausnahme des „Kurjer Codzienny", stimmte diesem Aufsatz zu. Eine im selben Jahr begründete Zeitung „Głos" war trotz ihres demokratischen Programms antisemitisch. Die im J. 1897 konstituierte Nationaldemokratische Partei, hervorgegangen aus der vorher in Warschau begründeten „Liga Polska" (Polenliga) erklärte in ihrem von Roman Dmowski aufgestellten Parteiprogramm (Myśli Nowoczesnego Polaka) die Assimilation der Juden für unecht und schädlich; das jüd. Volk sei zu alt und geistig zu entwickelt, um in einem andern noch aufgehen zu können, und wiederum bilde es politisch keine Einheit, weswegen es keine nationale Autonomie beanspruchen könne. Die Revolution von 1905 änderte wenig an der Sachlage; die Teilnahme der jüd. Arbeiter an der Revolution trug zur Stärkung des Judenhasses in den konservativen Schichten bei. Bei den Wahlen in die russische Duma nahm der A. zu, da die Juden in Kongreßpolen entweder für Juden oder mit den Fortschrittlichen stimmten. Die Nationaldemokraten nutzten diese Haltung der Juden als Agitationsmittel aus, insbesondere während der Wahlen in die dritte Duma; die Juden selbst hatten keinen Vertreter in der Duma, da die beiden Abgeordneten Konitz und Sunderland getauft waren und der „Koncentracja Narodowa" des Polenklubs angehörten. Die Nationaldemokraten propagierten in ihren Organen „Rola", „Polak-Katolik", „Posiew", „Przegląd katolicki" offenen Handelsboykott gegen die Juden. Da sie die Mehrheit im Polenklub hatten, waren sie bemüht, die Wahlordination so einzurichten, daß ohne Rücksicht auf die nationale Gliederung der Einwohnerzahl die Polen in den Gemeinderäten und Stadtmagistraten stets in der Majorität blieben. Bei den Wahlen in die vierte Duma spitzten sich die Verhältnisse im Königreich Polen und besonders in Warschau zu.

Die Juden stimmten nicht mehr für den fortschrittlichen Kandidaten Kucharzewski, da dieser sich öffentlich zum A. bekannt hatte, und erklärten sich in ihrer Mehrheit für den sozialdemokratischen Kandidaten Jagiełło; daraufhin gingen die Positivisten und Fortschrittler (Święcochowski, Niemojewski, Prus usw.) offen ins judenfeindliche Lager über. Der ökonomische Judenboykott wurde rigoros durchgeführt. Die Nationaldemokraten drangen bei fast allen Parteien mit ihrem antis. Programm durch.

In Galizien entstand eine antisemitische Bewegung im letzten Drittel des 19. Jhts. Die Juden standen schon 1848 vor der Wahl zwischen einer zentralistischen (deutsch-österreichischen) und einer föderalistischen (polnischen) Orientierung; in Ostgalizien bestand für sie noch die Möglichkeit des Anschlusses an die Ruthenen-Ukrainer. Die jüd. Führer waren in ihrer Mehrheit zentralistisch gesinnt. Als nach der Konstitution von 1867 der Germanisierungsprozeß aufhörte, schlossen sich die Vertreter der Juden im Reichsrat und Landtag den Polen an. Trotzdem hielten verschiedene Gruppen innerhalb des Polenklubs in Wien (Stojałowski, Stapiński) ihr antisemitisches Programm aufrecht. In der Landtagssession von 1868 trat Franz Smolka, der die Gleichberechtigung der Juden verfocht, der Gruppe des antisemitischen Abgeordneten Torosiewicz entgegen; doch wurden zwischen 1870–80 im galizischen Landtag eine Reihe antisemitischer Anträge gestellt (vom Abg. Merunowicz) und ernsthaft diskutiert. Man richtete in Galizien Bauernzirkel (Kółka rolnicze) und sogenannte Raiffeisenkassen ein, die den Übergang des Handels in die Hände der Bauern zum Ziele hatten; danach folgten Gesetze zur Einschränkung des Hausiergewerbes und zur Abschaffung der Propination. Jüd. Beamte hatten keinen Zutritt zu den autonomen Landesbehörden; auch der Volksschullehrerberuf wurde ihnen fast unzugänglich gemacht, und sogar an ausschließlich von jüd. Kindern besuchten Schulen bestand nur eine Minderheit jüd. Lehrer. Der erwähnte Abgeordnete Merunowicz veröffentlichte die folgenden antisemitischen Schriften: „Żydzi“ (Lemberg 1879); „O metodzie i celach rozpraw nad kwestją żydowską“ (1880); „Siedm próśb wniesionych do sejmu galic. w sesji 1880 r. w sprawie równouprawnienia“ (1880). Um die Jahrhundertwende war es der Zionismus, der von den Antisemiten als Argument gegen die Gleichberechtigung der Juden ins Feld geführt wurde. Merunowicz schrieb 1894 eine Artikelserie in der „Gazeta Narodowa“ gegen den Zionismus (erschien als Sonderdruck u. d. T. „Żydowscy Radykaliści“).

In Galizien

Für die Juden in der Provinz Posen war die zweite Hälfte des 19. Jhts. eine verhängnisvolle Zeit. Vollkommen germanisiert, hatten sie für die nationalen Bestrebungen der Polen kein Verständnis und wurden von denselben als Feinde behandelt. Schon im J. 1848 brachen Judenkrawalle aus. Die Bismarcksche Polenpolitik zwang die Polen zur Selbstwehr, diese traf aber in ihren Folgen nicht den deutschen Ansiedler, sondern den jüd. Kaufmann. Jährlich ging die jüd. Bevölkerung Posens um 3% zurück. Viele Gemeinden mußten aufgelöst werden; Synagogen und Schulen wurden geschlossen oder für andere Zwecke verwendet. Bei der Übernahme der Provinz durch die Polen (1918) verließen fast alle Juden panikartig das Land, so daß die meisten Städte nunmehr keine jüd. Bevölkerung aufweisen.

In der Provinz Posen

Nach der Proklamierung der Unabhängigkeit Polens im November 1918 setzten Judenverfolgungen ein, in Kielce, Rzeszów und besonders in Lemberg (22.–24. Nov. 1918). Die polnische Regierung sah sich genötigt, von den Vereinigten Staaten und nachher von England die Entsendung einer Kontrollkommission zu erbitten (Morgentau, Sir Stuart Samuel), um die Empörung, welche diese Ereignisse überall hervorgerufen hatten, zu beschwichtigen. Der Judenhaß steigerte sich während des Einbruchs der Bolschewiki im J. 1919. An manchen Orten nahmen die Ausschreitungen blutigen Charakter an (so in Płock, Pińsk und Słobódka Leśna bei Dolina). Die jüd. Sejm-Abgeordneten interpellierten die Regierung erfolglos. Alle polnischen Parteien von rechts bis links standen den Juden feindlich gegenüber; nur die Sozialisten (PPS) stimmten einige Male auch für Anträge der jüd. Abgeordneten. Trotzdem kam im J. 1921 eine Konstitution zustande, die durchaus in liberalem Geiste gehalten ist. Bei den Wahlen wurde freilich versucht, die Zahl der Abgeordneten, die von den Juden und den anderen nationalen Minderheiten gewählt werden sollten, zu beschränken. Durch den Block der Minderheiten erhielten die Juden bei der Wahl im J. 1922 34 Abgeordnete im Sejm und 12 im Senat.

Die letzten Jahre (1918 bis 1928)

Staats- und Kommunalämter sind den Juden fast gänzlich verschlossen; im ehemaligen Kongreßpolen werden in den staatlichen Mittelschulen jüd. Schüler nur in einer sehr beschränkten Zahl aufgenommen (im Schuljahr 1925/26 kamen auf 14 Staatsgymnasien in Warschau 135 jüd. Schüler und Schülerinnen). An den Universitäten wird in manchen Fakultäten noch immer

der Numerus clausus beobachtet. In Galizien, wo sich nach dem Kriege die Verhältnisse verschlechtert haben, wurden 1927 die Handelskonzessionen für Tabak und Spirituosen den Juden entzogen. Ein Verein „Rozwoj", der die Juden aus allen ökonomischen und sozialen Stellungen verdrängen will, wurde in Warschau gegründet und eröffnete in allen größeren Zentren Polens Zweigstellen. Im J. 1923 wurde in Warschau ein „Judaistisches Institut" gegründet, in dem die Judenfrage vom antisemitischen Standpunkt beleuchtet wird (Pamiętkonferencji żydoznawczej odnik pierwszej bytej w Grudniu 1921, Warszawa 1923). Das Organ des Instituts „Przegląd Judaistyczny" ging bald ein und wurde durch ein Monatsblatt „Przełom", das in Posen erscheint, ersetzt. Die gleiche Tendenz verfolgen die Wochenschriften „Myśl Niepodległa", redigiert von dem zuerst besonders judenfreundlichen und nachher antisemitischen Publizisten Andreas Niemojewski (gegenwärtig von seinem Sohn fortgesetzt), „Myśl Narodowa", herausgegeben von dem Politiker und Judenfeind Zygmunt Wasilewski, „Hasła Narodowe" (Krakau) usw. Auch eine „Biblioteka Rozwoju" wurde gegründet, die mehrere antisemitische Bücher aus fremden Sprachen (Alfred Rosenberg: Bolszewizm, Głód śmierc, 1923; Batault, Kwestja żyd. 1923, Grabarze Rosji, Przyczyna wrzenia światowego) und polnische Originalwerke herausgab. Von den antisemitischen Schriften der letzten Jahre seien genannt: Merunowicz's Broschüre „Żydowska polityka narodowa obecnej doby" (Warszawa 1919); Jeske-Choiński, Historja Żydów w Polsce (1919); Niemojewski, Dusza żyd. w świetle Talmudu (1914 u. 1921); Gojkowski, Processy o mordy ryt. w Sandomierzu (1917); Unschlicht, O pogromy ludu polskiego (Krakau 1913); Nowaczyński, Mocarstwo anonimowe (1921); Józef Kruszyński, Żydzi i kwestja żyd. Letzterer gab 1926 die judenfeindlichen Abhandlungen von Staszyc (s. o.) heraus. Ferner erschienen: Protokoły mędrców Syjonu (Protokolle der Weisen Zions) 1919. Die belletristische Literatur, „Mechesy" von Gawalewicz, „Paskarze" von Choiński, „Cudno i ziemia cudneńska" von Weißenhoff, „Szachraje" und „Większością" von Gruszecki, „Pogrom" von Nowaczyński, „Listy z Copot" von Makuszyński und die historischen Arbeiten von Sobieski, Rawita-Gawroński u. a. illustrieren die neuesten Gedankengänge des polnischen A. Mit der Ergreifung der Regierungsgewalt durch Pilsudski (Mai 1926) haben sich die Verhältnisse zusehends gebessert. Die Nationaldemokraten und ihre Presse haben ihren Einfluß vollkommen eingebüßt. Bei den Sejmwahlen im März 1928 verloren sie über zwei Drittel ihrer bisherigen Mandate.

Neueste antisem. Literatur

Finkel, Bibliogr. Hist. Polskiej II, 782–86; *M. Balaban*, Przegląd liter. hist. Żydów w Polsce, Kwartalnik Historyczny 1903, 1905, 1907 (auch Przegląd Hist. 1911–12 und Sonderdruck); *idem*, Antisemitizm w Polsche do 1795 goda und Antisemitizm w Galicji, Jewr. Enz. II, 649f., 716f.; *Kleinmann*, Antisemitizm w carstwie polskom, ibid. 752–763; *M. Balaban*, An jenem Pessachabend, Zur Gesch. der Juden in Polen, Wien 1915; *idem*, Ritualny proces w Poznani, Jewr. Starina 1913; *idem*, Epizody is rit. procesa i antiewr. liter. w. Polsche, ibid. 1914; *idem*, ha-Safrut ha-Antischemit be-Polania, ha-Tekufa 1922, XII; *Bartoszewicz*, Antysemityzm w liter. polsk. XV–XVII, 1914; *idem*, Wojna żydowska w r. 1859. Warschau 1913; *Kusmin*, Materjaly k woprosu ob obwinienach jewr. w rit. prestupleniach, Petersburg 1913; *M. Kulikowski* (Pseudonym M. Wischnitzers), Po powodu Knigi I. O. Kusmina, Materialy usw. Petersburg 1913; *Marylski*, Dzieje sprawy żydowskiej w Polsce 1912; *Smoleński*, Mieszczaństwo warszawskie z końcem XVIII wieku 1917; *Helena Hekker*, Judofobia w Polsche XVIII w., Jewr. Star. 1913; *Die Debatten über die Judenfrage in der Session des galiz. Landtages* vom J. 1868, Lemberg 1868; *M. Wischnitzer*, Frankistskoje Dwischenije, Abschn. 14 des XI. Bandes. Istorija jewreiskago Naroda 1914; *idem*, Bibliographie, ibid. 515 u. 516; *idem*, Sapiska o ritualnych ubijstwach, Petersburg 1914 (Abschn. 2); *idem*, Projekty reformy jewrejskago Byta w Gerzogstwe Warschawskom i Carstwe Polskom, Pereschitoje Bd. I; *Pamiętnik pierwszej Konferencji żydoznawczej odbytej w Grudniu* 1921, Warschau 1923; *Materiały w sprawie żydowskiej w Polsce* (unter Redaktion von I. Grünbaum) 1919–21; Inwazja Bolszewicka a Żydzi, 2 Hefte, Warschau 1921; *Dmowski*, Separatyzm żydów i jego źródła 1909; *M. Kleinmann*, Meschdu molotom i nakowalnjej 1910; *Poljanski*, K jewrejskomu woprosu w Polsche, Moskau 1915; *Adin*, A. w Ausryi, Ateneum 1895; *Morawski*, Antisemityzm; *Marchlewski*, A. a robotnicy 1903; *Bauduin de Courtenay*, W sprawie a. postępowego 1911; *Ringel*, Antysemityzm w Polsce 1924.

W. M. B.

8. *In Rußland.* Im alten Moskowitischen Reiche herrschte ein latenter Haß gegen Juden und Judentum; er datierte von der gewaltsamen Unterdrückung der, wie man annahm, unter jüd. Einfluß entstandenen Sekte der Judaisierenden um die Wende des 15. Jhts. Noch Jahrhunderte nach diesem Ereignis hieß es, daß die Juden „unsere Landsleute vom Christentum abgebracht haben", und das war eines der Motive, weswegen den Juden die Einreise nach dem Moskowitischen Reiche verwehrt war. Das Volk kannte die Juden nur vom Hörensagen. Es kam mit ihnen auch dann nicht in Berührung, als Rußland infolge der Teilung Polens Gebiete mit einer beträchtlichen jüd. Bevölkerung zufielen. Die Juden blieben an der westlichen Peripherie des Reiches zusammengedrängt und

Ursprung des Judenhasses in Rußland

gelangten nur vereinzelt und ausnahmsweise nach dem Innern des Landes. Die Herrscher waren judenfeindlich, wie Zar Iwan der Grausame, der die jüd. Gemeinde in Pskow (Pleskau) nach Eroberung dieser Stadt im J. 1563 ausrotten ließ, oder die Zarin Elisabeth, die den bekannten Satz prägte „von den Feinden Christi will ich keinen Nutzen haben" und unter diesem Wahlspruch die Austreibung der Juden aus Kleinrußland im J. 1742 anordnete. In den höheren Gesellschaftsschichten herrschte religiöse Unduldsamkeit den Juden gegenüber, für die die Haltung des Staatsmannes und Dichters Djershawin (Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts., s. d.) bezeichnend ist. Die orthodoxe Kirche förderte noch die Verbreitung der Vorurteile gegen das Judentum.

Bereits in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. suchte Goliatowski, Rektor der geistlichen Akademie in Kiew, durch seine kompilatorische Schrift „Prawdiwyj Messia" (Der wahre Messias) die Kenntnis der judenfeindlichen Literatur des Mittelalters, insbesondere der polnischen, den Russen zu übermitteln.

Literatur über die Blutlüge

Im J. 1772 erschien im Potschajewschen Kloster (in Wolhynien) eine russische Bearbeitung der judenfeindlichen Schrift des polnischen Priesters Pukulski über die Irrlehren des Talmud u. d. T. „Basni Talmudowy ot samych shydow usnannyje" etc. Sie wurde 1794 neu aufgelegt und bildete mit der in Petersburg 1787 erschienenen, ebenfalls aus dem Polnischen übersetzten Schrift über „Die Riten der Juden, die jeden Monat bei den Sabbathianern ausgeübt werden" (Obrjady shidowskije proiswodimyje w kashdom mesjace u siapscieciuchow) eine der Hauptquellen der russischen Literatur über die Blutlüge. Als der Senat bei der Prüfung der Ritualmordaffäre von Welisch (1855) sich an die geistlichen Autoritäten wandte, legte der Metropolit von Kiew, Eugen, Auszüge aus der Schrift über die Irrlehren des Talmud vor.

Die Bewegung in den Städten

Die Juden der ehemaligen polnischen Gebiete erhielten unter der russischen Staatsoberhoheit, soweit sie Kaufleute waren, als solche das Recht der Wählbarkeit in die städtische Selbstverwaltung; dies wollte die lokale christliche Bevölkerung, die seit Jahrhunderten mit den jüdischen Mitbürgern in Fehde lebte (s. Antisemitismus in Polen), nicht anerkennen. Besonders scharf protestierten gegen die Teilnahme der Juden an der Selbstverwaltung die litauischen Städte, und es gelang ihnen unter Alexander I. die Aufhebung dieses Rechtes zu erwirken. Auch in den übrigen Gouvernements wurden die Rechte der Juden allmählich beschränkt. In Kowno, Kamieniec-Podolsk und Kiew entbrannte ein Kampf um das Wohnrecht der Juden. Die Regierung lehnte die Eingaben der Judenfeinde ab. Auch in Smolensk und Moskau stieß der jüdische Kaufmann auf den Widerstand der einheimischen Kaufmannschaft, die es bei der Regierung durchsetzte, daß den Juden die Eintragung in die Handelsregister dieser Städte verweigert wurde. Die Bemühungen der Moskauer Kaufmannschaft gaben den Anlaß zur Errichtung des Ansiedlungsrayons (s. d.).

Ansiedlungsrayon

Die russische Regierung fand in den Dörfern der ehemaligen polnischen Gebiete eine zahlreiche jüdische Bevölkerung vor, die vom Schankgewerbe, das sie von den Grundherren pachtete, vom Handel und Handwerk lebte. Nach der russischen Gesetzgebung aber gehörten Gewerbetreibende zur Stadtbevölkerung und besaßen kein Ansiedlungsrecht auf dem flachen Lande. Angesichts der wachsenden Not der leibeigenen Bauernschaft war die Regierung nur zu leicht geneigt, die Schuld an derselben auf die Juden abzuwälzen, um so mehr, als an den Vorrechten der Gutsherren, die die Pachtherren der Dorfjuden waren, nicht gerüttelt werden durfte. Als gegen Ende des 18. Jhts. eine Hungersnot in den westlichen Gouvernements ausbrach, suchten die Gutsherren die Regierung in dem Sinne zu beeinflussen, daß eine Besserung der Verhältnisse auf dem Lande nur durch eine Ausweisung der jüdischen Pächter zu erreichen wäre. Unter Alexander I. wurde die Ausweisung der Juden aus den Dörfern angeordnet, aber nur zum Teil durchgeführt. Alexander I. war in seinen letzten Regierungsjahren judenfeindlich gesinnt. Diese Stimmung herrschte auch bei den Dekabristen, den Trägern der radikalen politischen Bewegung unter Alexander I., vor.

Alexander I.

Unter Nikolaus I. erreichte die judenfeindliche Regierungspolitik ihren Höhepunkt. Ein 25-jähriger Militärdienst wurde eingeführt mit einem eigens für die Juden ersonnenen System der Einziehung von Minderjährigen, der sog. Kantonisten und der Pojmanniki. Durch einen Vermögenszensus wurden die Besitzlosen ausgesondert und zu einer Klasse von völlig Entrechteten gemacht. Durch immer neu erlassene Verfügungen über Ausweisungen, einmal aus Kiew, ein andermal aus den Dörfern des Gouvernements Grodno oder des westlichen Grenzgebiets, durch gewaltsames Eingreifen in alte Bräuche, wie das Verbot der traditionellen Haar- und Kleidertracht, wurden die jüd. Massen

Nikolaus I.

zur Verzweiflung getrieben. Zuletzt kam es zu einem Ritualmordprozeß in Ssaratow, der der Regierung Veranlassung gab, die Dogmen des jüd. „Irrglaubens" untersuchen zu lassen. Trotz des Freispruchs wurden die Angeklagten weiterhin als unter dringlichem Verdacht stehend bezeichnet. Die jüd. Schriften wurden einer Zensur unterzogen. Auf Anordnung des Ministers des Innern erschien 1844 eine „Untersuchung über die Tötung von Christenkindern durch Juden und den Gebrauch ihres Blutes" (Rosyskanie o ubijenii jewrejami christjanskich mladenzew i upotreblenii krowi ich); diese, dem bekannten russischen Sprachforscher W. I. Dal zugeschriebene Schrift, die auf von Regierungsorganen zusammengetragenem Material beruht, war dazu bestimmt, Beamten, Richtern und Staatsanwälten bei Ritualmordprozessen als Leitfaden zu dienen. Der Versuch Sir Moses Montefiores, durch persönliche Vorstellungen beim Zaren eine Erleichterung des Loses der russischen Juden zu erwirken, blieb trotz der freundlichen Aufnahme, die ihm selbst zuteil wurde, ergebnislos.

Die russische Gesellschaft war in der ersten Hälfte des 19. Jhts. den Juden gegenüber im allgemeinen gehässig eingestellt. In der schönen Literatur wurde der Jude nur episodisch behandelt und zwar als komische Figur. Bei Puschkin, Gogol, Turgenjew trat er nicht anders als unter der schimpflichen Bezeichnung „Schid" auf, man bespöttelte seine Feigheit, sein erbärmliches Äußere, seinen Akzent und stellte ihn als Vertreter der verächtlichsten Berufe dar. Der in der Zeitschrift „Illustrazia" im J. 1848 erschienene objektive Aufsatz über die Judenfrage, dessen Autor erklärte, „daß die Judenporträts, die von den russischen Schriftstellern entworfen wurden, nicht wahr seien", war ein ungewöhnliches Ereignis.

A. in der russischen Literatur

Nach dem Regierungsantritt Alexanders II. machte sich ein gewisser Gesinnungswandel innerhalb der russischen Intelligenz bemerkbar. Die Judenfrage wurde in der Presse humaner behandelt. Man wies auf das Vorbild der Toleranz in den westeuropäischen Ländern hin. Sobald aber den Juden rechtliche Zugeständnisse gemacht wurden, wie z. B. im J. 1861 hinsichtlich der Zulassung zu Staatsämtern, nahmen die antijüd. Tendenzen überhand. Der Slawophile I. Aksakow, der als erster einen Protest von 140 Schriftstellern gegen die Herausgeber der Zeitschrift „Illustrazia" wegen einer beleidigenden Äußerung über zwei jüd. Journalisten unterzeichnet hatte, warnte wiederum in seiner einflußreichen Zeitschrift „Denj" die Regierung vor der Zulassung der Juden zu Ämtern, die ihnen Macht über die Christen einräumen würden, und begründete seine Bedenken mit einem Hinweis auf die antisozialen Tendenzen des Talmud, in denen die Juden erzogen würden. Auch die Zeitung „Osnowa", in der Artikel über die Judenfrage von den ukrainischen Historikern Kulisch und Kostomarow erschienen, verfolgte eine antisemitische Tendenz. Als Anfang der 60er Jahre sich etwa 170 Kommissionen, die aus städtischen Elementen zusammengesetzt waren, mit der Frage der Erweiterung der kommunalen Selbstverwaltungsrechte befaßten, wurden in der Mehrzahl derselben Bedenken gegen die Zulassung der Juden zur städtischen Selbstverwaltung geäußert.

Aksakow

Ausschließung der Juden von der städtischen Selbstverwaltung

Mit dem Wachsen der politischen Reaktion in den 70er Jahren verstummten auch die wenigen Stimmen, die sich ab und zu in der Presse zur Verteidigung der Juden erhoben hatten. Die einflußreiche liberale Zeitung „Golos", die in den 60er Jahren zuweilen für die Juden eingetreten war, ging 1872 zu den Gegnern über und eröffnete eine heftige Polemik gegen die Lehren des Talmud. Zu den Mitarbeitern des „Golos" zählte der zum Christentum übergetretene J. Brafman (s. d.), dessen judenfeindliche Schrift „Das Buch vom Kahal" (1869) große Verbreitung fand und in Rußland eine ähnliche Rolle spielte, wie Eisenmengers „Entdecktes Judentum" im Deutschland des 18. Jhts. Die fortschrittlich gesinnte Literatur beschränkte sich zum Teil auf flüchtige Darstellungen von Juden, aus denen nur leise die Antipathie gegen sie sprach; Nekrassow und Ssaltykow geißelten hingegen den neuaufgekommenen Typ des Juden, den Helden der Gründerzeit des russischen Kapitalismus, den Eisenbahnunternehmer, den Börsianer. Der konservative Dostojewski stellte die Juden in seinen publizistischen Schriften als Träger zersetzender Ideen hin, der Ideen des Freihandels, des Kosmopolitismus, des atheistischen Liberalismus, des Anarchismus, des Sozialismus. In seinen Romanen treten die Juden meist als komische und verächtliche Figuren auf. Dostojewski mißbilligte die Judenreformen Alexanders II. mit dem Hinweis auf angeblich unausrottbare Ausbeuterinstinkte der Juden, die für die russische Bevölkerung eine Gefahr bedeutete.

Brafman

Dostojewski

Die Blutlüge, die 1852 im Ssaratower Prozeß aufgetaucht war, erhielt neue Nahrung durch die Schrift von Ljutostanski über den Gebrauch christlichen Blutes zu religiösen Zwecken. 1879 kam

es zu einem Ritualmordprozeß in Kutais. Die ins reaktionäre Lager abgeschwenkte Zeitung „Nowoje Wremja" hetzte gegen die Juden als gegen eine Geheimorganisation, die unter der Führung der „Alliance Israélite Universelle" stünde; sie brachte eine Übersetzung der Schrift von Marr „Der Sieg des Judentums über das Germanentum" (s. o.), wobei versucht wurde, die Ideologie Marrs auf die russischen Verhältnisse anzuwenden. Als einflußreiche antisemitische Organe sind zu nennen „Swjet" und „Moskowskija Wjedomosti". In Odessa führte der „Noworossijskij Telegraf" die antijüd. Kampagne, in Kiew der „Kiewljanin" und in Wilna der „Wilenskij Wjestnik".

A. in der Presse

Bald nach der Einführung des neuen Statuts über die allgemeine Wehrpflicht im J. 1874 wurde gegen die Juden der Vorwurf der Militärflucht, des Mangels an Patriotismus u. a. erhoben. An der Kampagne nahmen eine Reihe von Zeitungen, darunter auch der liberale „Golos", teil. Ein neues judenfeindliches Argument war seit den 70er Jahren der Hinweis auf die Beteiligung der Juden an der revolutionären Bewegung. Die tieferen Ursachen des russischen A. lagen auf sozialökonomischem Gebiete. Die Erleichterungen, die unter Alexander II. während der liberalen Ära seiner Regierung den jüd. Großkaufleuten, Unternehmern und akademisch Gebildeten gewährt worden waren, riefen innerhalb der betreffenden russischen Berufsschichten Unzufriedenheit hervor. Der Austausch von Getreide gegen die Produkte des städtischen Marktes und gegen Schnaps, was den jüd. Händler in ständigen Kontakt mit der Landbevölkerung brachte, führte zu unvermeidlichen ökonomischen Konflikten. In der Ukraine, wo seit jeher viele Judenverfolgungen stattgefunden hatten, waren die Beziehungen besonders gespannt.

Anwachsen des A. in den 70er Jahren

Die Ermordung Alexanders II. am 1. März 1881 wurde von den reaktionären Elementen zu einer Judenhetze ausgenutzt. Man versuchte dem Zaren Alexander III. die Ermordung seines Vaters als den Anfang einer jüd. Aktion darzustellen, die die Vernichtung sämtlicher Monarchien zum Ziele hätte. Der Chef des Polizeidepartements, General Orshewski, übernahm die Aufgabe, das Komplott aufzudecken, und entsandte Agenten nach Frankreich, die Material über eine geheime verbrecherische Tätigkeit der Juden gegen die bestehende politische und soziale Ordnung sammeln oder entsprechende Schriftstücke fälschen sollten. Es gelang General Orschewski nicht, seinen Pariser Bericht dem Zaren zu übermitteln, da General Tscherewin, Kommandant der kaiserlichen Leibwache, sich weigerte, die Mittelsperson zu spielen. Der Bericht blieb in den Akten der Ochrana liegen und wurde erst zu Beginn des 20. Jhts. aus der Vergessenheit gezogen und für die „Protokolle der Weisen von Zion" benutzt. Gleichwohl war das Signal zur Judenhetze gegeben.

Ursprung der Protokolle der Weisen von Zion

Einige Wochen nach der Ermordung Alexanders II. tauchten in Südrußland Emissäre auf, die die Volksmassen gegen die Juden aufwiegelten. In Jelisawetgrad, Kiew und vielen anderen Orten brachen Pogrome aus. Die revolutionären Kreise, die sogen. Narodniki, suchten sich diese Pogrombewegung dienstbar zu machen. Das Exekutivkomittee der „Narodnaja Wolja" erließ im August 1881 eine Proklamation, in der das Volk aufgefordert wurde, sich gegen die Juden, die Gutsbesitzer und den Zaren zu erheben. Eine Ausartung dieser Pogrombewegung in eine Erhebung der Volksmassen gegen die besitzenden Klassen wurde auch von den radikalen „Otetschestwennyja Sapiski" befürchtet, und sie warnten vor dieser Gefahr.

Pogrombewegung 1881 und 1882

Zar Alexander III. und seine Regierung stellten sich anfangs auf den Standpunkt, daß die Ausschreitungen von revolutionären Elementen angestiftet seien, um die Massen gegen die Juden, als ein handeltreibendes Element aufzuhetzen. Die Regierung schwenkte jedoch bald um und erklärte, daß die Pogrombewegung zur Vergeltung an den jüd. Ausbeutern ausgebrochen sei. Dieses Motiv wurde vom Innenminister Ignatjew geltend gemacht, um die von ihm inaugurierte Repressalienpolitik gegen die jüd. Bevölkerung zu rechtfertigen. Er wußte dem Zaren davon zu überzeugen, daß, wie die Pogrome gezeigt hätten, der „unheilvolle Einfluß" der Juden durch die liberalen Maßnahmen Alexanders II. nicht beseitigt worden sei. In dem Ukas vom 22. August 1881 wird daher von „den unnatürlichen Beziehungen zwischen der einheimischen Bevölkerung einiger Gouvernements und den Juden" gesprochen und die Einsetzung besonderer Kommissionen zur Untersuchung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden angeordnet. Von der Behauptung ausgehend, daß die Juden Handel, Gewerbe und Grundbesitz an sich gerissen hätten, schlugen die Kommissionen vor, die Juden aus den Dörfern zu entfernen, ihnen das Schank- und Pachtgewerbe zu verbieten, das Recht auf Grundbesitz sowie auf Landarbeit ihnen

Ignatjew

Alexander III.

zu entziehen, die jüd. Schulen zu schließen, Juden in allgemeine Schulen nur in beschränkter Zahl aufzunehmen, ihre Teilnahme an der Munizipalverwaltung weiter einzuschränken, die jüd. Wohlfahrtsinstitutionen aufzulösen, den Talmud zu zensurieren, die russisch-jüd. Presse unter Kontrolle zu stellen, die „Gesellschaft zur Verbreitung der Aufklärung unter den Juden" aufzulösen und jiddische Theateraufführungen zu verbieten. Im Ministerkomitee wurden jedoch Bedenken gegen zu einschneidende und praktisch undurchführbare Maßnahmen, wie die Ausweisung aus den Dörfern, geltend gemacht, und die provisorischen Bestimmungen vom 3. Mai 1882 verfügten somit nur das Verbot der ferneren Ansiedlung von Juden in den Dörfern sowie des Neuerwerbs von Grundbesitz außerhalb der Städte. Diese Maßnahme hatte eine unerträgliche Überfüllung der Städte des Rayons und eine Verelendung der jüd. Bevölkerung zur Folge (s. Ansiedlungsrayon). Die übrigen Vorschläge der Gouvernementskommissionen wirkten sich auf den verschiedenen Gebieten der Regierungspolitik und der Verwaltung in den folgenden Jahrzehnten aus. Durch ihre judenfeindliche Haltung zeichneten sich besonders der Generalgouverneur des Südwestgebiets General Drenteln und der Generalgouverneur von Moskau, Großfürst Sergej Alexandrowitsch, aus; der letztere ordnete im J. 1891 die Ausweisung des größten Teils der jüd. Bevölkerung Moskaus an.

Provisorische Bestimmungen vom 3. Mai 1882

Unter Nikolaus II. wurde die antisemitische Regierungspolitik fortgesetzt. Die Staatsmänner, die unter Alexander III. den offiziellen A. vertreten hatten, der Oberprokurator der Heiligen Synode Pobjedonoszew insbesondere, und der Minister des Innern Durnowo, übten ihren Einfluß weiter aus. Das Ministerium für Volksaufklärung wetteiferte mit dem Ministerium des Innern in der Erfindung antisemitischer Maßnahmen. Die russisch-jüd. Presse war machtlos, die liberale russische Presse hatte keinen Einfluß. Dagegen hetzten die antisemitischen Zeitungen in Petersburg und in der Provinz gegen die Juden, z. B. gelegentlich der Dreyfusaffäre, bei der Ritualmordanklage gegen David Blondes (s. d.) oder zur Zeit der Aufführung des Dramas „Syny Israila" (Söhne Israels) des Renegaten Litwin-Efron. Die mächtige offiziöse „Nowoje Wremja" wurde Ende der 90er Jahre das führende antisemititsche Organ und behielt diese Stellung bis zur Revolution. Ihr hervorragendster Mitarbeiter für antisemitische Propaganda war Menschikow. W. W. Rosanow leitete die judenfeindliche Propaganda auf religiös-philosophischem Gebiete. Auch der vom einflußreichen Fürsten Meschtscherski herausgegebene „Grashdanin" zählte zu den Kampforganen der Antisemiten.

Unter Nikolaus II.

Mit der Berufung des Innenministers Plehwe im J. 1902 wurde der A. noch stärker. Plehwe bediente sich zur Bekämpfung der revolutionären Bewegung des Wahlspruchs: „Die Revolution muß im jüd. Blut ertränkt werden." So kam es zu dem Pogrom von Kischinew. Ein Emissär der politischen Polizei, der Gendarmerieoffizier Levendahl, erschien kurz vor Ostern 1903 in Kischinew, wo durch die judenhetzerische Arbeit des Journalisten Kruschewan, des Herausgebers des „Bessarabetz", der Boden seit längerer Zeit vorbereitet war. Am Ostersonntag brach ein Pogrom aus, der infolge der völligen Passivität von Polizei- und Militärbehörden ungeheuere Dimensionen annahm. Das Ereignis rief einen Sturm der Entrüstung in der ganzen Welt hervor. Die russischen Intellektuellen, die sich gegenüber den Pogromen in den Jahren 1881 und 1882 sehr lau verhalten hatten, erhoben scharfen Protest. Jedoch durfte die Presse die Vorgänge in Kischinew nicht wahrheitsgemäß schildern. Im Ansiedlungsrayon herrschte tiefe Bestürzung und Entsetzen über das Blutbad. Jüd. Selbstwehren wurden organisiert, aber Plehwe unterdrückte sie. Als im August 1903 in Homel die jüd. Selbstwehr gegen die Angreifer einschritt, schossen die Truppen auf die Selbstwehr. Die an die Juden von Homel gerichtete Ansprache des Gouverneurs von Mohilew, der nach dem Pogrom die Stadt aufsuchte, zeigte unverhohlen, worauf es der Regierung ankam. „Die Juden", sagte der Gouverneur, „sind die Rädelsführer und Anstifter aller gegen die Regierung gerichteten Bewegungen geworden. Der ‚Bund' und die Sozialdemokraten sind Juden. Ihr tragt selbst die Schuld an dem, was vorgefallen ist. Ihr erzieht eure Jugend nicht, wie es sich gehört. Ihr habt keinen Einfluß auf sie ... Ihr propagiert Ungehorsam und Opposition gegen die Regierung unter einer unzivilisierten Bevölkerung. Aber das russische Volk hört auf euch nicht und wendet sich gegen euch." Der Zar und seine nächste Umgebung waren entschieden antisemitisch gesinnt. Die 1902 erschienenen „Protokolle der Weisen von Zion" wurden vom Herausgeber E. A. Nilus dem Zaren und der Zarin überreicht.

Plehwe

Kischenew und Homel

Der Ausbruch des russisch-japanischen Krieges war von patriotischen Demonstrationen begleitet, die hie und da in antijüd. Exzesse ausarteten. Die Niederlagen der russischen Armee

wurden von der judenfeindlichen Presse damit erklärt, daß die Juden aus Rache für Kischinew die Japaner heimlich unterstützt hätten. Auf eine Ruhepause unter Plehwes Nachfolger Swiatopolk-Mirski folgte im Revolutionsjahre 1905 die Organisierung der konterrevolutionären Elemente, der „Schwarzen Hundert", die unter dem Schutze und dem Patronat Nikolaus' II. und seiner inoffiziellen Ratgeber eine offene antisemitische Propaganda zu entfalten begannen. Die Schuld an der Revolution, an dem unglücklichen Ausgang des Krieges und an den Arbeiterstreiks wurde auf die Juden abgewälzt. Im Verlaufe des Jahres 1904 und bis zum Herbst 1905 fanden in verschiedenen Orten Pogrome statt, der blutigste in Sichitomir am 23.–26. April 1905. Nach der Verlautbarung des kaiserlichen Oktobermanifestes am 18. Oktober 1905 brachen neue Pogrome aus, etwa 50 blutige Metzeleien und mehrere hundert sogenannte „unblutige" Pogrome. Sie wurden von der unmittelbaren Umgebung des Zaren Nikolaus durch die Vermittlung des von Ratschkowski geleiteten Polizeidepartements vorbereitet Ratschkowski war vorher Chef der russischen Geheimpolizei in Paris gewesen und hatte dort mit seinen Agenten Manussewitsch–Manuilow und Golowinski das Material zu den „Protokollen der Weisen von Zion" zusammengetragen. General Bogdanowitsch, einer der Hauptagenten des „Schwarzen Hundert", gestand offen ein, daß die kampffähigen Mitglieder dieser Organisation sich auf 100 000 beliefen. Die antisemitischen Proklamationen wurden in der Druckerei des Polizeidepartements gedruckt. Millionen Rubel wurden vom geheimen Dispositionsfonds, der dem Zaren allein zur Verfügung stand, für die Organisation der Pogrome ausgegeben. Am 23. Dezember 1905 empfing Nikolaus II. eine Deputaton des von dem „Schwarzen Hundert" geschaffenen „Verbandes des Russischen Volkes", die den Zaren ersuchte, den Juden nur ja keine Gleichberechtigung zu gewähren, worauf er erwiderte: „Ich werde es mir überlegen". Im J. 1905 erschien in Zarskoje Selo die zweite Auflage der „Protokolle der Weisen von Zion" in der Druckerei des Roten Kreuzes.

Revolution und Gegenrevolution

Die Pogrome vom J. 1905

Die Rolle Nikolaus' II.

In der ersten Reichsduma kamen die reaktionären Elemente nicht zur Geltung. Sie führten eine um so entschlossenere Propaganda im Lande und provozierten den Pogrom in Bialystok am 1. Juni 1906. Die Polizeiorgane und die Truppen, weit davon entfernt, die Juden zu schützen, schossen auf sie in den Straßen und in den Häusern. Der liberale Dumaabgeordnete, Fürst Urussow, der als ehemaliger Gouverneur von Bessarabien und Stellvertreter des Innenministers, den Anteil der russischen Polizei an den Pogromen kannte, erklärte in seiner Interpellation an die Regierung über die Oktoberpogrome von 1906: „Diese Gefahr wird nicht behoben werden, solange die Staatsgeschäfte und das Schicksal des Landes in der Hand von Leuten liegen, die ihrer Erziehung nach Korporale und Polizisten und ihrer Überzeugung nach Pogromanstifter sind." Nach Anhörung der Berichte der Dumaabgeordneten über den Bialystoker Pogrom verurteilte die Duma die Haltung der Regierung aufs schärfste.

Bialystok

Das Land wurde in den Jahren 1905, 1906 und 1907 mit antisemitischen Broschüren und Flugschriften überschwemmt. In der Broschüre „Russkije i Jewrei w naschej rewoliuzii" (Die Russen und die Juden in unserer Revolution) hieß es: „Die Winawer und die Herzenstein führen die Duma zum Bruch mit dem Zaren und zur Umwandlung Rußlands in eine jüd. Republik, in welcher die jüd. Kapitalisten die Herren und die Russen das Arbeitsvieh sein sollen." 1907 erschien eine neue Auflage der Protokolle der Weisen von Zion, u. d. T. „Oblitschitelnyja Rjetschi, Wragi Roda Tschelowjetscheskago" (Anklagen gegen die Feinde der Menschheit), die dieses Mal größere Beachtung fanden. Als Herausgeber zeichnete der Reaktionär S. Boutmy. Die Schrift war dem „Verbande des Russischen Volkes" gewidmet. Eine besonders scharfe Propaganda führten die „Potschajewschen Nachrichten das Organ des bekannten Wallfahrtsklosters in Potschajew in Südwestrußland. Von dort aus wurde der Ruf zum Kampfe gegen die Juden, als Feinde des Vaterlandes, der Religion und des Volkes verbreitet. Das Organ des „Verbandes des Russischen Volkes", „Russkoje Snamja", forderte zur Ausrottung der revolutionären Juden auf. Zwei führende jüd. Politiker, Herzenstein und Jollos, wurden von Mitgliedern des „Schwarzen Hundert" ermordet. Im ganzen sind von 1905 bis 1916 2837 Hetzschriften, u. zw. Broschüren, Proklamationen und Flugblätter, in einer Gesamtzahl von 14 327 000 Exemplaren erschienen. Aus der Privatschatulle des Zaren sollen für diese Literatur 12 239 000 Rubel hergegeben worden sein.

Antis.-Literatur in den Jahren 1905–1907

Der Erfolg dieser Propaganda war, daß in die zweite Duma aus dem Ansiedlungsrayon, mit Ausnahme der Gouvernements Kowno und Ekateri-

noslaw, kein einziger Anhänger des Fortschritts, sondern fast nur Antisemiten gewählt wurden. In Kischinew wurde der Pogromanstifter Kruschewan gewählt. Im ganzen saßen in der zweiten Duma 100 antisemitische Abgeordnete, unter denen Purischkewitsch durch seine besonders gehässigen Ausfälle gegen die Juden bekannt wurde. Die dritte, sogenannte „Schwarze" Duma trat auf Grund des Wahlgesetzes vom 3. Juni 1907 zusammen, das von vornherein den reaktionären Parteien die Majorität sicherte. In dieser Duma ging sogar die Partei der Oktobristen, die bis dahin in der Judenfrage nicht offen Stellung genommen hatte, in das judenfeindliche Lager über. Die Duma vertrat den Standpunkt, daß die Rechtsbeschränkungen der Juden im ganzen Umfange aufrecht erhalten werden müßten und unterstützte die antijüd. Politik des Premierministers Stolypin. Der „Rat der Vereinigten Adelsversammlungen" führte eine entschieden antisemitische Propaganda. U. a. forderte er die Ausschließung von Juden und getauften Juden aus Armee und Flotte. Ausweisungen aus Städten außerhalb des Rayons und aus den Dörfern im Rayon kamen täglich vor. Besonders grausam war die Vertreibung von 1200 Familien aus Kiew im Frühjahr 1910. Der Unterrichtsminister Schwarz erhob die administrative Verfügung über die Prozentnorm in den Hochschulen zum Gesetz. Nach der Ermordung Stolypins im Juli 1911 durch Bogrow, der jüd. Abstammung war, drohten die Antisemiten in Kiew, wo der Mord stattgefunden hatte, mit einem fürchterlichen Gemetzel. Die Behörden schritten jedoch ein, damit die Festlichkeiten für den Zaren, dessen Besuch dort gerade erwartet wurde, nicht gestört würden. Bald darauf aber kam es zu der Beilisaffäre, die von 1911–1913 die öffentliche Meinung vergiftete; Justizminister Schtscheglowitow war die treibende Kraft in diesem letzten Ritualmordprozeß im zaristischen Rußland (s. Beilisprozess).

Die zweite Duma

Antijüdische Politik Stolypins

Beilisaffäre

Der Kampf gegen den A. wurde von jüd. Seite durch den „Verband zur Erlangung der Gleichberechtigung des jüd. Volkes in Rußland", der 1905 gegründet wurde, geführt. Ferner wirkte seit 1906 eine „Gesellschaft zur Verbreitung wahrheitsgetreuer Nachrichten über die Juden" durch Veröffentlichung von Publikationen. Der Verlag „Rasum" gab eine Reihe von Schriften über die Judenfrage, u. a. über die Beschränkungen in der Schule, über die Juden im Heeresdienst, über die schädlichen Wirkungen des Ansiedlungsrayons, heraus. Im Kampfe gegen den A. der russischen Bürokratie wurden die russischen Juden von den jüdischen Organisationen des Auslandes, Alliance Israelite Universelle, Anglo Jewish Association, Hilfsverein der Deutschen Juden, American Jewish Committee und Israelitische Allianz unterstützt — durch Aufklärung der öffentlichen Meinung in Europa und Amerika über die Judenverfolgungen in Rußland, durch Vereitelung von bei jüdischen Bankhäusern geplanten Anleihen der russischen Regierung und durch Interventionen bei russischen Ministern. So verhandelte Paul Nathan mit den Premierministern Witte und Stolypin über eine Milderung der härtesten Judengesetze. Von den politischen Parteien traten die Sozialdemokraten, die Trudowiki (Arbeitspartei), die Kadetten und die Progressisten gegen die judenfeindliche Regierungspolitik und die antisemitischen Angriffe der Rechts- und Mittelparteien der Duma auf.

Abwehr des A.

Während des Weltkrieges, als die Russen im Sommer 1915 den Rückzug antraten, wurden 500 000 Juden aus den in der Kriegszone gelegenen Gouvernements auf Anordnung des Generalstabchefs Januschkewitsch innerhalb einer Frist von ein bis zwei Tagen ausgewiesen und nach innerrussischen Gouvernements in Güterwagen deportiert, weil das jüd. Element für unzuverlässig erklärt wurde. An manchen Orten sicherte sich die Regierung gegen angeblichen jüd. Verrat durch Aushebung von Geiseln. Bei den Rückzügen verübten die Truppen Plünderungen und Gewalttaten an der jüd. Bevölkerung. Die fortschrittlichen Parteien der Reichsduma brachten am 16. August 1915 eine Interpellation ein, die an den Ministerpräsidenten, den Minister des Innern und den Justizminister gerichtet war und eine Anzahl ungesetzlicher Handlungen betraf, die von Agenten der Regierung an den Juden begangen worden waren. So waren Deportierte mehrere Tage hindurch in Eisenbahnwagen eingeschlossen gehalten, unnützerweise hin- und hergefahren und auf jegliche Art schikaniert worden. Die liberalen Blätter von Minsk, Samara und Rostow wurden auf amtlichem Wege gezwungen, den Bericht der Zeitung „Nasch Wjek" über den angeblichen Verrat der Juden bei Kuja abzudrucken. Die Behörden von Taschkent ordneten die Zelebrierung eines Bittgottesdienstes zum Zweck der Erlösung des Landes von der Hinterlist der Juden an. Die Majorität der Duma war antisemitisch gesinnt, und die Reden der Opposition verhallten wirkungslos. Hebräische und jiddische Zeitungen durften nicht erscheinen, die russisch-jüd. Presse wurde mundtot gemacht. Dagegen konnten „Nowoje Wremja", „Russkij Invalid", „Grosa",

Während des Weltkrieges

„Semschtschina", „Russkoje Snamja", „Nasch Wjek", „Kolokol", „Wjetsche" u. a. die unsinnigsten Behauptungen verbreiten, z. B., daß die jüd. Militärärzte die Armee mit Syphilis infizierten, oder daß sie absichtlich Amputierungen vornähmen, um die Russen kampfunfähig zu machen. Die Zeitung „Grosa" empfahl, die Juden in die Städte zu treiben, die man vor den Deutschen räumen müsse, ihr Hab und Gut zu konfiszieren und ähnliches.

Die Februarrevolution von 1917 brachte den russischen Juden die Gleichberechtigung; die Anhänger des gestürzten Regimes begannen jedoch bald eine konterrevolutionäre Propaganda zu entfalten, die auch antisemitisch gerichtet war. Auf die Gefahren, die von dieser Seite drohten, machte der erste allrussische Kongreß der Sowjets der Arbeiter- und Soldatendelegierten, der in Petersburg im Juni-Juli 1917 tagte, in einer besonderen Resolution über den A. aufmerksam. Die örtlichen Sowjets wurden aufgefordert, die Tätigkeit der antisemitischen Agitatoren zu verfolgen und in den breiten Volksmassen aufklärend zu wirken. Die antisemitische Bewegung dehnte sich trotzdem aus, da sich das Land im Zustande der Anarchie befand. Es kam in vielen Orten, namentlich im Süden, zu Pogromen, die von ehemaligen Mitgliedern des „Verbandes des Russischen Volkes" organisiert wurden. Die provisorische Regierung stellte am 29. Sept. 1917 fest, daß die Pogrombewegung bereits einen großen Umfang angenommen hatte, und befahl den Behörden, energisch gegen die Hetzer einzuschreiten. Einen gleichen Beschluß faßte im September 1917 das Zentralexekutivkomitee der Sowjets der Arbeiter und Soldaten. Der fortschreitende Zusammenbruch der russischen Front wirkte sich unterdessen in den südwestlichen Gouvernements in Gewalttaten an der jüd. Bevölkerung aus, begangen von den Soldaten, die eigenmächtig ihre Truppenteile verließen. Zu den Deserteuren gesellten sich oft Bauernbanden.

1917

In der Ukraine nahm die Pogrombewegung im Herbst 1917 einen allgemeinen Charakter an. Die von der ukrainischen Regierung zur Bekämpfung derselben erlassenen Zirkulare hatten wenig Erfolg, da infolge des Sieges der Bolschewisten und ihres im Winter 1917–18 erfolgten Vormarsches gegen die Ukraine der Judenhaß unter den chauvinistischen ukrainischen Nationalisten besonders verschärft wurde. Den Juden wurde laues und feindseliges Verhalten gegenüber den Selbständigkeitsbestrebungen der Ukraine vorgeworfen. Man beschuldigte sie gemeinsam mit den russischen Arbeitern der Anzettelung des bolschewistischen Aufstandes in Kiew im Januar 1918, wodurch den vor der Stadt stehenden bolschewistischen Truppen der Einmarsch ermöglicht wurde. Als die ukrainischen Nationaltruppen im März 1918 den Vormarsch gegen Kiew antraten, stellte eine Deputation der Kiewer Stadtduma, die sich zum ukrainischen Kommando begab, fest, daß unter den Truppen eine judenfeindliche Stimmung herrschte. Die Pogrombewegung nahm in der Tat seit dem Frühjahr 1918 an Intensität zu. Die antisemitische Stimmung wurde von den nationalistischen Zeitungen genährt, insbesondere von dem Organ der ukrainischen militärischen Kreise „Widrochdenja".

In der Ukraine

Es begann ein Feldzug gegen die jüd. Bevölkerung der Ukraine, ausgeführt von regulären Truppen sowohl wie von vielen Banden, die infolge der völligen Auflösung der staatlichen Ordnung ihr Handwerk ungestraft ausüben konnten. Die Pogrome der Jahre 1919 und 1920 waren von einer bis dahin unbekannten Grausamkeit. Auch von bolschewistischen Abteilungen wurde die jüd. Bevölkerung geplündert und massakriert. Während aber die Schuldigen vom bolschewistischen Oberkommando meist sofort bestraft wurden, war die ukrainische Nationalregierung Petluras machtlos oder auch nicht immer geneigt, energisch vorzugehen. Die Massaker wurden von den Unterführern jeweils als Unterdrückungen der Bolschewistenaufstände hingestellt. Das gleiche Motiv machten die Truppen des Generals Denikin geltend, die im Sommer 1919 einen großen Teil der Ukraine auf ihrem Vormarsch gegen den Norden eroberten und ebenso fürchterlich in den von Juden bewohnten Städten hausten wie die ukrainischen Heeresabteilungen und die Banden von Grigorjew, Machno, Struk usw. In Weißrußland wütete in gleicher Weise Bulak-Balachowitsch.

Pogrome in der Ukraine 1919 und 1920

In der antisemitischen Literatur der Jahre 1917 bis 1920 tauchten die „Protokolle der Weisen von Zion" erneut auf. 1917 wurden sie im Troitzko-Ssergejewschen Kloster u. d. T. „Ono sdjesj, u naschich dwerjej" gedruckt. Während der Herrschaft des Atamans Krasnow am Don erschien 1918 in Nowotscherkask eine Volksausgabe der Schrift, die von der Pogromzeitung „Tschassowoj" verbreitet wurde. 1919 wurde das Zentrum der antisemitischen Propaganda von Nowotscherkask nach Rostow verlegt. Um die Verbreitung der Protokolle unter den Truppen der russischen freiwilligen Armee war besonders der aus der Zarenzeit berüchtigte Purischkewitsch bemüht. Unter

Abermals die Protokolle der Weisen von Zion

der Herrschaft des Generals Wrangel in der Krim verstärkte sich die antisemitische Propaganda besonders, wobei der frühere Professor der Moskauer Geistlichen Akademie Malachow, der reaktionäre Priester Wostokow und andere von der Wrangelregierung subsidierte Agitatoren mit dem Hinweis auf die „Protokolle" und die „jüdisch-freimaurerische Verschwörung" in der gesamten Welt operierten. In den Armeen des Generals Judenitsch und des Admirals Koltschak, die vom Norden bzw. vom Osten her vergebliche Versuche unternahmen, die Bolschewisten zu stürzen, wurde gleichfalls eine judenfeindliche Propaganda entfaltet. Als Koltschak im J. 1918 die Ufaregierung stürzte und sich zum Diktator proklamierte, kam es sofort zu einer antisemitischen Agitation. Die von seinem Generalstabe herausgegebene Tageszeitung „Die russische Armee" war der Bekämpfung der Juden und der „roten Banditen" gewidmet. Die jüd. Bevölkerung in Ufa wurde terrorisiert und dauernd Überfällen seitens der durchziehenden Truppen ausgesetzt. Die bei Koltschak in Ufa erschienene jüd. Deputation wurde mit nichtssagenden Worten abgefertigt.

Wrangel

Admiral Koltschak

Der in den antibolschewistischen Armeen planmäßig genährte A. wurde von den nach dem Auslande geflüchteten Offizieren und Mannschaften, sowie von den ehemaligen Beamten, Dumaabgeordneten und sonstigen Anhängern des alten Regimes in der Emigration weiter propagiert. Durch Vermittlung dieser judenfeindlichen Elemente kamen die „Protokolle der Weisen von Zion" in der übrigen Welt in Umlauf. Sie wurden im Sammelbuch „Lutsch Swjeta" in Berlin 1920 veröffentlicht (mit Erläuterungen von Nilus selbst) und es erschienen Übersetzungen in den verschiedensten Sprachen in Europa, Amerika und Asien, u. a. eine arabische und chinesische Ausgabe. Das in Rußland anfangs wenig beachtete Machwerk erregte außerhalb Rußlands, wo seine Herkunft erst 1920 bekannt wurde, großes Aufsehen.

Propaganda innerhalb der „Emigration"

Der A. in Sowjetrußland, ein vom zaristischen Regime überkommenes Erbe, tritt in den verschiedensten Formen in Erscheinung und wird von den mit der gegenwärtigen Staatsordnung unzufriedenen Bevölkerungsschichten vielfach als Kampfmittel gegen diese benutzt. Die von den antiklerikalen Regierungsmaßnahmen betroffenen Elemente bedienten sich offen der judenfeindlichen Agitation. So forderte Februar 1918 ein von der „Bruderschaft der rechtgläubigen Kirchengemeinden" unterzeichneter Aufruf die „Soldaten und Kosaken" in Leningrad auf, den Glauben gegen die „Schmähungen" der Juden zu schützen. Im Mai 1918 wurden im offiziellen Organ der russischen Kirche, den „Zerkownyje Wjedomosti", die Gläubigen ermahnt, die kirchenfeindliche Regierung zu stürzen und die Juden niederzumetzeln. Die als Protest gegen das Gesetz der Trennung von Staat und Kirche vom 23. Januar 1918 veranstalteten kirchlichen Umzüge waren vielfach von Judenpogromen begleitet, die, wie eine Sowjetquelle angibt, 687 Todesopfer forderten. Der Rat der Volkskommissare erließ Zirkulare an die Sowjetbehörden mit der Anweisung zur Bekämpfung des A. Im Dekret vom Juli 1918 erklärte Lenin Pogromanstifter und Pogromagitatoren für außerhalb des Gesetzes stehend. Mit der Konsolidierung der bolschewistischen Herrschaft und der Niederkämpfung des Bandenwesens in der Ukraine hörten die Pogrome auf. Die ehemalige Beamtenschaft, die in den Traditionen der antisemitischen Regierungspolitik aufgewachsen ist, bildet weiterhin einen Herd des A. Mit unverhohlener Feindschaft verfolgte sie das Eindringen der Juden in den Verwaltungsapparat und konnte ihnen die verlorenen Positionen nicht verzeihen. Der Bauer, der zu der Sowjet-Beamtenschaft infolge der gewaltsamen Getreiderequisitionen und des staatlichen normierten Getreideaufkaufs in einem gespannten Verhältnis steht, steht den jüd. Beamten besonders feindlich gegenüber. Die Zugeständnisse der neuen ökonomischen Regierungspolitik im J. 1922 an die handeltreibenden Elemente, in denen die Juden stark vertreten sind, führten innerhalb der Arbeiterschaft zu Unzufriedenheit. Als mit der Entwicklung des staatlichen Genossenschaftswesens Privathandel und -Gewerbe wiederum eingeschränkt wurden und die Arbeitslosigkeit unter den Juden einen bedrohlichen Umfang annahm, wurde eine Staatsaktion zur Überführung eines Teiles der ihrer wirtschaftlichen Existenz beraubten jüd. Bevölkerung auf das Land eingeleitet; daraufhin wurden Stimmen laut, die die Landzuweisung an Juden für eine Schmälerung der Bodenansprüche der russischen Bauernschaft erklärten. Das Auftreten jüd. Arbeiter in industriellen Betrieben, wo bis dahin Juden nicht beschäftigt waren, löste mancherorts Unwillen in der Arbeiterschaft aus, der in Drangsalierungen und Mißhandlungen zum Ausdruck gekommen ist.

A. in Sowjetrußland

Die Sowjetpresse erklärt das Auftreten des A., der sich übrigens auch in den Reihen der Kommunisten bemerkbar macht, durch die Rückständigkeit der Massen, die sich vielfach von den regierungsfeindlichen Elementen, welche in allen Ämtern und Betrieben, sowie sogar in der kom-

munistischen Partei nisteten, beeinflussen ließen. Die Aufklärungsarbeit der Regierung zur Unterdrückung des A. nahm besonders seit 1926 zu, als sich Fälle von Verfolgungen und Mißhandlungen in Schulen, Fabriken und Behörden häuften. Vorfälle in Ostaschkowo und Charkow, wo jüd. Mittel- bzw. Hochschüler brutalen Tätlichkeiten von Kameraden ausgesetzt wurden, ferner der Fall des jüd. Musikers Kren, der infolge fortgesetzter antisemitischer Schikanierungen seitens der Verwaltung der Moskauer Staatsoper Selbstmord verübte, sowie die Torturen, die der jugendliche Arbeiter Beirach in einer Fabrik in Sereda (im Iwanowo-Wosnesensker Gouvernement) im Januar 1927 zu erleiden hatte, kennzeichnen den an vielen Orten vorhandenen Judenhaß. Im Kampfe gegen die Opposition und deren Führer Trotzki und Sinowjew wurden antisemitische Ausfälle nicht verschmäht, so z. B. in Sochondo, in Transbaikalien, gelegentlich einer Diskussion in einer kommunistischen Zelle, worüber sich die Opposition auf der Parteikonferenz im Dezember 1927 beschwerte. Die Behörden und die Parteiinstanzen bekämpfen den A. mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln. So sind eine Reihe von Pogromanstiftern aus der zaristischen Zeit zum Tode verurteilt worden. Neben der gerichtlichen Ahndung von Exzessen antisemitischer Art und der sofortigen Entfernung der schuldigen Funktionäre von ihren Ämtern wird eine systematische Aufklärungsarbeit dauernd geführt. Das führende Parteiblatt, die „Prawda", und das Organ der kommunistischen Jugend, die „Komsomolskaja Prawda" bringen häufig den A. zur Diskussion. Der Staatspräsident Kalinin, dessen Stellvertreter Smidowitsch, die Parteiführer Stalin, Bucharin und der Ukrainer Lubtschenko, die Volkskommissare Lunatscharski und Semaschko beteiligen sich in Wort und Schrift an der Bekämpfung des A., den sie als verkappte Konterrevolution bezeichnen. Es ist eine spezielle Literatur im Entstehen begriffen, die, ähnlich wie in Vorkriegsjahren, dem Kampf gegen den A. dient. Erwähnt seien „Prokljatoje Nasledije" (Das verfluchte Erbe) von Schigalin, 1927, „Kto i potschemu trawit jewrejew" (Wer hetzt gegen die Juden und weshalb?) von Semaschko, 1926, „Wragi li nam Jewrei?" (Sind die Juden unsere Feinde?) von Kotschetow, 1927, u. a. m.

Bekämpfung des A.

Die ältere Literatur über den A. in Rußland (bis 1889) ist im „Sistematitscheskij Ukasatelj Literatury o Jewrejach" Petersb. 1883, aufgeführt; reichhaltiges Material bieten die russisch-jüdischen Periodica: Rasswjet (1879–1883), Russkij Jewrj (1879–1884), Wosschod (1881–1906) und Nowyj Woschod, Swoboda i Rawenstwo, Jewrejskij Mir (von 1909), Buduschtschnostj, Rasswjet (1907 u. ff.), Jewreiskaja Starina (1909–1918). Zur allgemeinen Orientierung über die Geschichte des A. und die judenfeindliche zaristische Gesetzgebung vgl.: *Dubnow*, D. neueste Gesch. d. jüd. Volkes I u. II passim; *idem*, History of the Jews in Russia and Poland, besonders Bd. III passim; *idem*, Jewrei w Zarstwowanije Nikolaja II, 1923; *Jul. Hessen*, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii I u. II; *Hessen* und *Losinski*, Art. Antisemitismus in Rußland, Jewr. Enz. II; *Art. Antisemitismus*, Bolsch. Sow. Enziklopedija III; über Einzelfragen des A. vgl.: *Hessen*, Na Sare krowawago naweta w Rossii, Jewrejskaja Letopis I 1923 (Zur Entstehung der Ritualmordliteratur in Rußland); *S. Ginsburg*, Minuwscheje Art. Sabytaja Epocha (über den A. in der russischen Literatur) 1923; *Antijewrejskoje dwischenije w Rossii w* 1881–82, Jewrejskaja Starina 1909; *H. Frederic*, The New Exodus: A Study of Israel in Russia, London 1892; *Weber-Kempner*, La Situation des Juifs en Russie, Rapport adressé au Gouvernement des Etats-Unis, Paris 1892; *Thun*, Gesch. d. revol. Bewegung in Rußland; *Die Verfolgung der Juden in Rußland* nebst Anhang: I. Zusammenstellung sämtlicher die Juden in Rußland betreffender Spezial- und Ausnahmegesetze; II. Das Guildhall-Meeting zugunsten der russischen Juden, Berlin 1891; *L. Wolf*, The legal sufferings of the Jews in Russia London 1902; *S. D. Urussow*, Sapiski gubernatora 1907 (auch deutsch erschienen: Memoiren eines Gouverneurs Kischinew 1903/04. 1907); *G. B. Sliosberg*, Prawowoje i Ekonomitscheskoje poloschenije Jewrejew w Rossii 1907; *idem*, Sbornik dejstwujuschtschich Sakonow o Jewrejach 1909; *Posner*, Jewrei w obschtschej schkole (Material zur Gesch. d. a. Gesetzgebung und Praxis auf dem Gebiete des Schulwesens) Pet. 1913; *Ussow*, Jewrei w armii (Juden im Heere) Pet. 1911; *Sprawka k dokladu po jewrejskomu woprosu.* Sostawlena Kanzeljarijej Sowjeta Objedinennych Dworjanskich Obschtschestw, Petersburg I–VII, 1906–1912; *Materialy dla istorii Kontr-rewolucji*, Bd. I, Pogromy po offizialnym dannym, Pet. 1908; *Die Judenpogrome in Rußland*, I u. II, 1910; *Jahresberichte des Hilfsvereins der Deutschen Juden*, Berlin, für die Jahre 1903–1914; *Materialy dlja istorii anti-jewrejskich pogromow w Rossii*, Bd. I Dubossarskoje i Kischinewskoje dela (1919), Bd. II Wosmidesjatyje gody (1923); *„Tjaschelyje Dni"*, Geheimsitzungen des russischen Kabinetts vom 16. Juli—2. September 1915, Archiv Russkoj Rewoluzii, Bd. XVIII, Berlin 1926 (in der Sitzung vom 4. August 1915 wurde die Judenfrage erörtert); *Die Lage des jüdischen Volkes in Rußland*, Reden gehalten in der Duma, übers. von Prof. S. Kalischer 1916; *Is tschernoj knigi rossijskago Jewrejstwa*, Materialy dla istorii wojny 1914–1915 (Quellenmaterial über die Massendeportationen der russischen Juden in den Jahren 1914 und 1915), Jewrejskaja Starina Bd. X, 1918; *I. Tscherikower*, Antisemitism i pogromy na Ukrainje 1917 bis 1918 gg. Berlin 1923; *In der Tekufa fun rewoluzie* (Sammelbuch: Die Juden während der Revolution) Berlin 1924; *Dm. Bulaschow*, Bolschewismus und Judentum 1924; *N. Stif*, Pogromy na Ukrainje 1922; *A. D. Rosenthal*, Megillat Ha Tebach, Bd. I, 1927; *Gussew-Orenburgskij*, Kniga o jewrejskich pogromach na Ukraine w 1918 g; *Cheifez*, Mirowaja Reakzija i jewrejskije Pogromy 1925; *American Hebrew* Nr. 15 und 16, 1921; *La Tribune Juive*, Paris 1921 (1. u. 8. April, 14. Mai; *Ju. Delevski*, Protokoly sionskich mudrecow, Berlin 1923 (im Kap. XXI bringt eine antis. Denkschrift „Tajna Jewrejstwa"

(Das Geheimnis des Judentums), die 1895 im Polizeidepartement ausgearbeitet wurde, um dem Zaren Nikolaus II. vorgelegt zu werden; G. Sliosberg berichtet einleitend über die Entstehung der Denkschrift); *M. Gorew*, Protiw antisemitow, Staatsverlag, Moskau 1928.

W.

9. *In Frankreich.* In Frankreich hat der A. eigentlich nur einen akademischen und literarischen Charakter. Für das Mittelalter, in dem das Land streng katholisch war, s. A. IM MITTELALTER. Der Niederschlag der durch den geistlichen Einfluß im Volk erzeugten Vorstellungen begegnet uns auch im religiösen Drama, besonders im „Mystère de la Passion" des 15. Jhts. Mit der Angliederung von Elsaß-Lothringen und seiner zahlreichen Judenschaft im 17. Jht. trat der wirtschaftliche Judenhaß mehr hervor. Voltaire, als erklärter Feind der Kirche, war unermüdlich in Angriffen gegen das Alte Testament, das er ohne Verständnis für den religiösen Charakter und Wert der Bibel mit den Argumenten der Aufklärung dem Spotte preisgab, besonders in verschiedenen Artikeln seines Dictionnaire philosophique, in dem „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" und in der Schrift „un Chrétien contre six juifs". Er sprach dem Volke der Juden jede Bedeutung für Fortschritt und Kultur ab. Je vorsichtiger er in seinen Angriffen gegen Dogmen der christlichen Kirche und das neue Testament war, um so mehr Freiheit nahm er sich über den Juden und dem AT.

Die Revolution mit ihrer Verkündigung der Menschenrechte verlangte konsequenterweise die politische Emanzipation der Juden, deren eifrigster Anwalt der Abbé Grégoire war; aber sie fand den hartnäckigsten Widerstand in den klerikalen Kreisen und der Opposition des Elsaß, in dem die Juden als Ausbeuter und Wucherer galten; Wortführer dieser Gruppen war der Abbé Maury. Erst am Tage vor dem Schluß der Nationalversammlung, am 27. Sept. 1791 wurde die politische Gleichberechtigung der Juden dekretiert. Die antis. Argumente blieben auch auf Napoleon nicht ohne Eindruck und wirkten noch nach seinem Sturze fort. Fourier (1772–1837) bezeichnet in seinem Buche „Le nouveau Monde" (1829) die Gewährung der Bürgerrechte an die Juden als den schwersten Fehler, den die Männer der Revolution begangen hätten. In seiner Bekämpfung des Handels als der tadelnswertesten Erscheinung des kapitalistischen Systems fordert er gesetzliche Maßnahmen gegen die Juden als Gesamtheit und greift auch die jüd. Religion, als verantwortlich für diese Auswüchse, an. Sein Jünger Alphonse Toussenel (1803–1885) folgt diesen Gedankengängen in seinem antisemitischen Hauptwerk „Les Juifs Rois de l'Epoque", worin er feststellt, daß an die Stelle des christlichen Blutadels der jüd. Geldadel getreten sei, und die Judenpolitik Preußens und Rußlands als nachahmenswert empfiehlt. Ähnlich äußert sich auch sein Zeitgenosse, der klerikale Schriftsteller Capefigue, in seiner „Histoire des grandes opérations financières" (1858).

Nach 1789

Fourier

Zu dem wirtschaftlichen Judenhaß trat dann der den religiösen ablösende Rassen-A. hinzu, für den, anfangs wenig beachtet, Gobineau in seinem „Essai sur l'inégalité des races humaines" (Paris 1853–55) die Grundlage geschaffen hat. Zwar zählt Gobineau zu der von ihm als überlegen bezeichneten weißen Rasse auch die Semiten, die er aber für entartet erklärt, da sie mit der schwarzen und gelben Rasse gekreuzt seien. Gobineau hat seit den neunziger Jahren auf den Rassen-A. in Frankreich (s. Vacher de Lapouge, „L'Aryen et son rôle social", Paris 1899) und insbesondere auf die antisemitische Bewegung Deutschlands (Chamberlain, Woltmann u. a.) nachhaltig eingewirkt. Von Einfluß geworden ist A. auch Ernest Renan, der sich in einem Jugendwerk über die semitischen Sprachen sehr geringschätzig über den israelitischen Monotheismus äußerte, den er für die phantasiearme Religion der Wüste, für ein „Minimum an Religion" erklärte. Er sprach dem Juden jede originelle Begabung ab. Indem er sonach die Semiten, deren Hauptvertreter die Hebräer seien, für eine im Vergleich zu den Indogermanen minderbegabte und nicht einmal religiös wertvolle Rasse erklärte, hat er frühzeitig den Rassen-A. formuliert, daher dieser sich auch später auf R. beruft.

Rassen-A. Gobineau

Renan

In der schönen Literatur des 19. Jhts., im Roman und auf der Bühne, wurden die Juden des öfteren in herabsetzender Weise behandelt. Zu nennen ist das Drama „Les Rois en Exil" (1884) von Alphonse Daudet und Delair (nach Daudets gleichnamigem Roman); ferner das Bühnenstück, das Edmond de Goncourt nach dem von beiden Brüdern Goncourt verfaßten Roman „Manette Salomon" zusammenstellte, „Le Capitaine Bric-à-Brac" von René Madzery (1880), „Le Baron Vampire" (1884) von Guy de Charmacé. Nach der Niederlage von 1871 wurde der Jude noch mehr als früher mit dem verhaßten Deutschen identifiziert. Die nach 1871 auftauchende Kriegsliteratur stellt den Juden durchweg als den Helfershelfer hin. Auguste Chirac veröffentlichte 1883–85 sein antisemitisches Werk „Les Juifs, rois de la Répu-

Literarischer Judenhaß

blique". 1881 wurde die antisemitische Zeitung „L'Antijuif" begründet.

Die anfangs noch starke klerikal-monarchistische Gegnerschaft gegen die Republik bediente sich auch des A. und fand ihr Vorbild in dem reaktionären deutschen A. Im J. 1886 erschien das Hauptwerk des französischen A., „La France Juive" von Drumont, das vor der Herausgabe beschlagnahmt, dann aber freigegeben und infolge der Propaganda des von Magnard geleiteten „Figaro" außerordentliches Aufsehen machte. Drumont wird von Josef und Salomon Reinach, sowie von den meisten nichtjüdischen antiklerikalen Schriftstellern als Werkzeug der Jesuiten bezeichnet. Zur Ergänzung seines Werkes veröffentlichte er nacheinander die Schriften „La France Juive devant l'Opinion" (1886), „La fin d'un Monde" (1899), „La dernière Bataille" (1890) und „Le Testament d'un Antisémite" (1891). — Durch Drumont wurde der Rassen-A. in Frankreich zu einem politischen Faktor. Seine Gewährsmänner für den wirtschaftlichen A. sind die bereits genannten Toussenel und Capefigue und zuweilen auch der Atheist Chirac. Um die kirchlich Gesinnten zu gewinnen, ließ Drumont auch den religiösen Judenhaß anklingen, der dann in Algerien einen fruchtbaren Boden fand. Von den Jüngern und Gesinnungsgenossen Drumonts sind zu nennen: Guérin, Herausgeber des „Anti-Juif"; der Marquis de Morès; A. Pontigny, der eine Übersetzung des „Talmudjuden" von Rohling mit einem Vorwort von Drumont herausgab (1889); Jacques de Biez, der zu der 1886 in Bukarest gegründeten „Alliance Antisémitique Universelle" als Generaldelegierter der „Ligue Nationale antisémitique de France" entsandt wurde. Zu Beginn des J. 1890 bildete sich eine antisemitische Partei. 1892 begründete Drumont die antisemitische Zeitung „La Libre Parole". 1898 wurde er als Deputierter von Algier in die Kammer gewählt und veröffentlichte 1899 noch eine neue Hetzschrift: „Les juifs contre la France". Ein heftiger Antisemit war auch der einflußreiche Publizist Henry Rochefort.

Drumont

Der Höhepunkt des A. in Frankreich war die Dreyfus-Affäre, der von klerikal-militaristischer Seite angezettelte Hochverratsprozeß gegen den jüd. Hauptmann Alfred Dreyfus (s. d.). Mit der Erledigung der Dreyfus-Affäre verliefen sich allmählich die Wogen des A.; von einer ernst zu nehmenden antisemitischen Bewegung in Frankreich kann seit 1900 nicht mehr die Rede sein. Zu nennen ist noch Léon Daudet, der erst an der „Libre Parole" mitarbeitete und seither in der von ihm begründeten „Action Française" das Werk Drumonts fortzuführen sucht; die „Libre Parole" ist 1917 eingegangen.

Dreyfus-Affäre

In der französischen Kolonie Algerien (s. d.), in der ein heftiger Kampf um die Emanzipation der Juden geführt wurde, war der A. zu Ausgang des 19. Jhts. besonders stark. In seiner Novelle „Au Soleil" (1884) bezeichnete Maupassant die jüd. Bevölkerung Algeriens als ein Hindernis für das französische Zivilisationswerk in dieser Kolonie. Das Dekret von Crémieux vom Okt. 1870, das den dortigen Juden en bloc die politischen und bürgerlichen Rechte gewährt hatte, wurde am schärfsten von Drumont angegriffen, der in Algerien eine ungehemmte antijüd. Propaganda entfaltete und offen aussprach, von Algerien müsse der erste Anstoß zu einer antisemitischen Volksbewegung im Mutterland erfolgen. Die in Frankreich geächteten Geistlichen konnten in der Kolonie ungehindert wirken; Drumont stand mit den Jesuiten Algeriens in engster Verbindung; der Geistliche der „École d'Alger" begründete die erste antisemitische Zeitung der Kolonie, „Les Semaines Religieuses". An die Spitze der judenfeindlichen Bewegung traten Max Régis und Morinaud. Die Berufung eines jüd. Professors nach Oran gab Anlaß zu judenfeindlichen Studentenkundgebungen. Es kam zu Plünderungen in Oran (18. Mai 1897) und anderen Städten, wobei mehrere Juden schwer verletzt wurden; in Ain-Temonschen wurde die Synagoge zerstört (21. Mai 1897). Es gab eine Reihe antisemitischer Zeitungen: „L'Express", „Écho d'Oran", „Le Républicain" (das offizielle Organ Morinauds), „La Silhouette" (wie das vorige in Constantine). Mit dem Abflauen des A. in Frankreich verlor auch der Judenhaß in Algerien viel von seiner Schärfe. Eine neuere Erscheinung ist Georges Batault, der in seinem Werk „le Problème juif", (1921), den für Frankreich angeblich ungünstigen Friedensschluß auf jüd. Einfluß zurückführt; der Geist des Judentums sei von seinen Ursprüngen an exklusiv und revolutionär; es habe auch den Puritanismus entscheidend bestimmt.

A. in Algerien

Eduard Drumont, La France Juive 1886; *Alphonse Toussenel*, Les Juifs Rois de l'Époque 1845; *Gobineau*, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853–1855; *Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques 1855; *idem*, De l'origine du language, Paris 1863; *Abraham Dreyfus*, Le Juif au Theatre 1886; *REJ* XII; *Bernard Lazare*, L'Antisémitisme, son histoire et ses causes 1894; *G. V. de Lapouge*, L'Aryen et son rôle social Paris 1899; *S. Reinach* in Univers. Israélitie, Mai 1908, wiederabgedruckt bei Drumont, sur le Chemin de la vie, Paris 1914; *Jos. Reinach*, Histoire de l'Affaire Dreyfus I, 216, 217; *I. Schapira*, Der Antisemitismus in der

französischen Literatur 1927 (mit reichhaltiger Bibliographie im Anhang); *Charles du Bouzet*, Les Indigènes Israélites de l'Algérie 1871; *Maurice Wahl*, Les Juifs d'Algérie 1886; *Megnil*, Les Juifs en Algérie; *Henri Garrot*, Les Juifs Algériens 1898; *L. Durieu*, La Naturalisation des Juifs Algériens, Revue Socialiste 1899 u. 1900; *Anonym*, L'Oeuvre des Anti-Juifs d'Algérie 1899; *George Batault*, Le problème juif 1921; s. auch Literatur im Artikel *Algerien*.

G.–J. I. Scha.

10. *In England.* Der A. ist in England, namentlich in der aus Deutschland stammenden pseudo-wissenschaftlichen Form über schwache Anläufe nicht hinausgekommen. Er hat weder im politischen, noch im gesellschaftlichen Leben eine Rolle gespielt; auch hat er keinerlei dauernden Einfluß auf die Volkspsyche ausgeübt. In den verschiedensten Phasen der jüd. Emanzipationsbewegung von 1655–1856 wurden die alten religiösen Vorurteile wieder hervorgeholt und gegen die Juden ins Feld geführt; sie waren aber nicht imstande, die liberale Politik aufzuhalten. Während der letzten entscheidenden Kämpfe, als die liberale Partei den Eintritt der Juden ins Parlament forderte, zeigten die Wahlergebnisse — trotz der Opposition des Oberhauses wurden Baron Lionel Rothschild und Sir David Salomon gewählt — die Erfolglosigkeit der antijüdischen Agitation.

Der erste Versuch, die antisemitische Theorien von Marr und Treitschke nach England zu verpflanzen, wurde Ende der 70er Jahre unternommen. Im Kampf gegen den Premierminister Lord Beaconsfield wurde von der Linken das antisemitische Argument angewendet. Die Liberalen erklärten die Orientkrise von 1877–78 für einen Kampf zwischen Christentum und Semitentum, der zwischen Rußland und der Türkei ausgetragen wurde, und hielten auch an ihrer antijüd. Haltung fest, als die Regierung sich auf die Seite der Türkei stellte. Sir J. G. Tolemache Sinclair gab dieser antijüd. Gesinnung scharfen Ausdruck in einer Schrift „A defence of Russia" (1877). T. P. O'Connor stellte Lord Beaconsfield in einer Biographie (1878) als Werkzeug des jüd. Volkes hin, weil er „die christliche Politik für jüd. Zwecke zurechtbiege". Prof. Goldwin Smith äußerte sich in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift „Nineteenth Century" (1878, 1881, 1883) über die wachsende antijüd. Stimmung im Lande, die er unter dem Aspekt der nationalistischen Theorien der deutschen Antisemiten betrachtete. Dieser A. kam auch in den Reden einiger führender liberaler Politiker zum Ausdruck. So wies John Bright darauf hin, daß Disraeli keinen Tropfen englischen Blutes in seinen Adern habe; Prof. Freeman und der Herzog von Argyle sprachen von der jüd. Gefahr, und sogar Gladstone redete und schrieb von Mangel an sozialem Gefühl bei den Juden. Der Erfolg der Politik Disraelis auf dem Berliner Kongreß erstickte die beginnende Judenhetze, ehe sie Wurzel gefaßt hatte. Als 1883 Stöcker zu Propagandazwecken London aufsuchte, wurde er von der Presse und der Gesellschaft kühl aufgenommen.

A. in den 70er Jahren

Der A. machte sich erst wieder gegen Ende des 19. Jhts. bemerkbar, als die Pogrome in Rußland eine starke Emigrationsbewegung verursachten und England seinen Traditionen getreu den Flüchtlingen Zuflucht gewährte. In manchen Kreisen wurde indes die Befürchtung geäußert, daß die Einwanderer in den Industrien, in denen sie Aufnahme fanden, die Löhne herabdrücken würden. In einer 1901 erschienenen Schrift „England under the Jews", die den Gedankengängen von Drumonts Buch „La France Juive" folgte, waren diese die Äußerungen gegen die Immigration bereits antisemitisch gefärbt. Die 1905 eingeführte Anti-Alien Bill enthielt Einschränkungen für die Einreise von Ausländern, die hauptsächlich die jüd. Einwanderer trafen. 1909 erschien eine englische Übersetzung von Chamberlains „Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts". Das Buch wurde scharf kritisiert, und Lord Redesdale, der die Einleitung zu der Übersetzung geschrieben hatte, ohne sich des antis. Charakters der Schrift bewußt geworden zu sein, verurteilte sie nachträglich öffentlich.

Zu Beginn des 20. Jhts.

Der Weltkrieg löste in England wie überall nationalistische Gefühle aus, was zum Wiederaufleben des A. führte. Die deutsche Abstammung eines großen Teiles der englischen Judenheit gab Anlaß zu Verdächtigungen, die von L. G. Maxse, G. K. Chesterton und Hilaire Belloc ausgingen. 1918 wurde von J. H. Clarke und H. H. Beamish die Propagandaorganisation „The Britons" gegründet, deren Monatsschrift „The Hidden Hand" oder „Jewry über Alles" die wahnwitzigsten Verleumdungen über eine Reihe von Juden, die im öffentlichen Leben standen, brachte. Unter anderem gab sie das Buch „The Jews' Who's Who" heraus, eine Nachahmung des berüchtigten Semi-Kürschner. Die Kampfmethoden der Organisation „The Britons" entsprachen in jeder Weise dem der Münchener Radauantisemiten. 1919 reichte Sir Alfred Mond eine Verleumdungsklage gegen Beamish ein, der zu einer Geldstrafe von 5000 Pfund verurteilt wurde. Seither fristete die Organisation ein klägliches Dasein;

Aufleben des A. nach dem Weltkriege

1923 fand sie ihr Ende. Unterdessen setzte eine sensationelle antisemitische Kampagne ein, deren Hintergründe noch nicht völlig geklärt sind, und die mit der Herausgabe einer englischen Übersetzung der „Geheimnisse der Weisen von Zion" u. d. T. „The Jewish Peril" begann. Diese Bewegung war geschickter organisiert und scheint sich in einflußreichen Kreisen eine gewisse Unterstützung gesichert zu haben. Führende Organe wie „Times" und „Spectator" nahmen die Schrift „The Jewish Peril" ernst. Im Juli 1920 erschien in der „Morning Post" eine Folge von 17 Aufsätzen unter dem Titel „The Cause of World Unrest", in denen die Juden und die Freimaurer der Teilnahme an einem Komplott beschuldigt wurden, das die Untergrabung der bestehenden christlichen Zivilisation zum Zwecke habe. Die Schriftstellerin Nesta Webster, eine der treibenden Kräfte der Agitation, gewann die Unterstützung des Herzogs von Northumberland und des Lord Sydenham, die, durch die Fortschritte des Sozialismus und Kommunismus alarmiert, geneigt waren, den von der „Morning Post" erhobenen Anklagen Glauben zu schenken. Indessen machte der Konstantinopeler Korrespondent der „Times" im August 1922 zufällig die Entdeckung, daß die „Protokolle der Weisen von Zion" eine grobe Fälschung darstellten. Der größere Teil der Schrift war ein Plagiat einer 1864 erschienenen anti-napoleonischen Schrift von Maurice Joly „Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la Politique de Machiavel au XIX siècle". Diese Enthüllung bereitete dem A. in England faktisch ein Ende. 1922 begann zwar eine neue antisemitische Zeitschrift „The Patriot" zu erscheinen, sie kann sich aber kaum erhalten. Das in demselben Jahre veröffentlichte Buch „The Jews" von Belloc, das in der Presse vielfach besprochen wurde, ist bereits vergessen. 1923 wurde von General Prescott Decie und Miß Akers-Douglas eine antisemitische Gesellschaft „The League of Loyalty" gegründet. Eine Verleumdungsklage der Firma Lyons & Co. gegen den General Prescott Decie, die zu einer Verurteilung desselben führte, fügte dem Ansehen dieser Gesellschaft schweren Schaden zu. Die sehr kleine Gruppe der englischen Antisemiten richtet ihre Agitation hauptsächlich gegen die Schechita. Obwohl eine gewisse judenfeindliche Strömung in England vorhanden ist, kann von einer organisierten antisemitischen Bewegung nicht die Rede sein, zumal die Verbindung mit der Affäre der gefälschten Protokolle und den unerquicklichen Verleumdungsprozessen ihn stark kompromittiert haben. — Bezüglich gewisser antisemitischer Angriffe und Aktionen im Anschluß an die politischen Diskussionen, die in der englischen Öffentlichkeit über die Balfourdeklaration und die prozionistische Politik Englands in den Nachkriegsjahren geführt wurden s. BALFOURDEKLARATION, ZIONISMUS.

Rückgang des A.

Lucien Wolf, Artikel „Anti-Semitism" in der Encyclopaedia Britannica 11. Aufl. Bd. II, 134 bis 146; *idem*, The Queen's Jewry, Jewish Year Book 1897, S. 305–341; *idem*, The Myth of the Jewish Menace in World Affairs, New York 1921; *idem*, The Jewish Bogey, London 1920; *The Truth about the Protocols*: A literary Forgery, The Times, August 16, 17, 18, 1921; *Winzer*, Die Judenfrage in England, Hamburg 1921; *Major W. Evans Gordon*, The alien immigrant 1903.

W. L. W.

11. *In den Vereinigten Staaten.* In den Vereinigten Staaten von Amerika gab es bis zum Weltkriege keinen organisierten A., sondern nur vereinzelt in Erscheinung tretende soziale Vorurteile gegen die Juden. Demgemäß wird sowohl in der „Jewish Encyclopaedia" (von G. Deutsch), wie in der „Encyclopaedia Britannica", 11. Aufl. (von Lucien Wolf,) das Vorhandensein einer planmäßigen antisem. Bewegung in den Vereinigten Staaten ganz oder im Wesentlichen verneint. In neuester Zeit, seit Beginn des Weltkrieges, machte sich eine an Umfang und Stärke rasch wachsende Strömung bemerkbar, die man auch öffentlich durchaus als A. bezeichnet hat (so im Vortrag des Expräsidenten Taft, 1920 als Broschüre veröffentlicht von der „Anti-Defamation-League"; vgl. die Schrift von Lee J. Levinger, „The Causes of Anti-Semitism in the United States" 1925).

Als im J. 1654 sich in Nordamerika die erste jüdische Niederlassung bildete, suchte der Gouverneur Stuyvesant die Einwanderer zu vertreiben, aber seine Maßnahmen wurden von seinen Vorgesetzten, den Direktoren der Holländischen Westindischen Kompagnie, widerrufen. Von den letzteren waren zwar einige Beschränkungen, wie sie damals in Amsterdam angewendet wurden, für die Juden vorgesehen worden, so in bezug auf den jüd. Gottesdienst, der nur privat ausgeübt werden sollte, und ein zu gründendes Ghetto; doch traten diese Bestimmungen niemals in Kraft, so daß die Juden lange vor der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten beinahe volle bürgerliche und politische Gleichberechtigung genossen.

Um die Mitte des 19. Jhts. entstand die „Know Nothing"-Bewegung, die sich die Einschränkung der Einwanderung und der Zulassung Fremdgeborener zu den öffentlichen Ämtern zum Ziel gesetzt hatte; sie suchte auch gegen die Juden zu hetzen, verlor aber bald jede Bedeutung. Ernster in seinen Folgen für die Juden war der Bürgerkrieg. Der Umstand, daß

Judah P. Benjamin und einige andere Juden als Anhänger der Sklaverei auftraten, gab Anlaß zu der im Norden geprägten Redensart von den „Israeliten mit den ägyptischen Prinzipien". Die feindliche Stimmung gegen die Juden steigerte sich, als General Grant seine Order Nr. 11 erließ, wonach es jüd. Zivilpersonen verboten wurde, die Zone seiner Armee zu betreten. Der Erlaß wurde jedoch sofort vom Präsidenten Lincoln außer Kraft gesetzt; Grant selbst äußerte späterhin sein Bedauern über diesen Mißgriff und trat als Präsident energisch für die in Rumänien verfolgten Juden ein. Viele Jahre später, im Dez. 1891, behauptete ein Antisemit in einer Zuschrift an die „North American Review", daß es in der Union-Armee während des Bürgerkrieges keine Juden gegeben habe; eine daraufhin von Simon Wolf unternommene Untersuchung („The American Jew as Patriot, Soldier and Citizen" 1895) stellte fest, daß diese Beschuldigung vollkommen grundlos war.

Erste Anzeichen des A.

Bezeichnend ist, daß bei der Gründung der Union of American Hebrew Congregations im J. 1873 auch Maßnahmen zur Abwehr des A. erörtert wurden. Kurz vor Beginn der russisch-jüd. Einwanderung, im J. 1877, machte sich in bestimmten Kur- und Sommeraufenthaltsorten seitens einiger Hotels ein Boykott den Juden gegenüber bemerkbar, der bald Gegenstand der öffentlichen Diskussion wurde. Gegen diese Zustände trat als erster der Geistliche Henry Ward Beecher in einer Predigt „Jew and Gentile" (gehalten am 24. Juni 1877) auf (s. George A. Kohut, „H. W. Beecher and the Jews" 1913); ähnlich äußerte sich der in den Südstaaten bekannte Staatsmann Zebulon B. Vance (in einer Rede „The scattered Nation"; mehrmals gedruckt), sowie Robert G. Ingersoll. 1877 verweigerte die „New York Bar Association" (Verband der Rechtsanwälte), die gegenwärtig (1928) unter ihren leitenden Beamten Juden zählt, einem Juden die Aufnahme, ein Fall, der George William Curtis den Anlaß gab, gegen die antisemitische Bewegung als solche in einem Aufsatz „What we owe to the Jews" vorzugehen (Harpers Magazine, Juli 1877; abgedruckt in dem oben zitierten Buch von Wolf).

Gesellschaftlicher A.

Die zunehmende Einwanderung von Juden, vornehmlich aus Osteuropa, nach den Vereinigten Staaten — 1881 waren in Amerika 250 000 Juden, gegenwärtig (1928) beträgt ihre Zahl 3 600 000 — verstärkte die antisemitischen Tendenzen da, wo sie vorhanden waren.

Der englische Historiker und Publizist Godwin Smith veröffentlichte, als die Immigrationsbewegung einsetzte, einige sehr scharfe antisemitische Artikel in Zeitschriften, die später in Buchform erschienen, und es häuften sich gegen Juden gerichtete Publikationen, die auf den Schriften von Drumont, Houston Stewart Chamberlain und anderer deutscher oder französischer Antisemiten basierten. Der deutsche akademische A. fand bald Nachahmung in den Studentenverbindungen der Colleges und in verschiedenen Universitätsklubs. Es kam soweit, daß der bedeutendste republikanische Klub der Vereinigten Staaten, The Union League Club von New York City, die Aufnahme von Juden verweigerte. Diese Tatsache wurde allerdings scharf verurteilt. Diese deutschen Antisemiten versuchten in den Vereinigten Staaten eine organisierte antisemitische Bewegung ins Leben zu rufen, und H. Ahlwardt kam mit dieser Absicht 1896 herüber. Seine Pläne scheiterten aber, wozu u. a. der Polizeimeister von New York und nachmalige Präsident Roosevelt beitrug, indem er jüd. Polizeibeamte mit der Aufrechterhaltung der Ordnung während des ersten öffentlichen Auftretens von Ahlwardt betraute.

Antisemitische Agitation

Der „American Hebrew" brachte in seinem Sonderheft „Prejudice against the Jews" vom 4. April 1890 Urteile führender Mämner zur Kritik der antisemitischen Bewegung, Oliver Wendell Holmes behandelte den Gegenstand in seinem Buche „Over the Teacups", Mark Twain in einem Aufsatze, der in seinem Buch „The Man that corrupted Hadleyburg" wieder abgedruckt wurde, Prof. Shaler in der Schrift „The Neighbor" (1904) und Prof. Josiah Royce in einem Aufsatz „Race Questions and Prejudice" (1908).

Abwehr

Als ein Erfolg des Kampfes gegen den A. ist der im J. 1906 erzwungene Rücktritt eines New Yorker Staatsbeamten zu betrachten, des Direktors der Bibliothekarschule Melvil Dewey, der einen judenfeindlichen Klub in Lake Placid leitete. Von größerer Bedeutung war der von Louis Marshall 1913 in New-York beantragte Zusatz zu den sog. „Civil Rights Laws", nach dem der Boykott von Personen wegen ihrer Rasse- oder Bekenntniszugehörigkeit seitens nicht privater Hotels, Schulen, Colleges, Theater usw. als strafbare Handlung erklärt wurde. Die verletzenden Inserate verschwanden daraufhin aus den Zeitungen. Die Regierung war von antis. Tendenzen frei. Es gelang den führenden amerikanischen Juden durchzusetzen, daß im J. 1911 der Vertrag zwischen Rußland und den Vereinigten Staaten wegen der Sondermaßnahmen der russischen Regierung gegenüber den amerikanischen Reisenden jüd. Glaubens gekündigt wurde.

Durch den Weltkrieg von 1914–1918 erfuhr die Lage der Juden zeitweise eine gewisse Verschlechterung. In verschiedenen Kreisen hegte man Mißtrauen gegen die Juden und verdächtigte ihre Haltung gegenüber den kriegführenden Parteien, wegen ihres allgemein bekannten Gegensatzes zu dem zaristischen Rußland und wegen der deutschen Abstammung vieler hervorragender jüd. Männer. Abfällige Urteile von niederen Beamten über die Juden wurden jedoch von führenden Vertretern der Regierung gemißbilligt. Eine Folge der judenfeindlichen Agitation war das Erscheinen (seit 1920) einer Anzahl antijüd. Schriften, die hauptsächlich Übersetzungen und Kompilationen der europäischen antisem. Literatur darstellten. Die „Protokolle der Weisen von Zion" erschienen in mehreren Auflagen; die bekannte Verlegerfirma George P. Putnams Söhne brachte eine Schmähschrift, die sich auf diese „Protokolle" stützte, u. d. T. „Cause of World Unrest" heraus (erschien zuerst in 17 Artikeln in der Morning Post; s. Antisemitismus in England). Das verbreitete Blatt Henry Fords, der „Dearborn Independent", brachte seit Mai 1920 eine Serie judenfeindlicher Aufsätze; eine Auswahl derselben erschien in vier Broschüren u. d. T. „The international Jew". Zehn führende jüd. Zentralorganisationen mit dem „American Jewish Committee" an der Spitze veröffentlichten am 1. Dezember 1920 einen gemeinsamen Protest gegen diese Anschuldigungen u. d. T. „The Protocols, Bolshevism and the Jews" (American Jewish Year Book 1921–22 S. 367–379). Am 16. Jan. 1921 erließen 119 christliche Bürger mit Präsident Wilson und Taft an der Spitze einen scharfen Protest gegen die Verleumdungen u. d. T. „The Peril of Racial Prejudice" (Am. Jew. Year Book 1922–23, S. 332 bis 338), der weite Verbreitung fand; der Publizist John Spargo, der Verfasser dieses Protestes, gab gleichzeitig zur Widerlegung des A. die Schrift „The Jew and American Ideals" (1921) heraus. Etwas früher faßte das „Federal Council of the Churches of Christ in America" Beschlüsse in demselben Sinne (ibid. S. 331–32). Inzwischen erlangte eine Geheimorganisation, der sog. Ku-Klux-Klan, größeren Einfluß; sie hatte sich zur Aufgabe gesetzt, die nichtprotestantischen fremdgeborenen Einwohner der Vereinigten Staaten im politischen und im geschäftlichen Leben zu bekämpfen, und hetzte so gegen die Neger, Katholiken und Juden; die Macht des Ku-Klux-Klan erschöpfte sich jedoch bald, als verschiedene Staaten Gesetze zur Unterbindung seiner Tätigkeit erließen und einige Führer wegen schwerer Vergehen in Mißkredit gerieten. Zum Gegenstand besonderer Angriffe wurden die polnischen Juden in Amerika in einer Folge von Aufsätzen, die Burton J. Hendrick 1922–23 in „World's Work", und dann in Buchform u. d. T. „The Jew in America" veröffentlichte. Die ausführlichste Entgegnung brachte eine Serie von Aufsätzen von Max J. Kohler vom Februar und März 1923 im „American Hebrew" und anderen jüd. Blättern, die dann von der Anti-Defamation League als Broschüre herausgegeben wurden. Von größeren Werken zur Verteidigung der Juden sind zu erwähnen: Ada Sterling, „The Jew and Civilization" (1924), S. W. McCall (ehemaliger Gouverneur von Massachusetts), „Patriotism of the American Jew" (1924), Madison Peter, „Justice to the Jew" (1908), Herman Bernstein, „History of a Lie" (1921), Walter Hurt, „The Truth about the Jews" und eine Folge von Aufsätzen über A. in der Nation (1923–24) und in Hearst's International Magazine [1923] von Norman Hapgood. Von jüd. Organisationen, die sich die Abwehr des A. zum Ziele gesetzt haben, sind in erster Reihe zu nennen das American Jewish Committee und die Anti-Defamation League.

Während des Weltkrieges

Nach dem Weltkrieg

Ku-Klux-Klan

Abwehr des A.

Im Juni 1922 wurde von dem Präsidenten der Harvard Universität, Lowell, eine Art Numerus clausus für die Studenten verschiedener Rassen, der jüd. und anderer, vorgeschlagen. Die Anregung wurde lebhaft kommentiert, aber nach dem Bericht einer Kommission, den die Kuratoren der Universität am 23. April 1923 annahmen, abgelehnt. Diesem Bericht zufolge „hält die Universität an ihrer überlieferten Politik der Freiheit ohne Unterschied der Rasse und des Glaubens fest, einer Politik der gleichen Möglichkeiten für alle ... Jede Handlung, die als Zugeständnis an das Prinzip der Rassenunterscheidung aufgefaßt werden könnte, würde vielen als eine gefährliche Preisgabe der überkommenen Ideale erscheinen".

A. an den Hochschulen

Am 30. Juni 1927 nahm die antijüd. Agitation von Henry Ford ein Ende, einige Monate nachdem der Chicagoer Finanzmann Aaron Shapiro gegen ihn eine Klage angestrengt hatte. Ford übermittelte Louis Marshall einen schriftlichen Widerruf der Verleumdungen, die sein Blatt gegen die Juden vorgebracht hatte, stellte die antisemitische Kampagne ein und erklärte sich bereit, alle noch vorhandenen Exemplare seiner antisemitischen Publikationen sowohl in Amerika als auch in Europa zu vernichten.

Fords Absage an den A.

Ernstere Folgen für die Juden hatte das zur Einschränkung der Immigration im J. 1921 erstmalig angewandte Quotensystem, das 1924 zu einer dauernden gesetzlichen Maßnahme erhoben wurde. Die jüd. Immigration als solche wurde nicht eingeschränkt; da jedoch der Gesetzgeber nicht nur die Einwanderung überhaupt bedeutend niederhalten, sondern vor allem den Zuzug aus Süd- und Osteuropa verringern wollte, sank faktisch die Ziffer der jährlichen jüd. Immigration von 120 000 auf ein Zehntel. Zur Rechtfertigung der Maßnahme wurde darauf hingewiesen, daß Amerika infolge der schweren wirtschaftlichen Lage in Europa in der Nachkriegszeit der Gefahr ausgesetzt sei, von zahllosen arbeitslosen Immigranten überflutet zu werden, wodurch das Land stark geschädigt werden würde; aber auch ein anderer Gesichtspunkt wurde geltend gemacht: daß nämlich Amerika westeuropäische Einwanderer leichter assimilieren könne, da die „nordischen" Völker eine größere Ähnlichkeit mit der durchschnittlichen Bevölkerung Amerikas aufwiesen.

Einschränkung der Immigration

Eine sog. antisemitische Partei hat in den Vereinigten Staaten niemals existiert; mit Henry Fords Abkehr vom A. und dem Zusammenbruch des Ku-Klux-Klan hat auch die organisierte antijüd. Propaganda in den Vereinigten Staaten aufgehört.

Max J. Kohler, Publications Am. Jew. Hist. Society, Bd. 29 (Bearbeitung der Jahresberichte des Board of Delegates of American Israelites); *idem*, Selected Addresses and Papers of Simon Wolf 1926, 334–355 (Bearbeitung der Berichte des Board of Delegates on Civil and Religious Rights of the Union of American Hebrew Congregations); *idem*, Immigration and Racial Discrimination, „Judaeans" III, 1927; *Simon Wolf*, Presidents I have known from 1860 to 1918; *Oscar S. Strauß*, Under four administrations; *Joseph Krauskopf*, Prejudice, its Genesis and Exodus 1909; *Daniel De Leon*, Anti-Semitism its Cause and Cure 1903 (Neudruck 1925); *Wiernik*, History of the Jews in America 1912; *Proceedings of the Celebration of the 250th Anniversary of the Settlement of the Jews in the United States* 1905; *Jahresberichte des American Jewish Committee* im American Jewish Year Book.

W. M. J. K.

12. *Im Orient.* In den mohammedanischen Ländern Vorderasiens und Nordafrikas waren die Juden in den letzten Jahrhunderten oft dem Fanatismus der Bevölkerung ausgesetzt, der sich in blutigen Verfolgungen äußerte. Am schlimmsten waren diese Ausschreitungen in Persien und Marokko. Die Interventionen der europäischen Mächte, die auf Veranlassung der jüd. Organisationen in Europa und Amerika erfolgt waren, hatten zwar vorübergehend Erfolg; es brachen aber immer wieder neue Exzesse aus. In Persien hörten die Verfolgungen erst nach der Einführung eines konstitutionellen Regimes (1906) auf, in Marokko, nachdem die Franzosen das Protektorat über das Land übernommen hatten (1907). Auch in Tunis erfreuten sich die Juden persönlicher Sicherheit erst, nachdem das Land 1881 unter französische Herrschaft gekommen war. In Algerien, das bereits seit 1830 französische Kolonie ist, entwickelte sich Ende des 19. Jhts. eine antisemitische Bewegung, die zeitweilig auch auf die französische Verwaltung in Tunis zurückgewirkt hat. Damaskus, die Hauptstadt von Syrien, war 1840 durch die Intrigen des französischen Konsuls Schauplatz einer Ritualmordaffäre geworden, die die gesamte zivilisierte Welt in Aufregung brachte. Unter den Arabern Syriens und Palästinas ist seit Beendigung des Weltkrieges eine judenfeindliche Bewegung aus Opposition gegen den Zionismus entstanden, die im Mai 1921 zu Ausschreitungen in Palästina führte. In der Türkei, die in früheren Jahrhunderten eine Zufluchtsstätte für verfolgte Juden gewesen war, ist seit dem nationalistischen Regime Kemal Paschas eine antijüdische Politik eingeschlagen worden.

W.

13. *Antisemitische internationale Kongresse.* Schon in seinen Anfängen hatte der A. versucht, durch eine Internationale sich in allen Ländern zu organisieren. Am 11. und 12. Sept. 1882 fand in Dresden auf Einladung von 14 Personen, unter denen sich aus Deutschland u. a. Henrici und Stöcker, aus Ungarn v. Istóczy und v. Ónody befanden, der „Erste Internationale Antijüdische Kongreß" statt. Er erließ (wohl in Nachahmung des kommunistischen) ein „Manifest an die Regierungen der durch das Judentum gefährdeten christlichen Staaten", verfaßt von Istóczy. Dieses enthält die ganze antisemitische Phraseologie von der Ausbeutung und Unterdrückung der christlichen Völker durch die Juden, ihrer Beherrschung des Geldmarktes wie der Presse und ihrer Feindschaft gegen das Christentum. Stöcker lieferte hierzu eine Anzahl Thesen, wie die Emanzipation der Juden rückgängig oder unwirksam gemacht werden könne. Dazu kamen Thesen der Frh. v. Thüngen und v. Fechenbach: die Juden als Fremdlinge zu betrachten, die Einwanderung namentlich aus dem Osten zu verhindern, und die Juden vom Militärdienst auszuschließen. An Stelle des Heeresdienstes sollten sie eine Kopfsteuer oder ein Wehrgeld zahlen. Sehr kümmerlich war der Besuch des zweiten und letzten „antijüdischen Kongresses" am 27. und 28. April 1883 zu Chemnitz — wo die von Schmeitz redigierte „Internationale Monatsschrift" im zweiten Jahrgang als antisem.

Zentralorgan erschien —, einberufen durch die „Allgemeine Vereinigung zur Bekämpfung des Judentums“ (Alliance antijuive universelle). Den Vorsitz führten Otto Glogau und Ivan v. Simonyi. Das Referat über Propaganda und Organisation hielt L. v. Sonnenberg: „Die Quintessenz zu der Lösung der Judenfrage auf dem Wege gesetzlicher Selbsthilfe ist: isoliert die Juden geschäftlich und gesellschaftlich und schafft die Judenblätter ab“ (Intern. Mtsschr. II, 254). Nach dem Weltkriege wurden mehrfach Versuche gemacht, eine internationale antisemitische Front zu schaffen. Der Vorsitzende der österreichischen Antisemiten Jerzabek, mußte jedoch 1924 zurücktreten, weil seine diesbezüglichen Bemühungen keinen Erfolg hatten. Im Okt. 1925 fand eine geheime Zusammenkunft in Budapest statt, an der einige antisemitische Führer aus Ungarn, Rumänien, Österreich und Bayern teilnahmen. Die Beschlüsse wurden trotzdem bald allgemein bekannt. Es waren folgende Forderungen aufgestellt worden: Die Juden müssen überall ihrer Bürgerrechte verlustig gehen und als unerwünschte Ausländer erklärt werden; das jüd. Hab und Gut soll konfisziert werden und unter Nichtjuden verteilt werden; jüd. Studenten und Professoren sind von sämtlichen Hochschulen zu entfernen.

W. J.

IV. **Theorien über den A.** Das traditionell-gesetzestreue Judentum betrachtet den A. ganz allgemein und ohne jede Differenzierung als feindselige Stimmung der gesamten nichtjüdischen Umwelt gegenüber dem auserwählten Volke und wertet ihn einesteils als

Die Orthodoxie

göttliche Strafe, d. h. als notwendige Begleiterscheinung des über das Volk Israel für dessen Sünden von Gott verhängten Exils, anderenteils als Folge der ethischen Unvollkommenheit und mangelnden Gotteserkenntnis der nichtjüd. Völker. Mit dem Kommen des Messias, dessen vornehmste Sendung es ist, die gesamten Völker der Erde zur Gerechtigkeit und zur Anerkennung der Gottesherrschaft zu erziehen, wird auch der Judenhaß samt all seinen Folgen restlos erlöschen. Das auf dem Boden der religiösen Überlieferung stehende Judentum hegt somit keine Hoffnung auf die völlige Überwindung des A. im Exil. Die moderne westeuropäisch-jüdische Orthodoxie ist zum Teil in dieser Beziehung anders eingestellt und glaubt an die Möglichkeit einer allmählichen Aussöhnung zwischen der nichtjüdischen Umwelt und der gläubigen Judenheit.

Mit dem Judenhaß in seiner modernen Zuspitzung als dem Bestreben zur Schmälerung der politischen Rechte der Juden, zur Einschränkung ihrer wirtschaftlichen Einflußsphäre und zur Lähmung ihrer kulturellen Entfaltung

Der Liberalismus

sucht sich insbesondere das liberale Judentum auseinanderzusetzen. In der Auffassung und Wertung dieses Judenhasses ist jedoch das liberale Judentum nicht ganz einheitlich. Ein gewisser Teil betrachtet ihn als Überbleibsel veralteter Denkweise, als Ausdruck von Vorurteilen, die die moderne Zivilisation noch nicht ganz zu überwinden vermocht hat. In dem Maße, wie die fortschreitende Kultur sämtliche Schichten der Bevölkerung mit ihrem Geiste durchdringt, wird auch der A. mehr und mehr abnehmen, bis er schließlich ganz verschwinden wird. Ein anderer Teil des liberalen Judentums wiederum betrachtet den A. als Ausdruck eines inneren Widerstandes der Wirtsvölker gegen gewisse Eigenschaften und Charakterzüge, die ein unvollendeter Prozeß der Assimilation bei den Juden bestehen ließ, und glaubt diesen A. durch restlose Verschmelzung mit dem betreffenden Wirtsvolke bis zu völliger Preisgabe der jüdischen Eigenart aus der Welt schaffen zu können. Der größere Teil des liberalen Judentums hingegen verlangt zwar eine weitgehende Anpassung in Habitus und Kultur an die anderen Völker, ohne jedoch die jüd. Sonderart preisgeben zu wollen (Gabriel Rießer, Hermann Cohen u. a.). In seiner Gesamtheit ist somit das liberale Judentum grundsätzlich optimistisch hinsichtlich seiner Beurteilung des A.

Eine Sonderstellung nimmt der Zionismus ein. Er betrachtet den A. als eine nahezu unvermeidliche Abwehraktion der Wirtsvölker gegen das in ihrer Mitte lebende jüd. Volk,

Der Zionismus

das sich wesensmäßig von ihnen unterscheidet. Die einzelnen Vertreter der zionistischen Ideologie legen dabei bald auf die wirtschaftliche, bald auf die national-politische, bald auf die kulturelle Seite der Frage mehr Nachdruck. Der politisch-nationale Aspekt wird insbesondere von Pinsker in den Vordergrund gerückt. Für ihn ist das jüd. Volk ein nationaler Fremdkörper im Organismus der nichtjüdischen Völker; die im A. zum Ausdruck kommende Antipathie gegenüber den Juden ist für ihn nicht so sehr Widerwille oder Abwehr als vielmehr eine gewisse Scheu vor dem gespensterhaften Dasein eines Volkes ohne Land und Staat (Judophobie). Das nationale Moment unterstreichen mit Vorliebe auch zionistische Denker der Folgezeit, so z. B. Nathan Birnbaum — in seinen zionistischen Schriften — und Bernard Lazare. Demgegenüber hebt Achad-Haam in erster Linie das kulturelle Moment hervor. Die Fremdheit des jüd. Volkes innerhalb der anderen

Völker führt er hauptsächlich auf die kulturellen Differenzen zurück. Von den modernen Denkern vertritt Jakob Klatzkin („Krisis und Entscheidung im Judentum") einen ähnlichen Standpunkt wie Pinsker in seiner scharfen Betonung der Unnatürlichkeit der staatenlosen Existenz des jüd. Volkes; er wertet den A. als eine Reaktion der nichtjüdischen Welt gegen diese Anomalie. Nur die Konstituierung eines jüd. Volkes mit normalen Daseinsbedingungen inbezug auf Land, Staat und Sprache könne diese Judophobie zum Verschwinden bringen. Constantin Brunner („Der Judenhaß und die Juden") und Arnold Zweig („Caliban") führen ein neues Moment in die Behandlung des Problems ein. Für Brunner ist der Judenhaß der „Hochmut einer Gruppe", also ein Gruppen-Affekt. Dieser Gedanke wird von Zweig systematisch ausgestaltet: jeder sozialen Gruppierung und Interessengemeinschaft wohnt eine instinktive Abneigung gegen jede andere Gruppierung inne; Zweig nennt es den Differenzaffekt. Dieser Affekt in seiner speziellen Auswirkung gegen das jüd. Volk ist der A. — Von einem ähnlichen soziologisch-psychologischen Gesichtspunkt betrachtet auch F. Bernstein den Judenhaß in seinem Buche „Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung" (1926).

Der Sozialismus

Die sozialistischen jüd. Parteien führen den A. in der Hauptsache auf rein wirtschaftliche Ursachen zurück und zwar vornehmlich auf Konkurrenzneid; der A. sei eine Abwehr der bürgerlichen Schichten der Wirtsvölker, insbesondere des Mittelstandes, gegen den rührigen Handelsgeist ihrer jüd. Mitbürger. Mit der Umwandlung der privatkapitalistischen Gesellschaftsordnung in eine sozialistisch-kollektivistische wird auch der A. verschwinden. Eine etwas abweichende Stellung nimmt die Partei der Poale Zion ein, indem sie hervorhebt, daß die werktätige jüd. Bevölkerung kraft der besonderen Verhältnisse, in denen die jüd. Massen, vornehmlich in Osteuropa, zu leben genötigt sind, sich in den Prozeß der allgemeinen Proletarisierung nicht restlos einfügen und daher auch an der Vorbereitung der zukünftigen Gesellschaftsordnung in den Ländern des Galut nicht voll mitwirken könne (Borochow).

Die Stellungnahme der jüd. Richtungen und Gruppen zum A. ist, abgesehen von der Auffassung des traditionellen Judentums, stark beeinflußt von allgemein europäischen Tendenzen und nichtjüdischen Geistesrichtungen. Der orthodoxen Auffassung entspricht auf seiten der nichtjüdischen Denker die Theorie des russischen Philosophen Wladimir Solowjew, der dem jüd. Volk die Sendung zuschreibt, das Reich der Gerechtigkeit auf Erden zu errichten, und der den A. als den Widerstand der böswilligen Elemente innerhalb der nichtjüdischen Umwelt gegen diese Mission auffaßt. Die Stellungnahme des liberalen Judentums bewegt sich in den Bahnen des allgemeinen westeuropäischen Liberalismus (wie ihn z. B. Macaulay in England, Mommsen in Deutschland, Anatole Leroy Beaulieu in Frankreich vertreten haben). Die zionistischen Auffassungen sind beeinflußt von den Theorien des europäischen Nationalismus, teilweise auch von den Anschauungen der modernen Rassentheoretiker. Die jüd. sozialistischen Parteien endlich sind in ihrer Stellungnahme zum A. ganz abhängig von dem Programm und der Mentalität der gesamten sozialistischen Bewegung.

Von Persönlichkeiten jüd. Herkunft, die, ohne sich in die erwähnten Gruppen einfügen zu lassen, eine spezifische Stellungnahme zum A. geäußert haben, sollen folgende genannt werden: Disraeli (Lord Beaconsfield), der die Judenheit als aristokratisches Volk und als Vertreter einer konservativen Tradition betrachtet und den A. als Reaktion der nichtjüdischen Umgebung gegen die aristokratische Berufung des Judentums auffaßt; Otto Weininger, der das Judentum als ein Volkstum von ausgesprochen irdischer Geistesrichtung und antimetaphysischen Neigungen wertet und den A. als Widerstand der abendländisch-christlichen Umgebung gegen die extreme Diesseitigkeit des jüd. Geistes erklärt; Caesare Lombroso, der den A. als eine seelische Abnormität, als Rückfall eines Teiles der Menschheit in längst überwundene atavistische Instinkte deutet.

G.-J. R. S.

ANTITALMUDISTEN s. Frankisten; Karäer.

ANTOINE, NICOLAS (1603–1632), französischer Pastor, geb. 1603 in Briey (Lothringen). A. wurde bei den Jesuiten in Trier und Köln erzogen. Der katholische Glaube befriedigte ihn jedoch nicht, und er ging zum Protestantismus über. Er fand aber auch in diesem keine Befriedigung und kam zu der Überzeugung, daß nur das alte Testament die Wahrheit enthalte. Er studierte das hebräische Schrifttum und wandte sich an das Metzer Rabbinat mit dem Ersuchen um Aufnahme in das Judentum. Die Rabbiner in Metz befürchteten indessen Repressalien von den Behörden und rieten A., sich nach Holland oder Italien zu begeben. Aber auch in Venedig und Padua waren die jüdischen Gemeinden nicht gewillt, A. ins Judentum aufzunehmen. Man riet ihm, die jüd. Bräuche zu beobachten, nach außen

hin aber Christ zu bleiben. A. wurde Pfarrer in Divonne (bei Genf). In seinen Predigten vermied er es, sich auf das Evangelium zu berufen, dagegen führte er die Propheten an. Seine Gebete sprach er leise auf Hebräisch und beobachtete die mosaischen Gesetze; den Namen „Jesus" vermied er möglichst auszusprechen. Die Bauern waren mit A. und seinen Predigten zufrieden. Als er jedoch eines Sonntags bei der Besprechung des zweiten Psalms erklärte, daß Gott keinen Sohn gehabt habe, und daß es nur einen einzigen Gott gäbe, protestierte der Gutsherr laut und drohte, A. der Synode als Häretiker anzuzeigen. A. bekam einen Nervenanfall und verlor den Verstand. In diesem Geisteszustand beging er eine Reihe von Gotteslästerungen. Er wurde in eine Anstalt für Geisteskranke gebracht, wo er aber fortfuhr, zu behaupten, daß er Jude sei. Aus dem Krankenhause entlassen, wurde A. verhaftet und dem Gericht überliefert. Er legte den Richtern zwölf Glaubensartikel vor, die unter dem Einflusse der dreizehn Glaubensartikel des Maimonides ausgearbeitet waren, und fügte noch elf philosophische Thesen gegen die Dreifaltigkeit hinzu. Allen Überredungen der vom Gericht zitierten geistlichen Sachverständigen zum Trotze, verharrte A. bei seiner Anhänglichkeit an das Judentum. Er wurde zum Tode durch Erhängen und Verbrennen verurteilt. Am 20. April 1632 wurde das Urteil in Genf vollzogen.

REJ XXXVI, 163, XXXVII, 161–80; *Sammter*, AZJ 1894, Heft 4 u. 5.

W.

ANTOKOL, Vorstadt von Wilna. Im J. 1766 gewährte der Wilnaer Bischof Massalski den Juden von A. die Erlaubnis, eine Synagoge, möglichst weit entfernt von der katholischen Kirche und ohne jede Verzierungen, zu errichten, und einen Friedhof, außerhalb von A., anzulegen. Nach dem Tode des „letzten Rabbiners" in Wilna wurde in A. ein Rabbinat errichtet. Der erste Träger dieses Amtes war Israel Lifschitz, der den Beinamen „Antokolier" erhielt. Unter seinen Nachfolgern sind besonders bekannt geworden: R. Arje Löb, Sohn Akiba Luries, auch „Leibele Antokolier", genannt, der sich bereits in jungen Jahren durch große Talmudgelehrsamkeit auszeichnete und als der „Wunderknabe von Kaidanow" bekannt war, ferner Dob Ber Zeitlin, Schriftsteller und Bekämpfer der Aufklärung, und Josua Polak. Im J. 1847 betrug die Zahl der Juden in A. 1117. Auf Grund der provisorischen Bestimmungen von 1882 mußten die Juden A. räumen, wurden aber durch das Gesetz vom 19. Mai 1903 wieder zugelassen.

Akty Wilenskoj Archeografitscheskoj Komissij XIII, 236; *Regesty i Nadpissi* III, Nr. 2138; *Hillel Noach Maggid* (Steinschneider), Ir Wilna 1900, S. 37, 77 u. ff.; *Jewr. Enz.* II.

W.

ANTOKOLSKI, MARK (1843–1902), Bildhauer, geb. 21. Okt. 1843 in Wilna. A. kam, nachdem er die jüd. Elementarschule besucht hatte, zu verschiedenen Handwerkern in die Lehre, zuletzt zu einem Holzschneider; 1862 wurde er Schüler der Akademie der Künste in Petersburg, wo er bei Pimenow und Reimers studierte. Aus dieser Zeit stammen: „Der jüd. Schneider" (1864, Holzrelief), „Der Geizige" (1865, Elfenbeinrelief), „Der Junge, der Äpfel stiehlt", „Der Streit um den Talmud" (1868, Holz und Wachs) — Arbeiten kleineren Formats und von genrehafter Behandlung, die ihm die ersten Auszeichnungen einbrachten. Mit einem Wachsrelief, „Die von der Inquisition überfallenen Sederfeiernden", hatte er einen Mißerfolg, was ihn veranlaßte, nach Berlin zu gehen. Wieder in Petersburg, begann er 1870 seine erste große Arbeit, die seinen Ruf begründete: Iwan der Schreckliche (Bronze, Gallerie Tretjakow, Moskau; Marmor, Russisches Museum, Leningrad). Er plante die Gestaltung einer Reihe jüd. Figuren, wie Mose, Simson, Debora, Jeremia, fand aber damit keinen Anklang, und so wandte er sich, von der Gunst Alexanders II. gefördert, Helden der russischen Geschichte zu. 1872 reiste A. nach Italien. Dort entstand in demselben Jahr die Kolossalfigur Peters des Großen (Peterhof, vor dem Palais Monplaisir), darauf folgten: Jaroslaw der Weise, Dmitri Donskoi u. a. 1876 übersiedelte A. nach Paris; 1878 erhielt er auf der Internationalen Pariser Ausstellung die médaille d'honneur, 1892 die große goldene Medaille auf der Münchener Internationalen Ausstellung. Das Kensington-Museum erwarb einen Gipsabguß Iwans des Schrecklichen. In Rußland selbst führte die reaktionäre Presse gegen A. eine gehässige Kampagne, die besonders heftig wurde, als er seine Figur des gefesselten Christus (1874, Bronze, Russisches Museum), den er mit einem Käppchen darstellte, der Öffentlichkeit übergab, und bei den Ausstellungen von 1880 und 1894. Die liberalen Kreise, besonders Turgenjew und W. Stassow, setzten sich für A. ein. Der Kunstsammler Tretjakow kaufte A.s Werke an. A. behandelte wiederholt die Gestalt Christi; auch ein Jesaja, dessen Tod er nach der talmudischen Legende darzustellen beabsichtigte, wurde von ihm später in eine Gestalt des leidenden Christus umgearbeitet. Der Tod des Sokrates (1876–77, Marmor, Russisches Museum) und Spinoza (1881, Marmor, Museum der Akademie der Künste) sind

A.s bedeutendste Schöpfungen. Zu erwähnen sind ferner: A.s Mephisto (1883, Russisches Museum), die Figuren des Jermak (1890, Russisches Museum) und des Chronisten Nestor (Russisches Museum), ferner, von den öffentlichen Denkmälern: das Denkmal Katharinas II. in Wilna, und von den vielen Grabmälern das für Orschanski in Jekaterinoslaw. A. widmete sich auch dem Porträt. Außer den Mitgliedern des kaiserlichen Hauses hat er Turgenjew, Botkin, Tolstoj, Poljakow, Baron M. Günzburg u. v. a. modelliert. In seinen letzten Lebensjahren trug sich A. mit dem Gedanken, die religiöse Unduldsamkeit der Zeit durch Darstellung der Verfolgungen der ersten Christen und der Judenverfolgungen zu illustrieren. A. wird als der hervorragendste Bildhauer Rußlands in der Epoche der „peredwishniki" betrachtet.

A. verfaßte eine Autobiographie und kunstkritische Aufsätze, die in Zeitungen und Zeitschriften erschienen; er forderte darin vor allem eine soziale Kunst. Das Manuskript des unveröffentlichten Romans Ben-Isaak von A. befindet sich in der Staatsbibliothek in Leningrad. A. hatte den russischen Titel eines Akademikers und Professors und war Mitglied vieler anderer Akademien. Er starb am 14. Juli 1902 in Homburg und wurde in Petersburg begraben. In der Datierung der Werke A.s gehen die Quellen etwas auseinander.

Antokolski, Awtobiografija, Westnik Jewropy, 1887; *W. Stassow*, Nascha Skulptura sa posliednije 25 ljet, Westnik Jewropy, 1883; *idem*, M. M. Antokolski, jego shisn, tworenija, pisma i statji, 1905; *Ilja Ginzburg*, Is mojej shisni, II, 1908; *idem*, Antokolski, Jewr. Enz. II; *D. Maggid*, ha-Professor Mordechai ben Mattatiahu Antokolski, Warschau, 1897; *Bar. N. Wrangel*, Istorija skulptury, in Istorija russkago iskustwa, herausgegeben von I. Grabar, Bd. I.; *W. Nikolski*, Istorija russkago iskusstwa 1923; Abbildungen in *Albom russkoj skulptury* I; *Bar. D. Günzburg*, Antokolski, Ost und West 1902; *Thieme* und *Becker*, Allg. Lex. d. bild. Künstler.

W. R. W. B.

ANTOKOLSKI, MOSE SIMEON, Rabbiner und Prediger, lebte in der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jhts. in Wilna. A. war ein volkstümlicher und beliebter Prediger in verschiedenen Bethäusern. Er gehörte zu den Anhängern der Aufklärungsbewegung und zu den wenigen Predigern, die sich damals auch der russischen Sprache bedienten. A. verfaßte auch eine Reihe von Artikeln über die talmudische Zeit und Literatur, die in „ha-Karmel", „he-Assif" u. a. veröffentlicht wurden. 1908 begann er eine wissenschaftliche Monatsschrift, „Kerem", herauszugeben, von der jedoch nur das erste Heft erschienen ist.

M.

ANTOKOLSKI, PAUL, russischer Dichter und Regisseur, geb. im J. 1896. 1921 erschien ein Band von Gedichten A.s. Ferner übersetzte A. Schillers „Räuber" in Versen. Seit 1920 ist A. Regisseur des Moskauer Studios, das nach Wachtangow benannt ist.

Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija, s. v. w.

ANTOLI s. Anatoli.

ANTON, KARL (ursprünglicher Name: Gerson b. Mose Kohen), Professor und Lektor der hebräischen Sprache an der Universität Helmstedt, geboren zu Mitau (Kurland) im J. 1722. Er war sieben Jahre Schüler des Jonathan Eibeschütz in Prag und brachte fünf Jahre auf Reisen zu. In Konstantinopel erkrankte er, und es befielen ihn Glaubenszweifel; auf der Reise nach seiner Heimat erkrankte er wieder in Wolfenbüttel. Nach seiner Genesung entschloß er sich, offenbar unter dem Einfluß des Herzogs von Braunschweig, das Christentum anzunehmen, und im J. 1748 wurde er protestantisch getauft. Nach Graetz soll es sich später erwiesen haben, „daß Karl A. aus Eigennutz zum Christentum übergetreten war". Der Herzog von Braunschweig ernannte ihn zum Professor der rabbinischen Sprache an der Universität Helmstedt. A. verhielt sich gegenüber seinen früheren Glaubensgenossen keineswegs feindlich, obwohl er oftmals über sie abfällig urteilte. So verteidigte er sie in einem Buche über den jüdischen Eid (Einleitung in die rabbinischen Rechte, dabey insonderheit von einem Judeneide, Braunschweig 1756) gegen die Verleumdungen Eisenmengers. Er nahm Anteil am Streit zwischen Jakob Emden und Jonathan Eibeschütz, indem er eine seinen ehemaligen Lehrer verherrlichende Schutzschrift verfaßte (Kurze Nachricht von dem falschen Messias Schabbethai Zebhi und den neulich seinetwegen in Hamburg und Altona entstandenen Bewegungen usw., Wolfenbüttel 1752; Nachlese zu dieser Nachricht, Braunschweig 1753). In seiner lateinischen Schrift vom „Ewigen Juden" sucht A. nachzuweisen, daß dieser Legende jede Basis fehlt (Commentatio historica de Judaeo immortali, in qua haec fabula examinatur et confutatur, Helmstedt 1756). Diese Schrift rief eine humoristisch gehaltene Antwort von einer Frau Marie Regine Krüger hervor, die wohl Jüdin war. A. hat auch ein Buch über die jüd. Bräuche verfaßt (Kurzer Entwurf der Erklärung jüd. Gebräuche sowohl geistlicher als weltlicher, zum Gebrauch akademischer Vorlesungen entworfen, Braunschweig 1752), sowie den Katechismus des Abraham Jagel, „Lekach tob", ins Deutsche übertragen (Braunschweig 1756) und außerdem

eine ausführliche Beschreibung eines in der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Wiegendrucks von Tur Eben ha-Eser und Tur-Choschen Mischpat (Piove di Sacco bei Padua 1478) u. d. T. „Nachricht von einem höchst raren alten rabbinischen Buche usw." (Braunschweig 1756) veröffentlicht (es handelt sich nicht um die Beschreibung eines Ms. des Schulchan Aruch Eben ha-Eser, wie Jewr. Enz. und JE angeben). Das dem Buch beigedruckte hebr. Gedicht zu Ehren des Bibliographen Wolf zeugt, ebenso wie die „Sammlung einiger Rabbinischer Oden nebst

Die Ruinen der Antonia-Festung in Jerusalem
(Nach Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II)

reiner Freyen Übersetzung" (Braunschweig 1753), von einer mangelhaften Kenntnis des Hebräischen.

Ernst August Bertling, Vorrede zu Karl Antons Buch „Kurzer Entwurf usw.", Braunschweig 1752; *Graetz* X, 371.

E. J. He.

ANTONIA, Festung in Jerusalem, nordwestlich vom Tempelberg, die reichlich 100 Meter nördlich vom inneren Tempelhof lag. Diese Festung war früher (s. Jos., Ant. XVIII, 91ff.) unter dem Namen βᾶρις bekannt, aber zur Zeit des Herodes erhielt sie zu Ehren des Triumvirn Mark Anton den Namen A. Βᾶρις, wie Jos. die Festung häufig nennt, ist wahrscheinlich vom hebräischen „Bira" (בירה) abgeleitet. Allerdings wurde die Bezeichnung Bira als Sammelname für sämtliche zum zweiten Tempel gehörigen Gebäude gebraucht (I. Chron. 29, 1. 19); doch begegnet uns auch die Bezeichnung „die Bira, die bei dem Tempel war" (Nech. 2, 8), worunter wahrscheinlich eine Festung zu verstehen ist, die noch von der Zeit des ersten Tempels herrührte und zum Schutz des Tempelberges und der darauf befindlichen Bauten diente.

Begründer der Festung A. war wohl der Hasmonäer Simon, der, nachdem er die Zwingburg Akra geschleift und die Mauern von Jerusalem neu befestigt hatte (I. Mak. 13, 52; 14, 36), an der Nordseite des Tempels eines festen Platzes bedurfte, um den Tempel vor Überfällen zu schützen. Deshalb nahm auch Simon als Hohepriester und Fürst der Juden ständige Wohnung in der A., und sie wurde von nun an zum königlichen Palast der Hasmonäer, τὰ βασίλεια bei Jos. (BJ I, 121–22 u. ö.). Über die Größe und bauliche Anlage der Festung zur Zeit Simons wissen wir nicht viel. Jos. (Ant. a. a. O.) schreibt ihre Gründung dem Jochanan Hyrkan zu; wahrscheinlich hat Jochanan Hyrkan der A. erst die erweiterte Gestalt gegeben, die sie bis in die Zeit des Herodes hatte. Als Sitz des Hohepriesters mußte die A. zur Makkabäerzeit in steter Verbindung mit dem Tempel stehen. Zwar lag sie, wie die Mischna (Seb. XII, 5; Orla II, 12; Pess. III, 8, VII, 8; Para III, 1) sagt, außerhalb der heiligen Zone des Tempelberges — die Grenze zwischen

Unter den ersten Makkabäern

dem heiligen und dem profanen Gebiet bildete der Brandstoßraum (בית המוקד) im Norden des Tempelberges, nahe der A. (Mid. I, 6); da aber die Priestergewänder daselbst in einer steinernen Truhe aufbewahrt wurden, wurden alle Zeremonien, die mit der Anlegung und Wiederaufbewahrung der Gewänder verbunden waren (an den drei Hauptfesten und am Versöhnungstag) in der Festung A. abgehalten. Der Ankleideraum (לשכת המלביש), der später in der Halle am Nikanortor war, lag zur Hasmonäerzeit wahrscheinlich in der Festung A. Die Erbauung des unterirdischen Hohlweges (מסיבה), der nach der Mischna unterhalb der Festung sich befand und zu dem Bade führte, welches innerhalb der Festungszone gelegen war, ist sicher den Hasmonäern zuzuschreiben (Mid. I, 9; Tam. I, 1).

Die kultische Funktion der A.

Mit Herodes änderte sich die Bedeutung der A. Als Laie konnte er in ihr nicht Wohnung nehmen, denn er hätte dort des öfteren den Priestern weichen müssen. Andererseits mochte er die Festung, das Zentrum der Staats- und Militärgewalt, nicht den Priestern, an deren Spitze noch immer ein Hasmonäer stand, überlassen. So baute er sich einen Palast zwar außerhalb des Tempelbezirks in dem Stadtteil Bezetha, begann aber gleichzeitig die A. und ihre Einrichtungen seinen Zwecken entsprechend umzubauen und umzuändern. Er vergrößerte und erweiterte die Mannschaftshäuser, machte die Türme widerstandsfähiger und fester, baute Badehäuser und legte Kasernenhöfe für die Truppen an. Dadurch wurde die A. gleichsam zu einer selbständigen Stadt, mit eigener Mauer und eigenen Türmen. In die A. legte Herodes später eine Garnison, die ihm treu ergeben war, und so wurde aus der Festung, die anfangs nur ein Schutzwall für den Tempelberg sein sollte, eine Burg des Monarchen, von der aus das Volk beaufsichtigt wurde, damit es sich nicht, wenn es an Festtagen zusammenkäme, gegen seinen König erheben sollte (BJ V, 238–246; Ant. XV, 403–409, 424). An den priesterlichen Einrichtungen rührte Herodes nicht. Die Gewänder blieben in der steinernen Truhe, die mit dem besonderen Siegel der Priester und Aufseher verschlossen war; und die Sitte, täglich eine Lampe an dieser Stätte brennen zu lassen, wurde peinlich befolgt. Auch sonst wurde der alte Zusammenhang zwischen A. und Tempeldienst nicht gestört; aber das militärische Treiben innerhalb der Festung bewirkte es von selbst, daß die Priesterschaft und die Tempeldiener allmählich fernblieben und die A. schließlich eine zweite Zwingburg wurde, die, wie einst die Akra, alle religiösen und sozialen Erhebungen jener Zeit unterdrücken half. — Hauptsächlich wurde die A. in der Zeit der römischen Prokuratoren dem Volke verhaßt. Zwar wurden selbst damals noch die Priestergewänder daselbst aufbewahrt, und die römischen Befehlshaber wachten darüber, daß das Licht vor dem Schrein brannte (Ant. XVIII, 93 ff.). Aber die Römer sahen darin, daß die Gewänder des Priesters in ihrem Bereich aufbewahrt wurden, ein Sinnbild ihrer eigenen Macht; und alle Versuche, die Priestergewänder aus der Festung in den Tempel zu übertragen, blieben erfolglos. Erst viele Jahre später, gegen Ende der Herrschaft des Tiberius (36 p.), wurde auf Grund eines bestimmten Vorkommnisses die Erlaubnis erteilt, die Kleider in eine besondere Tempelhalle zu bringen (Ant. XX, 6–14; s. auch Mid. III, 4; Schek. V, 2). Schlimmer als diese Streitigkeiten waren die Reibungen, die an den Hauptfesttagen, als das Volk nach Jerusalem zum Tempel pilgerte, zwischen diesem und den römischen Soldaten entstanden. Die Römer stellten an diesen Tagen an den Stufen, die von der A. zum Tempelberg führten, Wachen auf, die für Ordnung sorgen und jeden Versuch einer Empörung gegen Rom im Keime ersticken sollten. Gerade diese Wachtposten waren es häufig, die durch ihre Übergriffe zum Aufstand trieben, und an den Feiertagen kam es sehr oft zu schlimmen Ausschreitungen (Ant. XX, 105). Zu dieser Zeit wurden wohl in der A. die jüngst aufgefundenen finsteren Gruben für die Gefangenen angelegt, in denen die Menschen lebendig begraben wurden. Die Löcher, wo die Ketten in die Wände der Höhlen eingelassen waren, und Menschenknochen, die man in den Höhlen gefunden hat, geben Zeugnis von der Verwendung der A. in den letzten Jahren des zweiten Tempels. — Sobald der Aufstand gegen Gessius Florus losbrach, rissen die Juden zu allererst die Treppen und die Galerie nieder, die A. und Tempelberg verbanden (BJ II, 328–332; 403). Wenige Zeit darauf war der ganze Gebäudekomplex der A. in den Händen der Empörer. Während der Belagerung Jerusalems durch Titus war die Nordseite der A. der Punkt, an dem vornehmlich die verschiedenen Sturmversuche der Römer einsetzten. Die Verteidigung der A. lag in den Händen Jochanans von Gischala. Der ganze Kampf konzentrierte sich um die A., und nach ihrer Erstürmung durch die Römer (am 17. Tammus 70 p.) war der Krieg entschieden; denn von den Türmen der niedergelegten A. aus konnte

Die A. unter den römischen Prokuratoren

Der Kampf um die A. und ihr Fall

Titus alles, was auf dem Tempelberg vorging, übersehen, und er siegte dann schnell.

ZDPV I, 60ff.; *C. Mommert*, Topographie d. alten Jerusalem, Leipzig 1907, Bd. IV, 129–159; *Das heilige Land*, Organ des deutschen Vereins vom heil. Lande 1918, S. 18ff.; *ZNW* 1920 (19. Jhg.), S. 29ff.; *Schürer* s. Register.

E. J. Gu.

ANTONIA, die jüngste Tochter des Triumvirn Mark Anton, geb. Anfang 36 a. Im J. 16 a. wurde sie mit Drusus, dem Stiefsohn des Augustus und Bruder des Tiberius, vermählt; sie gebar ihm die Söhne Germanicus und Claudius (Jos., Ant. XVIII, 185). A. war durch ihre Schönheit und guten Sitten berühmt und hatte einen gewissen Einfluß auf den Gang der politischen Dinge (Ant. ds. 179 ff.). So half sie Agrippa I. seine Stellung bei Hofe befestigen; sie war eine Freundin seiner Mutter Berenice und übertrug auch auf den Sohn diese Freundschaft, die sie ihm ihr Leben lang bewahrte. Zur Zeit der Regierung des Gajus Caligula starb A., wahrscheinlich durch Schuld dieses Kaisers.

Jos., Ant. XVIII, 143, 156, 164, 166f., 179, 180–184, 186, 202, 236; XIX, 276; *Pauly-Wissowa*, I, 2, S. 2640, 114; *Prosopographia imperii Romani* I, ed. Klebs, Berlin 1897, 106–107; *W. Drumann*, Geschichte Roms, 2. Aufl. v. P. Groeve, Berlin 1899, 382.

E. J. Gu.

ANTONIA, württembergische Prinzessin (1613 bis 1679), gelehrte Frau, die auch des Hebräischen kundig war. Mehrere Schüler Johann Buxtorfs rühmten in Briefen an diesen ihre Kenntnisse, und einer von ihnen las gemeinsam mit ihr kabbalistische Werke. Wahrscheinlich sind auch ihre Lehrer in diesem Kreise zu suchen, während sie nie einen jüd. Lehrer gehabt hat. Buxtorf übersandte ihr seine Werke, und nach Erhalt des Kusari wünschte sie, das Buch mit einer Handschrift zu vergleichen, derselben, die Reuchlin in Rom gekauft und ihr Bruder Heinrich ihr zum Geschenk gemacht hatte. Ein Ms. der Stuttgarter Bibliothek („Unterschiedlicher Riß zu Sephiroth") enthält kabbalistische Zeichnungen von A.s Hand mit hebräischen und deutschen Erklärungen. Mehrere schwäbische Hebraisten verfaßten ihr zu Ehren hebr. Gedichte, von denen eines (mit dem Akrostichon אנטוניה דוכסום מוועריטעמברג [sic]) nebst einer lateinischen Übertragung an Buxtorf gesandt wurde.

Steinschneider, HB XX, 65–7; *Kayserling*, JQR IX, 509–14.

E. H. L.

ANTONINUS (רבי אנטונינום), Autor agadischer Aussprüche in Mech. zu Ex. 13, 21 (in Jalk. 128 Rabbi über A.; vgl. Ab. Sar. 11a) und zu Ex. 14, 7. Nach der Korrektur des R. Elijahu aus Wilna handelt es sich hier um einen Ausspruch Rabbis, und mit dem später erwähnten Namen A. soll der aus der Agada bekannte römische Kaiser gemeint sein, der mit Rabbi befreundet war. S. Antonius im Talmud.

Rapaport, Erech s. v. 23; *Bacher*, Tann. II, 557.

M. G. D. J. B.

ANTONINUS PIUS, röm. Kaiser, 138–161 p., Nachfolger Hadrians und Begründer der Dynastie der Antoninen. An seine Thronbesteigung knüpften die Juden große Hoffnungen. In der Tat trat zu Anfang seiner Regierung insofern eine Besserung ihrer Lage ein, als A. die Erlaubnis gab, die Toten von Betar, die seit dem J. 135 auf den Schlachtfeldern lagen, zu begraben (Ber. 48a; Taan. 30b, 31a; B. Bat. 121b; j. Taan. 69a). Sonst jedoch verblieb alles, wie es vorher gewesen war: noch immer war es den Juden verboten, das Gebiet von Jerusalem zu betreten (Justinus, Martyr. Dialog. c. Tryphone 16, 2; Apol. I, 47, 53), und das Verbot der Beschneidung blieb in alter Schärfe bestehen. Die besonderen Vorrechte, die den Juden seit Augustus zustanden wie das, daß sie am Sabbat von Zwangsarbeiten befreit waren, waren von Hadrian aufgehoben worden, und der Zwang bestand auch unter A. weiter fort (j. Chag. 77b; Sabb. 145b). Auch war es den Lehrern weiterhin verboten, Schüler um sich zu sammeln. Alle diese Bestimmungen, die gegen die Ausbung des Glaubens gerichtet waren, mußten im Volke Gärung hervorrufen und den Boden für einen neuen Aufstand vorbereiten (Capitolini Vita Antonini Pii, 5).

Der Galiläische Aufstand

Über den Verlauf dieser neuen Erhebung sowie darüber, welche Städte an ihr beteiligt waren, wissen wir nicht viel; aus Hinweisen in der talmud. Literatur aber ist zu schließen, daß die galiläischen Städte, in der Hauptsache vielleicht Sepphoris, an diesen Kämpfen Anteil nahmen; der Bericht eines Zeitgenossen über Unruhen, die damals in Sepphoris ausbrachen, würde dafür sprechen (B. Bat. 75b), ebenso vielleicht die Tatsache, daß gerade um diese Zeit der Name Sepphoris in Diocäsarea geändert wurde (Schürer II, 209f.). Die Zeitdauer der Unruhen ist ebenfalls nicht bekannt; doch steht fest, daß es den Juden trotz des Sieges der Römer gelang, eine Aufhebung aller Härten zu erzielen, die Hadrianus verhängt hatte. Die Beschneidung wurde wieder gestattet; ein ausdrücklicher Erlaß des A. darüber ist auf uns gekommen (Dig. XLVIII, 8, 11). Die Bedeutung dieses Aktes erhellt noch besonders daraus, daß das Verbot

Aufhebung der Ausnahmegesetze

für die Samaritaner, Nabatäer und Ägypter, die seit jeher die Beschneidung geübt hatten, bestehen blieb und einzig für die Juden eine Ausnahme gemacht wurde. Auch alle anderen Ausnahmegesetze Hadrians wurden aufgehoben; zwar sind darüber keine römischen Zeugnisse vorhanden, aber die talmudischen Berichte darüber beruhen offenbar auf Tatsachen (Meg. Taanit 12; R. H. 19a; Taan. 18a). Über Einzelheiten der zwischen Juden und Römern geführten Verhandlungen gibt es eine Reihe interessanter Erzählungen im Talmud. So wird erzählt, daß anfangs ein Jude namens Reuben b. Strobilos nach Rom geschickt wurde. Er verkleidete sich als Römer und unterhielt sich mit den römischen Senatoren, wobei er ihnen darlegte, daß die Beobachtung des Sabbats und der Beschneidung die Kraft der Juden schwäche. Daraufhin wären die Verbote beinahe aufgehoben worden, wenn man nicht bald erkannt hätte, daß Reuben Jude war. Nach diesem wurde R. Simeon b. Jochai entsandt, und diesem gelang es, in das kaiserliche Archiv einzudringen, wo er die Erlasse Hadrians fand und in Stücke zerriß (Meila 17a, b). Nach einer anderen Erzählung stand an der Spitze der nach Rom Abgesandten Jehuda b. Schammua. Dieser bemühte sich lange Zeit um Aufhebung der harten Gesetze, es gelang ihm aber nicht. Da gab ihm eine vornehme Römerin, in deren Hause die Machthaber oft zu Gaste waren, den Rat, einmal die ganze Nacht mit seinen Genossen zu schreien und über die schlimme Lage der Juden zu jammern. Das tat der Mann, und die harten Bestimmungen wurden für ungültig erklärt (Meg. Taanit, R. H. und Taan. a. a. O.). — Trotz dieser Erleichterungen war die Erbitterung gegen die römische Herrschaft noch immer sehr groß. Das Verbot, Jerusalem zu betreten, behielt Kraft, und hinzu kam, daß die jüd. Gelehrten in Zivilstreitigkeiten nicht Recht sprechen durften (j. Sanh. 24b). So konnten sich die Juden nur davon Erlösung versprechen, daß Rom in neue Kriege verwickelt und besiegt würde. In der Tat rüsteten die Römer im J. 154 in Syrien zu einem Krieg gegen die Parther, von deren Seite sie einen Überfall befürchteten. Die Juden hielten es nach außen mit den Römern; im Herzen aber standen sie auf Seiten der Parther und erhofften von ihnen Befreiung vom römischen Joch. Aus dieser Stimmung heraus sind talmudische Prophezeiungen zu erklären wie: „die Zerstörer Jerusalems werden von der Hand der Perser fallen" (Joma 10a) und: „wenn du eines Persers Roß an einen Grabstein in Palästina angebunden siehst, dann hoffe auf die Ankunft des Messias" (Cant. r. 8, 10; Thr. r. 1, 13; Sanh. 98a, b).

Talmudische Berichte

Hoffnung der Juden auf die Parther

Graetz IV³, 437–441 (Note 20); *Halevy*, Dorot Ic, S. 638; *Schürer* I, 675ff.; *S. Krauss*, Antoninus u. Rabbi, Wien 1910, S. 108ff. und passim; *Rud. Leszynsky*, Die Lösung des Antoninusrätsels, Berlin 1910; *M. J. bin Gorion*, Der Born Judas II, S. 193–199, 352f.; *P. Foucart*, Rescrit d'Antonin rélatif à la circoncision (Journal des Savants 1911, S. 1–14); *J. Juster*, Les Juifs dans l'Empire Romain I, 263ff.; II, 194f.

E. J. Gu.

ANTONINUS IM TALMUD. Die ziemlich zahlreichen Talmud- und Midraschstellen, in denen der Name eines römischen Kaisers Antoninus erwähnt wird, wurden von Hoffmann, Krauss und Leszynsky kritisch behandelt. Vier verschiedene Gruppen sind dabei zu unterscheiden: in der einen steht der Name A. allein, in der zweiten ist von einem A. Seera, Enkel des A. Rabba, die Rede (Koh. r. 10, 7); drittens begegnen wir einem A. b. Severus und endlich einem Severus, Sohn des A. (Ab. Sar. 10a). Auch Töchter dieser Antonini werden in den rabbinischen Quellen genannt, z. B. Gira (Ab. Sar. 10b) und Justina (Nid. 45a). Alle Versuche, das A.-Rätsel zu lösen, sind bisher mißglückt. Viele Forscher haben eine geschichtliche Deutung dieser Stellen für unmöglich erklärt. Andere versuchen, den Helden der Erzählungen von A. und Rabbi mit einem oder mehreren römischen Kaisern von A.-Pius (138–161) bis Alexander Severus (222–235) zu identifizieren. Leszynsky und andere sehen in dem A. der ersten Gruppe A.-Pius; Rapoport, Bodek und Hoffmann identifizieren den A. vieler Agadot mit Mark Aurel (161–180), Krauß denkt an Avidius Cassius (164–175), Jost, Krochmal und Selig Cassel meinen, es sei Caracalla (211–217). Graetz stellt die Gleichung A. = Alexander Severus (222–235) und Rabbi = Jehuda II. her; Frankel akzeptiert diese Hypothese, doch mit der Abweichung, daß er einen Teil der Erzählungen auf Lucius Verus A. und Rabbi, den Redaktor der Mischna, bezieht. Diesen kontroversen Identifizierungen entsprechend, werden auch die Nebenfiguren verschiedenartig gedeutet. Jedenfalls kann keine einzige dieser Vermutungen ohne Schwierigkeiten und gezwungene Deutungen sämtliche Stellen erklären. Wenn man auch den historischen Kern der vierzig A.-Stellen nicht leugnen kann, so muß man doch vermuten, daß die Redaktoren der talmudischen und der midraschischen Literaturwerke ihre Kenntnisse über A. und Rabbi aus Berichten schöpften, die erst lange nach dem Tode beider fixiert worden sind. Ähnlichen Quellen entstammen wohl die im Tal-

Identitätsfragen

mud usw. mitgeteilten Dialoge zwischen R. Jochanan b. Sakkai und einem Hegemon, R. Gamaliel II. und einem Kaiser, R. Josua b. Chananja und Hadrian, R. Akiba und Tineius Rufus und zwischen R. Josse b. Chalafta und einer Matrone. Diese Sammlungen sind nur in Fragmenten erhalten geblieben. Neuere Funde beweisen, daß diese Dialoge zahlreicher gewesen sind, als die im Talmud und Midrasch erhaltenen Stücke vermuten lassen. Der Verfasser der A.-Dialoge benutzte vermutlich tannaitisch-midraschische Quellen, wie die Mechilta aus der Schule Ismaels (z. B. die Parabel vom Blinden und Lahmen, die aber weiter auf eine apokryphe Schrift Ezechiels zurückgeht, s. OLZ XV, 440; Journ. Theol. Stud. XV, 236). Die Quelle enthielt auch Angaben von palästinensischen Amoräern der Spätzeit über Rabbis Verhältnis zu A., deren Historizität im einzelnen nicht erwiesen werden kann.

Die Dialoge

Die Dialoge behandeln religionsphilosophische und politische Fragen. Sie debattieren über das Verhältnis von Körper und Seele zueinander (Sanh. 91a, b; Lev. r. 4, 5). Wann tritt die Seele in den Körper des Menschen ein? (ibid.). Von wann an herrscht der böse Trieb im Menschen? (ibid. und Gen. r. 34, 12). Fragen über Hiob 9, 23 (Gen. r. 84, 1) und 39, 14 (j. Kil. IX, 32b) beweisen, daß der Fragesteller das Buch kannte; zu erwähnen ist noch die Unterhaltung über den Aufgang der Sonne im Osten (Sanh. 91b). Einige Anekdoten schildern das freundschaftliche Verhältnis der zwei Männer: A. hat dem Rabbi 2000 Acker Feldes zur Pacht gegeben (j. Schebi. VI, 36d); beide sitzen zusammen an der Tafel (Ab. Sar. 11a, R. Jehuda im Namen Rabs; Gen. r. 11, 2; Pessik r. 120b; Esth. r. zu 1, 3). A. besucht Rabbi und diskutiert mit ihm (Ab. Sar. 10b), ebenso besucht Rabbi den A. in Caesarea in Begleitung seiner Schüler (Tanch., Wajjescheb 3) und wechselt Briefe mit ihm (Gen. r. 75, 6). Rabbi ist A.s Berater in politischen Fragen. Gen. r. 67, 6 schildert, wie A. an Rabbi eine Anfrage betr. Besserung der Staatsfinanzen richtet. In Ab. Sar. 10a und b will A. einen Rat haben, was er tun solle, um sowohl seinem Sohne die Nachfolge zu sichern als auch Tiberias zur Kolonie zu erheben; denn nur einen von den beiden Wünschen wollte der römische Senat erfüllen. Die Antwort, die Rabbi in symbolischer Form gab, enthielt den Rat, die Ernennung des Sohnes zum Nachfolger durchzusetzen und diesem dann die Rangerhöhung von Tiberias zu überlassen. Sogar von Geschenken des A. für eine Synagoge und seiner Absicht, den Altar aufzubauen (j. Meg. I, 72b) ist die Rede. Selbst von A.s Bekehrung zum Judentum wird gesprochen (Ab. Sar. 10b; j. Meg. I, 72b; Alphabet d. R. Akiba, ed. Amsterdam 18a; Sefer Maasijot 68b) sowie von seiner Beschneidung (Koh. r. 9, 10). Im j. Meg. 72b läßt die Agada A. bei der Auferstehung an der Spitze aller Proselyten einherschreiten. Die Gelehrten und das Volk erwarteten von dem innigen Zusammenleben dieser zwei Männer günstige Folgen für die Politik und das religiöse Leben des ganzen Volkes. Der Kirchenvater Hieronymus ist Zeuge dafür, daß solche Reminiszenzen im Volke im 4. Jht. lebten.

Geburt und Tod beider Männer sind ebenfalls Gegenstand der Legende. Auch Nachrichten über A. als Heerführer, Richter und reichen Mann haben sich erhalten und wurden aus dieser Quelle in die rabbinische Literatur verpflanzt. Die Gespräche zwischen Rabbi und den Söhnen und Töchtern A.s spiegeln ein Stück römischer Sitten- und Kulturgeschichte wieder, sind aber ebensowenig auf geschichtlichen Boden gegründet, wie die politischen Dialoge zwischen den beiden Männern. Chronologisch wie sachlich ist es recht schwer, auch nur einen Bruchteil auf den einen oder anderen römischen Kaiser und den Redaktor der Mischna zu beziehen, besonders wenn man die Form und den Inhalt der Dialoge näher betrachtet. Die frappanten Übereinstimmungen zwischen den Agadot, die das Verhältnis von A. und Rabbi betreffen, mit den gleichartigen Erzeugnissen der griechisch-römischen Literatur einerseits und den altchristlichen apologetischen Dialogen andererseits lassen keinen Zweifel über die literarische Gattung übrig, um die es sich hier handelt. Rapoport hat bereits auf die Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen jenen Dialogen und den Gedanken Mark Aurels bei der Erörterung des Verhältnisses von Leib und Seele bestehen (s. Kaminka, Mélanges offerts à M. Isr. Levi, Paris 1926, 242f.); doch ist gerade hier eine große Übereinstimmung mit einer älteren Quelle, dem bereits erwähnten Apokryphon Ezechiels, vorhanden; jedenfalls war der Sammler der A.-Agadot von fremden Quellen abhängig. Die stilistischen Eigentümlichkeiten, wie z. B. die anerkennenden Worte Rabbis für die ihm erteilte Belehrung seitens A.s, ferner die von manchen Agadisten gebrachte Mitteilung von der endgültigen Bekehrung des A., entsprechen so sehr der Art des altgriechischen wie auch des frühchristlichen Dialogs, daß die literarische Gattung durchaus feststeht. Man beachte auch die Pantomimik und die zweideutigen Antworten in manchen Gesprächen, die man ohne weiteres zu den wohlbekannten Kunstgriffen der stoisch-zynischen Diatribe zählen kann. Zweck der

Sammlung dieser Legenden, Gespräche, Anekdoten und Erzählungen war wohl, wie der aller erzählenden Elemente des Midrasch, das Festhalten von Erinnerungen, die mehr oder weniger Berührungspunkte mit dem Judentum haben, wobei man freilich noch nicht nach historischen Gesichtspunkten vorging. Praktisch wurden die alten Reminiszenzen belebt, gleichsam dramatisch ausgestaltet; denn der Stoff lieferte den Agadisten, den Predigern, viel interessantes Material zur Belehrung des Volkes. Die zusammenhängende Darstellung des Materials in den Traktaten Ab. Sar. und Sanh. spricht dafür, daß sie aus einer alten Quelle geflossen sind. Die Agadot dürften am Ende des 3. oder zu Anfang des 4. Jhts. zusammengestellt worden sein.

Rapoport, Ker. Chem. IV, 209; VII, 138ff.; *idem*, Erech 129ff.; *Bodek*, Marcus Aurelius Antoninus usw., Leipzig 1868; dazu *Geiger*, Jüd. Ztschr. VII, 150ff.; *Ersch-Gruber* II, 27; *Jost*, Gesch. IV, 88; *idem*, Lbl. Or. 1849, Nr. 11; *Graetz* IV, Note 23; *MGWJ* I, 431ff.; *Frankel*, ibid. 469ff.; *idem*, Mischna 192f.; *D. Hoffmann*, Die Antoninus-Agadot in Talmud und Midrasch; *idem*, Mag. W. J. XIX, 33, 245; *Bacher*, Tann. II, 458; *Ginzberg*, JE I,657; *Krauss*, Antoninus u. Rabbi 1910; *R. Leszynsky*, D. Lösung d. Antoninusrätsels 1910; *Guttmann*, Mafteach, s. v.

M. G. A. M.

ANTONIO, Prior von Prato, portugiesischer Kronprätendent; geb. 1531. Er war ein natürlicher Sohn Herzog Ludwigs von Beja und der Jüdin Jolanthe de Gomez. 1578 geriet er in der Schlacht von Alcazar in maurische Gefangenschaft. Nach Portugal zurückgekehrt, erhob A., den vor allem die Marannen als König herbeisehnten, Ansprüche auf den portugiesischen Thron; er wurde aber von König Heinrich aus dem Lande gewiesen. Nach Heinrichs Tode ließ sich A. 1580 zum König proklamieren. Philipp II. von Spanien hatte vergeblich versucht, ihn durch Geldgeschenke zum Verzicht zu bewegen. So kam es zum Kriege zwischen Spanien und Portugal, in dem A. vom Herzog von Alba bei Alcantara entscheidend geschlagen wurde, worauf er ins Ausland floh. Ein portugiesischer Maranne, der später zum Judentum zurückkehrte, der Diplomat Alvaro Mendes (s. Abenjaex Don Salomo), setzte sich für ihn ein, und auf Grund seiner Bemühungen suchten England und Frankreich A. zum Throne zu verhelfen, jedoch ohne Erfolg. Philipp II. rächte sich nach der Eroberung Portugals an den dortigen Marannen. A. starb in Frankreich 1595 in Dürftigkeit, als Titularkönig von Portugal. Sein Sohn Christoph schrieb die Biographie des Vaters (1629).

Kayserling, Gesch. d. Juden in Portugal; *M. Philippson*, Ein Ministerium unter Philipp II.-Kardinal Granvella 1893.

W.

ANTONIO, DIEGO, Arzt, lebte als Maranne in Portugal in der ersten Hälfte des 16. Jhts. 1539 wurde er von den portugiesischen Marannen als Nachfolger von Duarte Paz nach Rom entsandt, um die Einführung der Inquisition in Portugal zu verhindern oder zumindest deren Aufschiebung zu erwirken. Die ihm zur Verfügung gestellten Gelder verwandte A. dazu, für sich und seine Familie Schutzbriefe vom Papst zu erlangen.

Kayserling, Gesch. der Juden in Portugal 223.

W.

ANTONIO, HEKTOR, Maranne. Er ging um die Mitte des 16. Jhts. im Auftrage der portugiesischen Marannen nach Rom, um seinen Bruder Diego abzulösen und dessen Geldgeschäfte zu liquidieren. A. überreichte dem Papste Paul III. eine Beschwerde über den Großinquisitor, den Kardinal-Infanten Henrique. Der portugiesische Gesandte in Rom verlangte die Verhaftung A.s, der aber vom Papst geschützt wurde. Seine Bemühungen zugunsten der portugiesischen Marannen hatten keinen Erfolg.

Kayserling, Gesch. der Juden in Portugal 226, 228.

W.

ANTONIO JOSEF DE SILVA s. Silva Antonio de.

ANTONIO DE MONTORO DE s. Montoro, Antonio de.

ANTOPOL, Städtchen in Polen in der Wojewodschaft Polesie, Bezirk Kobryn. Im Jahre 1847 betrug die Zahl der Juden in A. 1108, im J. 1897: 3137 (Gesamtbevölkerung 3867) und 1921: 1792 (2206). Bei der letzten Zählung gaben 1417 Personen als Nationalität die jüdische an. In A. besteht ein Darlehenskasse, die von der „Jewishe Colonization Association" subventioniert wird und im J. 1924 190 Mitglieder zählte.

W.

ANTORDIA s. Antaradus.

ANTUNES, AARON BEN SALOMO, Rabbiner und Autor, lebte im 18. Jht. in Amsterdam. Er schrieb ein Responsenwerk „Matte Aharon", das Carmoly handschriftlich besaß; in der Sammlung waren auch die Responsen von Jehuda Miller enthalten. In den J. 1717–1725 war A. Buchdruckereibesitzer. In seiner Druckerei erschienen u. a. „Schaar ha-Schamajim", das Gebetbuch von Jesaja Hurwitz, 1717, und der Midrasch rabba mit den Kommentaren „Sera Abraham" von Abraham Helin Aschkenasi und „Mischnat Rabbi Elieser" von Elieser aus Pint-

schow, 1725. In der Einleitung zum 1. Teil der Responsen „Pene Jehoschua" hebt der Herausgeber, Jakob Kopel ha-Kohen, rühmend die Verdienste hervor, die sich A. um das Erscheinen dieses Werkes erworben hat.

Kirchheim, Katalog; *Carmoly* S. 62 Nr. 163; *Benjacob* 321, Nr. 1028; *Cat. Bodl.*, Col. 2839 Nr. 7795; *Silva Rosa*, Geschiedenis der Portug. Joden te Amsterdam, S. 31.

B.

ANTWERPEN (französisch Anvers), Hauptstadt der gleichnamigen Provinz, größter Hafen Belgiens. In den „Memorbüchern" von Mainz und Deutz wird unter den Orten, in denen Juden nach dem Auftreten des Schwarzen Todes verfolgt wurden, Antdorf genannt, was mit A. identisch sein soll. Wenn dies zutrifft, so wäre die Anwesenheit von Juden in A. im 14. Jht. bezeugt.

Die niederländischen Chroniken aus der zweiten Hälfte des 15. Jhts. berichten über Judentaufen auf einer Estrade vor der Kathedrale in A. Vermutlich handelte es sich um Juden, die von der Pyrenäenhalbinsel geflüchtet waren. Es ist nicht bekannt, ob bzw. wie lange die Taufe zur Erlangung des Aufenthaltsrechts in A. verlangt wurde; jedenfalls erhielt eine Gruppe Juden von der Pyrenäenhalbinsel im J. 1480 einen Schutzbrief, auf Grund dessen sie sich in A. niederlassen durften, unter der Bedingung, daß sie sich ruhig verhalten und keinen Anlaß zu öffentlichem Ärgernis geben würden. Um 1512 wanderte eine andere Gruppe von Marannen aus Portugal nach A. ein. Sie betätigten sich im Bankgeschäft und im Gewürzhandel. Der Herr von Chièvres, Kanzler von Bourgogne, intervenierte zu ihren Gunsten bei König Karl I. (Kaiser Karl V.), welcher sie — gegen Entrichtung eines erheblichen Geldbetrages — unbehelligt in A. wohnen ließ. Diese Marannen spielten in der portugiesischen Kolonie sowie im Handelsleben A.s eine bedeutende Rolle. Sie unterstützten die lutherische Bewegung in den Jahren 1520 und 1521 und unterhielten Beziehungen zu dem Augustinerprior Jakob Propsts und zu Albrecht Dürer, welche sich beide in A. für die Reformation einsetzten. Die Marannen gaben Luthers Schriften in spanischer Sprache heraus und ließen sie nach Spanien bringen. Der päpstliche Nuntius Aleander drängte beim König auf Bestrafung der Ketzer; dieser ließ aber zunächst den Dingen freien Lauf, da er die finanzielle Unterstützung der Marannen im Kampfe gegen Frankreich benötigte. Als der Nuntius im September 1521 in A. erschien, um dort ein Strafgericht abzuhalten, betrugen sich die Marannen wie gute Katholiken. Im J. 1526 begab sich gelegentlich einer stärkeren Auswanderung aus Portugal eine Gruppe von Marannen nach A. Der Antwerpener Magistrat machte ihnen Schwierigkeiten. Karl I. erließ jedoch am 31. März eine Verordnung, derzufolge sie zunächst dreißig Tage in A. verweilen durften, eine Aufenthaltsbewilligung, die nach Ablauf regelmäßig erneuert wurde. Er schritt auch zugunsten der Flüchtlinge ein, als Fälle von Verfolgungen seitens der Hafenbehörden bekannt wurden (diese hatten die Marannen ihres Glaubensbekenntnisses wegen einem Verhör unterzogen). Zu den angesehensten Mitgliedern der Marannenkolonie zählten Gabriel de Negro, Emanuel Serrano, Loys Perez und Diego Mendez. Mendez lebte seit 1512 in A. Er organisierte den Gewürzhandel der Portugiesen in A. und übte großen Einfluß auf die A.er Börse aus. Im J. 1532 wurde Mendez mit den drei oben genannten Marannen des Scheinchristentums angeklagt und beschuldigt, dem Judentum im geheimen anzuhängen, mit Glaubensgenossen in der Türkei Beziehungen zu unterhalten und portugiesische Juden über A. nach Saloniki befördert zu haben. Mendez wurde in einen Prozeß verwickelt, aber auf Einschreiten des Königs von Portugal freigelassen. Nach dem Tode seines Bruders Francesco in Lissabon übersiedelte dessen Witwe Gracia — ihrem christlichen Namen nach Beatrice de Luna — mit ihrer Tochter Reyna, ihrem Neffen João Miguez, dem späteren Herzog von Naxos, und anderen Familienmitgliedern im J. 1535 nach A. Miguez fand Entgegenkommen in den Kreisen der Aristokratie und erfreute sich der besonderen Gunst der Regentin von Flandern, Maria, der Schwester Karls. Nach der Unterdrückung der anabaptistischen Bewegung in A. im J. 1535 besserte sich das Verhältnis der Regierung zu den Marannen. Am 27. Februar 1537 erhielten sie einen königlichen Schutzbrief auf das Recht der Niederlassung in A. mit ihren Familien und ihrem Hab und Gut sowie die Sicherung der freien Ausübung des Handels. Die Jahre 1537–1540 waren die günstigsten in der Geschichte der Antwerpener Marannenkolonie. Sie erhielt dauernd Zuwachs aus Portugal. Die Marannen trugen zur Hebung der wirtschaftlichen Bedeutung A.s bei, so daß der Magistrat auf ihren Aufenthalt Wert zu legen begann. Anfang 1540 ereignete sich beim Verhör einer Marannengruppe in Zeeland auf der Durchreise nach A. ein Vorfall, der den Anfang neuer Unterdrückungen bedeutete. Zwei Marannen verleugneten den christlichen Glauben. Ein Edikt Karls I. forderte die Bevölkerung auf, die Scheinchristen anzuzeigen (die Erneuerung des Edikts

Die Marannenkolonie im 16. Jht.

im J. 1544 beweist, daß es nicht eifrig genug befolgt wurde). 1541 strömten im Zusammenhang mit erneuten Verfolgungen und der Verbrennung des Loys Diaz in Lissabon größere Scharen von Marannen nach A. Die Marannen bildeten damals ein Drittel der gesamten portugiesischen Kolonie. Ihren hervorragenden kaufmännischen Eigenschaften verdankte der Handel A.s zum Teil seine Blüte. Jedoch wurde der Aufenthalt der Juden in A. durch die politischen Ereignisse wieder in Frage gestellt. Die Niederlage des protestantischen Schmalkaldener Bundes hatte nicht die von Karl erhoffte Wirkung. Die antikatholische Propaganda wurde fortgesetzt. Es wurden in A. weiter häretische Schriften in italienischer und spanischer Sprache für den Export gedruckt. Dazu kamen Nachrichten vom offenen Abfall der Marannen vom Christentum, die nach der Türkei geflüchtet waren. Nach den Mißerfolgen seiner Religionspolitik beschloß Karl der Einwanderung der Marannen Halt zu gebieten. Ein Dekret vom 17. Juli 1549 verbot die Einreise von Neuchristen nach A. und verfügte die Ausweisung der bereits dort Wohnenden. Der Magistrat äußerte Bedenken gegen die Maßnahme, indem er auf die Verdienste der Marannen hinwies. Sie hätten zum Aufschwung des Exportgeschäftes erheblich beigetragen; trieben sie doch Handel mit Baumwolle, Zucker, Pflanzenölen, Leder, Früchten und verschiedenen Erzeugnissen der flandrischen Industrie; sie gäben sich mit einem geringen Verdienst zufrieden und stellten ihre Zahlungen viel seltener ein als die Kaufleute anderer Nationen; die Antwerpener Börse verdanke den Banken der Marannen reichlichen Geldzufluß und die Niedrighaltung der Diskontsätze; eine Ausweisung der Marannen würde aus den vorgeführten Gründen den Ruin der Stadt und im weiteren Verlauf den des Landes nach sich ziehen. Der Bürgermeister v. d. Meeren verhandelte mit der Regentin Maria, mit Granvella und anderen Würdenträgern, jedoch ohne Erfolg. Das Dekret wurde 1550 erneuert bzw. verschärft. Es ist zu bezweifeln, ob es mit aller Strenge durchgeführt wurde, denn man findet auch nach 1550 Scheinchristen in A.

Ausweisungsedikte von 1549 und 1550

In der kalvinistischen Bewegung in A. spielten in den 60er Jahren des 16. Jhts. eine hervorragende Rolle Marcus Perez, Haupt des kalvinistischen Konsistoriums, der jüdischer Abstammung war, ohne übrigens je als Judaisierender aufgetreten zu sein, sein Schwager Martin Lopez und der spanische Maranne Ferdinando Bernuy. Ein Schreiben des João Miguez aus der Türkei vom 4. November 1566 forderte die Neuchristen auf, in ihrem Widerstande gegen Philipp II. zu verharren. Sultan Soliman, so schrieb Miguez, werde Philipp so stark in Anspruch nehmen, daß er nicht die Zeit haben werde, sich mit den Niederlanden zu beschäftigen. Das Konsistorium scheint aus dieser Nachricht neue Kraft geschöpft zu haben. Die Bewegung wurde jedoch bald unterdrückt. Es folgte das Schreckensregiment des Herzogs von Alba. Die Marannen flüchteten zum großen Teil nach Amsterdam.

Kalvinische Bewegung

Als 1609 ein Waffenstillstand zwischen Holland und Spanien geschlossen wurde, machten einige Amsterdamer Juden Anstalten, nach A. zu übersiedeln, unter Berufung auf eine Bestimmung des Waffenstillstandsvertrages, die den Bürgern des einen Landes das ungehinderte Aufenthaltsrecht im anderen Lande zusicherte. Die spanischen Behörden verweigerten jedoch den Amsterdamer Juden den Zutritt mit der Erklärung, daß diese Bestimmung für die Juden keine Geltung habe, da diese infolge einer Hostienschändung (im J. 1370), nicht aber wegen des Krieges aus Belgien ausgewiesen worden seien. Der Westfälische Friede (1648) enthielt ebenfalls eine Bestimmung, die den Bürgern des einen Landes Handels- und Bewegungsfreiheit im anderen Lande sicherte. Die Amsterdamer Juden traten daraufhin in Unterhandlungen mit dem Staatsrat der spanischen Niederlande bezüglich der Zulassung von Juden in A. Gleichzeitig verhandelten die Antwerpener Juden, ehemalige Scheinchristen, die sich nunmehr zum Judentum öffentlich zu bekennen anfingen, mit dem Magistrat über die Errichtung einer Synagoge in Bogerhout (einem Vorort von A.). Auf Anweisung des spanischen Königs Philipp IV. und des Papstes Innozenz X. wurde das Gesuch der Juden abgelehnt. 1672 wurden seitens der Juden von Amsterdam und A. neuerlich Schritte unternommen. Sie ersuchten um das Niederlassungsrecht in der Vorstadt Vilvorde und boten hierfür einen einmaligen Betrag von fünf Millionen Florin sowie jährliche Steuern an. Unter dem Druck der Geistlichkeit wurde auch dieses Ansuchen zurückgewiesen. Die in A. wohnenden Juden hatten ihre geheimen Gotteshäuser. Eine Betgemeinde wurde 1694 bei Verrichtung des Gottesdienstes überrascht, verteidigte sich aber so tapfer, daß die Beamten gezwungen waren, zurückzuweichen. Der Vertreter der Juden, Elijahu Andrada, erklärte, daß die Inquisition in den Niederlanden nicht wieder eingeführt werden könne. Der Plan der Schließung des Bethauses wurde aufgegeben. Der Kaufmann Diego Curiel weigerte sich 1682 seinen neugeborenen Sohn,

Schicksale der Juden in A. im 17. Jht.

allen Bemühungen eines Geistlichen zum Trotz, taufen zu lassen. Ein Verwandter dieses Curiel, Jacob Curiel, alias Nuñes da Costa, war eine Zeit lang diplomatischer Vertreter Portugals in A. Es lebten in A. ferner der Arzt und Dichter Manuel Gomez, der Arzt und philosophische Schriftsteller Jakob de Andrade Velosino und Manuel Alvarez Pinto y Ribeira, der Ahnherr der weitverbreiteten Familie Pinto. Es bestand in A. im J. 1681 eine „Academia de la Virtud", eine Gesellschaft, ähnlich den Amsterdamer Gesellschaften sefardischer Juden zur Pflege der Literatur und Wissenschaft. Während der Kriege Ludwigs XIV. Ende des 17. und Anfang des 18. Jhts. konnten die Juden in A. ungehindert wohnen. Man hörte auch seit Beginn des 18. Jhts. nichts von Behelligungen seitens der Geistlichkeit. Auch war es einigen holländischen Juden gelungen, ihre Einbürgerung in A. durchzusetzen.

Durch den Utrechter Frieden von 1713 kamen die spanischen Niederlande an Österreich. 1715 erhielt ein Abraham Aron das Bürgerrecht in A. und die Erlaubnis freier Handelsbetätigung. 1732 wurde einem Jakob Kantor, der 20 Jahre in Brüssel gewohnt hatte, das Bürgerrecht in A. erteilt. Der Magistrat erklärte 1758 diesen Akt für ungültig mit der Begründung, der Erwerb des Bürgerrechts sei an die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben geknüpft. Er erteilte aber 1769 einem Abraham Benjamin, der in London gelebt hatte, dieses Recht unter der Bedingung, daß er keinen Detailhandel treiben dürfe. Die Einbürgerung Benjamins sollte keinen Präzedenzfall schaffen. 1782 erhielten die Brüder Benjamin und Jakob Kantor das Bürgerrecht und zwar unter Hinweis darauf, daß schon ihr Großvater Jakob Kantor es besessen hatte. Dem hannoveranischen Juden Levi Abraham, der 1783 um die Einbürgerung einkam, wurde sie verweigert, obwohl er 15 Jahre in A. ansässig war. Immerhin hatten sich im Laufe des 18. Jhts. eine Anzahl aschkenasischer Juden in A. niedergelassen.

Ansiedlung aschkenasischer Juden

Nach der Besetzung der Niederlande durch die Franzosen 1794 durften die Juden sich ohne Einschränkung in A. ansiedeln. Nach Einführung der Konsistorialverfassung im J. 1808 wurden die Juden A.s dem Konsistorium in Krefeld unterstellt. Als nach dem Sturze Napoleons Belgien an Holland fiel, setzte eine Einwanderung von Juden aus Amsterdam und den rheinischen Städten nach A. ein. 1828 wurde ein jüdischer Friedhof angelegt und eine vom Staate anerkannte jüdische Schule eröffnet. Als Synagoge diente zuerst die ehemalige Kirche S. Salvator, die mit finanzieller Unterstützung des Magistrats zu diesem Zwecke von der Gemeinde gemietet wurde. Nachdem Belgien sich von den Niederlanden im J. 1830 unabhängig gemacht hatte, wurde ein belgisches Konsistorium mit dem Sitze in Brüssel errichtet, das aus sieben Mitgliedern bestand, darunter einem Vertreter von A. Im J. 1849 gab es 52 registrierte und 25 nicht eingetragene jüd. Familien in A. Als erster Rabbinatsverweser fungierte der aus Holland gebürtige David Samuel Hirsch (gest. 1916). Die offiziell anerkannte und vom Staate subventionierte Gemeinde „Schomre ha-Dat" umfaßt etwa 1200 Mitglieder und besitzt 2 Synagogen. Die orthodoxe Gemeinde „Machsike ha-Dat" hat eine Synagoge nach polnischem Ritus und eine Schule, die von osteuropäischen Juden erhalten wird. Es gibt auch eine Synagoge, in der nach sefardischem Ritus gebetet wird. Die offizielle Gemeinde unterhält eine zehnklassige Knabenschule „Tachkemoni" mit hebräischer Unterrichtssprache. In A. erscheinen gegenwärtig (1928) zwei jüdische Wochenschriften, die eine jiddisch („Die Presse"), die andere französisch („Hatikvah"), Organ der Fédération Sioniste de Belgique.

Im 19. Jht.

Ch. Rahlenbeek, Les Juifs à Anvers, Revue de Belgique VIII, 1871, S. 137ff.; *Em. Ouverleaux*, Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime, REJ VII, VIII u. IX; *Carmoly*, Essai sur l'histoire des Israélites en Belgique, Revue Orientale I; *Koenen*, Geschiedenis der Joden in Nederland 1843; *P. Kalkoff*, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden 1903, I. Teil, S. 41-47, 99ff.; *S. Ullmann*, Studien zur Gesch. d. Juden in Belgien bis zum 18. Jht. 1909; *W. Sombart*, Die Juden u. das Wirtschaftsleben 1911; *I. A. Goris*, Étude sur les colonies marchandes méridionales (portugais, espagnols, italiens) à Anvers de 1488 à 1567, Louvain 1925; *Dubnow*, Weltgesch. VI.

W.

Statistik und Berufsleben. Die Zahl der Juden in A. betrug: 1850 300; 1900 8000; 1913 25000; 1920 15000; 1925 30000; 1927 35000. Die Zahlen beruhen auf Schätzungen, da in Belgien bei den Volkszählungen weder Religion noch Volksstamm angegeben wird. Die größte Zahl der Juden in A. ist aus Osteuropa — Galizien, Ungarn, Polen, Rußland und Rumänien — eingewandert. Sie sind zumeist in der Diamantenindustrie beschäftigt, als Unternehmer und als Arbeiter. Die Diamantenindustrie ist durch die eingewanderten osteuropäischen Juden in die Höhe gebracht worden, so daß A. mit den alten Diamantenzentren, wie z. B. Amsterdam, die Konkurrenz aufnehmen konnte. Ende des 19. Jhts. gab es 700–800 jüdische Arbeiter in der Diamantenschleiferei. Bei Ausbruch des Weltkrieges

mußte ein großer Teil der Juden A.s, die aus der früheren österreichisch-ungarischen Monarchie stammten, die Stadt verlassen. Sie begaben sich nach Holland, hauptsächlich nach dem Haag und Scheveningen, wohin sie ihre Werkstätten und ihre Diamantengeschäfte brachten. Nach dem Kriege sandte der Magistrat A.s eine Delegation zu den ausgewanderten Juden von A. mit der Bitte, zurückzukehren. Gegenwärtig (1928) sind in der Diamantenindustrie mehrere Tausend jüdische Arbeiter beschäftigt, die 20–25% aller Diamantenarbeiter in A. bilden. Unter den Unternehmern sind die Juden mit 75% vertreten. Die jüdischen Arbeiter sind fast ausschließlich in kleineren Werkstätten — 2–3 Mann in einem Unternehmen — beschäftigt, wo das Sweatingssystem mit Stundentag und niedrigen Löhnen, bzw. Akkordlöhnen herrscht. Die jüdischen Arbeitnehmer sind im Gegensatz zu den christlichen nicht organisiert, ein Umstand, der zu Reibungen führt. An der Diamantenbörse sind ausschließlich Juden tätig, und der Diamantenhandel ist fast ganz in jüdischen Händen.

Die jüdische Gemeinde in A. besitzt eine große Zahl von Hilfsorganisationen und Vereinigungen, die unter dem Namen „Administration centrale de bienfaisance juive" zusammengeschlossen sind. Das Budget der Vereinigten Wohlfahrtszentrale erreichte in den letzten Jahren $ 30000.— pro Jahr, welche Summe durch die Mitgliedsbeiträge gedeckt wurde. Die Wohlfahrtszentrale unterhält ein Krankenhaus, eine Volksküche, eine Berufsberatungsstelle, eine Herberge für Durchwanderer, eine Leihkasse für Notbedürftige, ein Erholungsheim für Kinder, sie sorgt für Wöchnerinnen usw. A. spielt eine nicht unerhebliche Rolle als Durchgangsstation für jüd. Auswanderer. Im J. 1897 sind 2360 jüd. Auswanderer über Antwerpen gefahren, 1900 7478; 1903 19448; 1905 24479.

Nach dem Kriege sind vom Juli 1920 bis Dezember 1921 durch Antwerpen 23636 jüdische Auswanderer emigriert, in den letzten Jahren passierten A. jährlich 4–5000 Emigranten.

Die Organisation „Ezra" in A., die bedürftige Auswanderer betreut, sorgte

1907	für	3335	Auswanderer
1910	„	1003	„
1912	„	967	„
1920–21	„	8850	„
1922	„	2066	„
1923	„	2077	„
1925	„	400	„

Das Budget der „Ezra" betrug vor dem Kriege rund Frcs. 75000.— jährlich.

J. Lestschinski, Dos jüdische Folk in Zifern, Berlin 1922, S. 192; *L. Soloweitschik*, Un prolétariat méconnu 1898, S. 115; „*Ezra*" Société philantropique pour la protection des émigrants, Berichte für die Jahre 1907–1925.

W. J. Le.

ANVERS s. Antwerpen.

ANWÄLTE s. Jurisprudenz, Juden in der.

ANYKSCIAI s. Onikschty.

ANZELOWITSCH, NACHUM, russischer Gewerkschaftler, geb. 1859 in Petersburg. Seit 1923 ist A. Vorsitzender des Zentralkomitees des Verbandes der landwirtschaftlichen und Waldarbeiter. A. ist Mitglied des Zentralexekutivkomitees der Russischen Sowjetrepublik, sowie des Zentralexekutivkomitees der Union der Sowjetrepubliken. 1927 wurde er zum Vorsitzenden des Rates der Oset-Gesellschaft für jüdische Landansiedlung in der Union der Sowjetrepubliken gewählt.

W.

APAMEA, Stadt in Syrien am Orontes, südöstlich von Antiochia und nördlich von Chamath gelegen. Die Ruinen nennt man heute Kalat-el-Masik. Die Stadt wurde von Seleukos I, Nikator begründet und entwickelte sich zu einer der wichtigsten des Seleuzidenreiches, sie wurde Hauptstadt einer ganzen Provinz, die nach ihrem Namen Apamene genannt wurde (Strabo XV, 752; Ptol. V, 5, 19). Nach einer Volkszählung vom J. 5 p. betrug die Einwohnerzahl 117 000 Seelen (Ephem. Epigr. IV, 537–42). — Eine jüdische Kolonie wird in A. gleich im Anfang bestanden haben, doch war sie nicht zahlreich, und selbst in den Tagen des Krieges der Juden mit den Römern fürchteten die Einwohner keine Überfälle seitens der Juden (Jos., BJ II, 479). In der talmud. Literatur wird öfters ein auch aus Strabo (XVI, 753) bekannter Teich in der Nähe von A. erwähnt, der „einer von den sieben Seen" sein soll, die Palästina rings umgaben (j. Kil. IX; 32c, B. Batra 74b; an der letzten Stelle ist die Ortsbezeichnung אכפמיא falsch, der jer. Talmud hat die richtige LA). In der Mischna wird im Zusammenhang mit der Frage der Übertragung von Erstlingsfrüchten und ähnlichem A. als an der Grenze Palästinas liegend angeführt (Chal. IV, 11). Auch ein Ariston ist bekannt, der Erstlingsfrüchte aus A. nach Jerusalem brachte; das zeigt, daß die Juden A.s sich äußerlich den Griechen anpaßten, sonst aber nach der Tora lebten.

Rapoport, Erech, s. v.; *Ed. Sachau*, Reisen in Syrien u. Mesopotamien, Leipzig 1883, S. 71 ff.; *H. E. Butler*, Architecture and other arts, New York 1904, S. 52 ff.; *W. K. Prentice*, Greek and Latin Inscriptions, New York 1908, S. 138 ff.

E. J. Gu.

APAMEA, Name zweier Städte in Südbabylonien, beide nebeneinander am Ufer des Tigris, in der Nähe des heutigen Kut-el-Amara, gelegen. In der talmudischen Literatur wird die eine als Ober-A. (אפמיא עיליתא), die andere als Unter-A. (אפמיא תתאה) bezeichnet (Kid. 71b). Die Entfernung zwischen den beiden betrug nach Meinung der Talmudlehrer gegen eine Parasange (5,940 Km.) Zuerst wurde von Antiochus I. der Teil A.s begründet, der an der Mündung des auf griechisch Σελεία benannten Flußarmes liegt, und zwar am Westufer des Flusses. Dieser Teil war von allen Seiten von Wasser umgeben, und das begünstigte die Entwicklung des Ortes als Handelsplatz. Zur Zeit des Talmud wurde Unter-A. zum Gebiet von Mesene (מישן) gerechnet, und die Einwohner galten der übrigen Bevölkerung von Mesene als Leute der unedelsten Herkunft im jüd. Babylonien. Das Verhältnis zwischen Ober- und Unter-A. war so gespannt, daß die Bewohner der beiden Orte nicht nur keine Ehen miteinander schlossen, sondern es auch vermieden, einer den andern um Kohlenglut anzugehen. Als Erkennungsmerkmal der Einwohner von Unter-A. galt der nur ihnen eigentümliche mesenische Dialekt, den sie sprachen; jeder war verfemt, der diese Mundart gebrauchte (Kid. a. a. O.). S. Mesene.

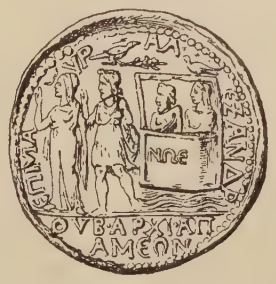
Stephanus, Byz. 103, 5; *Plinius n. h.,* VI, 129, 132, 146; *Amm. Marcelin,* 23, 6, 23; *Ptolem.* V, 18, 9–10; *Rapoport,* Erech, s. v.; *Neubauer,* Géogr. des Talmud. 326, 355; *A. Berliner,* Beiträge z. Geograph. u. Ethnograph. Babyloniens im Talmud u. Midrasch (Jahresbericht d. Rab.-Sem. zu Berlin pro 1882–83), S. 18, 22; *O. Kern,* Die Inschriften von Magnesia aus Maeander, *Berlin,* 1900, Nr. 61, Z. 103; *ibid.*: Ed. Schwarz, Απάμεια ἡ πρὸς τῶι Σελείαι S. 171 ff.

M. G. J. Gu.

APAMEA, Stadt in Phrygien, auch unter dem Namen ἡ Κιβωτός (Kasten) bekannt, nahe dem Quellgebiet der Flüsse Marsyas und Mäandros, unweit des alten Κελαιναί gelegen. Den Namen A. erhielt die Stadt durch Antiochus I., welcher sie unterhalb von Kelainai erbaute und die Einwohner diesses Ortes zwang, nach A. zu übersiedeln. A. wurde ein wichtiger Handelsplatz Kleinasiens, und man nannte es an zweiter Stelle nach Ephesus (Strabon XII, 576). Eine jüdische Kolonie befand sich hier, wie es scheint, schon zur Zeit der Seleuziden, und da die Einwohner hauptsächlich Phrygier waren, machte sich der Wettbewerb seitens der Griechen nicht so bemerkbar, und die Lebensbedingungen für die Juden waren günstig. Der Praetor Flaccus (62/61 a.) erhob von den Juden in A. gegen hundert Minen Gold, die für den Tempel in Jerusalem bestimmt waren (Cicero, Pro Flacco 28). Die Juden A.s hatten ihre eigene Gerichtsbarkeit, und die Entscheidungen des jüd. Gerichtshofes waren auch in Streitsachen mit Nichtjuden rechtskräftig (Ramsay, The cities and bishopries of Phrygia I, 2, S. 538). Den geistigen Einfluß, den die Juden auf die phrygischen Einwohner A.s bereits in sehr früher Zeit geübt haben,

Die Sintflutsage in A.

ersehen wir aus Erzählungsfragmenten, in denen der Schauplatz der Sintflutsage nach A. verlegt wird; nicht weit von A. zeigte man die Stelle, wo die Arche Noahs nach der Sintflut stehengeblieben sei, und von wo aus Noah sie verlassen haben sollte. Anfangs glaubten viele Forscher, daß diese Sagen von den Juden A.s übernommen seien, da die Phrygier keine Sintflutlegenden besessen hätten; in neuerer Zeit ist aber festgestellt worden, daß diese Sagen bei den Phrygiern seit jeher bekannt waren und dort



Münze der Stadt Apamea

auch ihren eigenen urtümlichen Charakter hatten. Wenn diese nun nach und nach ihre phrygische Physiognomie verloren und ein jüd. Gepräge angenommen haben, so ist daraus zu ersehen, wie stark die Einwirkung der Juden in A. auf ihre Nachbarn gewesen sein muß. Wann dieser Prozeß begonnen hat, ist mit Genauigkeit nicht mehr festzustellen; jedenfalls hatten die Sintflutsagen in A. schon im 3. Jht. p. ihre jüd. Gestalt und waren weder unter den Phrygiern noch unter den Griechen in anderer Fassung bekannt. Dies ist hauptsächlich auch aus den Münzen apamäischer Prägung zu ersehen. Gemäß der Sitte, auf den Münzen der griechischen Städte die am Orte beliebtesten Mythen darzustellen, finden wir auf den Geldstücken der Stadt A. aus jener Zeit das Bild, das den Auszug Noahs und seiner Frau aus der Arche wiedergibt. Daß es sich dabei um die jüdische Mythe handelt, beweist der Name Νωε, der darauf zu lesen ist. S. auch Sintflut, Phrygien, Ikonion, Henoch.

G. Syncellus, ed. Dindorf, I, 38; *Hirschfeld* (Abh. d. Berl. Akad. 1875); *Journal of Hell. Stud.,* IX, 343 ff.; *Philologus* Bd. 51, 457 ff.; *Dictionnaire d'Archéol. chrétienne* I, 2, p. 2500 ff.; *Num. Chronicle*

1866, 173-219; ibid. Pl. VI; Rev. num. 1898, 397ff.; *Ramsay*, Diser. geogr. of Asia Minor 1890, p. 186; *idem*, The cities and Bishoprics of Phrygia I, 2, 669ff.; *H. Usener*, Sintflutsagen, Bonn 1899, 48ff.; *Head*, Hist. Nummorum² 665ff.; *Schürer* III, 18ff.; *REJ* t. 65, 161-180; t. 66, 3. 1-43, 213-244.

E. J. Gu.

APHIKOLOS, AFKOLOS (אפיקולוס, אפקולוס), erscheint in Tossef. Chul. VIII, 3 אפיקולוס אומר, als Name eines Tannaiten, von dem dann auch an dieser Stelle der „Acherim" (s. d.) genannte Lehrer eine Meinung anführt. Jedoch kommt in b. Chul. 104b eine ähnliche Baraita vor mit dem unklaren Worte אפיקורין (Alfassi אפקולים), das bestimmt kein Eigenname ist (der Talmud erklärt es etwa: ungehindert, uneingeschränkt; Aruch bringt auch die Erklärung: ein kleines Tuch). Es scheint, daß es sich in Tossef. um eine Korruptel handelt, wo mit Krauss für אומר die Partikel אבל zu lesen ist.

Hyman, Toledot 242; *Krauss*, Lehnwörter II, 108; *Levy*, Talm. Wb. I, 143; *Krengel*, MGWJ 1901, S. 121.

M. G. D. J. B.

APHORISMEN s. Spruchliteratur.

APHRAATES s. Afraates.

APHRODISIACA s. Arzneimittel.

APHRODITE (Ἀφροδίτη, אפרודיטי), Göttin der Liebe, die in ganz Vorderasien unter den verschiedensten Gestalten verehrt wurde. In Palästina wurde sie in Askalon noch zur Zeit Herodots (I, 105) unter dem Namen A. οὐρανίη (A. die Himmelsgöttin) verehrt. Ihr Kult war auch in Gaza (Marci Diaconi Vita Porphyrii ed. Haupt c 64) und in Jaffa bekannt (Plinius, n. h. V, 129). Ein Tempel der A. wurde auch in Jerusalem errichtet, nachdem die Stadt 135 p. durch Hadrian in Aelia Capitolina verwandelt worden war. Der Ort dieses Tempels ist entweder am Grabe Christi oder, nach Angaben anderer christlicher Schriftsteller, an dem Ort der Kreuzigung zu suchen (Euseb. Vita Const. III, 26; Hieronym. Epist. 58 ad Paulin, 2, 3). Außerdem wird von einem Bade der A. in Akko berichtet (Ab. Sar. III, 4), wie auch von einem Standbild der A. an einer Quelle oder in einem Bade in Bozra (j. Schebi. VIII, 38b). Aus den obengenannten talmudischen Quellen erfahren wir, daß trotz des Verbotes, mit den heidnischen Kultusstätten in Berührung zu kommen, es doch erlaubt war, in den Bädern der A. zu baden. R. Gamliel drückte sich darüber wie folgt aus: „man sagt doch nicht etwa: das Bad ist ein Schmuck für die A., sondern: die A. ist ein Schmuck des Bades" (Ab. Sar. ibid.). Nach R. Jochanan (j. Schebi. VIII, 38bc), sind öffentliche Einrichtungen überhaupt nicht verboten, auch wenn dort Götzenbilder zur Verzierung angebracht sind.

Baudissin, PRE³ II, 147-161; *Langrange*, Revue biblique 1901, p. 546-566; *Schürer* II⁴, 28-36; *H. C. Butler*, Ancient architecture in Syria. Sect. A. Southern Syria part. 4: Bosra, Leyden 1914, 229f., 260f.

E.

APIKUROS s. Epikuros.

APION, Rhetor und Schriftsteller in Ägypten, wegen seiner Judenfeindschaft bekannt, lebte im 1. Jht. p. A. wurde in Thebais in Oberägypten geboren, erwarb das alexandrinische Bürgerrecht und wurde späterhin Haupt der Schule, die vor ihm Theon, der Sohn des Artemidoros, geleitet hatte. Von den verschiedenen Beinamen, die er trug, findet sich der eine, Πλειστονίκης, auch in einer von A. selbst herstammenden Inschrift auf der Memnonsäule (OGIS 662). Berühmt wurde er zur Zeit der Kaiser Tiberius und Caligula; Tiberius selbst erfuhr von seinen Reden (Plin., n. h. praef. 25). A. durchzog ganz Griechenland und hielt Vortragsreden über Homer (Seneca Ep. 88, 34); auch in der späteren Literatur gilt er als Homerkommentator, und es wird ihm ein alphabetisches Wörterbuch zu Homer zugeschrieben.

A. als Rhetor u. Ausleger des Homer

A. wich von der seit Aristarch eingeführten, rein mit dem Gegebenen operierenden Homerexegese ab und suchte durch ungewöhnliche und phantastische Deutungen zu glänzen. Der gleiche Zug kennzeichnet auch seine sonstige schriftstellerische Tätigkeit und ist seinen Schilderungen über jüd. Sitte und Religion eigentümlich. A. hatte bei seinen Reden viele Zuhörer und erfreute sich großer Beliebtheit bei der breiten Menge; die gebildeten Zeitgenossen aber, die ihn hörten, lehnten ihn ab und erklärten seine Behauptungen zum Teil für erfunden (s. Aelian NA, XI, 40; A. Gellius, Noct. Att. V, 14). Zu seinen Gegnern gehörte neben Seneca auch Plinius, der ihn den „Austrommler seines eigenen Ruhmes" (propriae famae tympanum) nannte, während Tiberius ihn, nach Plinius' Zeugnis, „Zimbel des Weltalls" (cymbalum mundi) zu nennen pflegte (Plin. n. h. praef. 25; vgl. Jos., Ap. II, 12).

Jos. berichtet, daß A. an der Gesandtschaft teilgenommen hat, die die Griechen Alexandrias nach den Judenexzessen unter der Statthalterschaft des Flaccus an Caligula schickten (Jos., Ant. XVIII, 257f.; s. auch Ap. II, 68, 73). Nun steht nach den Zeugnissen über jene Vorfälle, die von den judenfeindlichen Kreisen Alexandriens stammen (vgl. z. B. v. Permerstein, Zu den so-

gen. Alexandrinischen Märtyrerakten, Philologus Suppl. XXVI, 1923, Heft 2, S. 4ff.), fest, daß die Wortführer der Alexandriner in Rom Isodorus, Lampon und noch einige andere waren, die wir auch aus Philos Bericht über jene Vorgänge kennen, während A.s Name weder dort noch bei Philo genannt wird und auch bei der später unter Claudius erfolgten Urteilssprechung nicht auftritt. Wahrscheinlich wird sich für A., der der Gesandtschaft als Rhetor zugeteilt worden war, in Rom bei der dortigen Lage der Dinge keine Möglichkeit zum persönlichen Eingreifen ergeben haben, so daß er deshalb in den Quellen nicht genannt wird; auch sein Anteil an der Hetze gegen die Juden zur Zeit der Exzesse unter Flaccus und seine sonstige judenfeindliche politische Tätigkeit scheint nicht so bedeutend gewesen zu sein, wie man annimmt.

A.s politische Tätigkeit

Über A.s literarischen Kampf gegen das Judentum wissen wir viel mehr als über seine sonstige Wirksamkeit. Wenn auch die moderne Forschung die Rolle, die A. in der judenfeindlichen Bewegung seiner Zeit gespielt hat, zu überschätzen geneigt ist, läßt sich nicht leugnen, daß er imstande war, das Volk fortzureißen und aufzuhetzen. Das Hauptwerk, in dem A. seine Anschauungen niedergelegt hat, sind vermutlich die fünf Bücher seiner ägyptischen Geschichte: Αἰγυπτιακά; in diesen gab A., soweit die erhaltenen Fragmente erkennen lassen, nicht nur eine politische Geschichte des Landes, sondern auch eine Darstellung von Religion und Sitte der alten Ägypter, insonderheit des Tierdienstes, den er ebenso wie den gesamten Inhalt der altägyptischen Mythologie zu rechtfertigen unternahm. Ob A. außerdem ein besonderes Werk über die Juden verfaßt hat, κατὰ Ἰουδαίων, wie es manchmal in der Literatur zitiert wird (Jul. Afr. ap. Euseb. P. E., X, 10; Clemens Al. Strom. I, 22), oder ob mit diesem Titel nur ein bestimmter Teil der Αἰγυπτιακά gemeint ist, steht nicht fest; Jos. spricht allgemein von A.s Schriften gegen die Juden und beginnt sogleich mit der Kritik des dritten Buches der Αἰγυπτιακά (Ap. II, 1, 2). Nach der Einteilung, die Jos. in seiner Polemik gibt, beschäftigte sich A. in seinen Werken 1. mit der Herkunft des jüd. Volkes und besonders dem Auszuge aus Ägypten, 2. mit der Frage des Bürgerrechts der alexandrinischen Juden und 3. mit den Sitten, Bräuchen und dem Gottesdienst der Juden. Zu 1. wiederholt A. die von Manethon stammende Erzählung von den aus Ägypten vertriebenen Aussätzigen, die die Ahnen der Juden gewesen sein sollen; er gibt die Geschichte unverändert in der Fassung, wie sie sich bei Lysimachus (s. d.) findet. Neu ist nur das eine, daß A. Mose die Erfindung der Sonnenuhr zuschreibt (Ap. II, 2), die nach den sonst umlaufenden Berichten ein Werk des Berossos gewesen ist (vgl. z. B. Vitruv. IX, 9); doch ist wohl auch diese Äußerung kaum von A. geprägt, sondern eher von der rhodischen Schule übernommen, deren Autoren in ihren judenfeindlichen Schriften sich auch mit Mose zu beschäftigen pflegten (s. Poseidonios). Zu 2. will A. den Nachweis erbringen, daß die Juden von Alexandria keine Gleichberechtigung mit den andern Bürgern der Stadt haben dürften, und er beschreibt zu diesem Zweck die gesamte Geschichte der Juden Alexandrias von der Gründung der Stadt bis in die Epoche des Flaccus (Ap. II, 4–6). Das Judenviertel habe, wie seine Lage zeigt, ursprünglich nicht zur Stadt gehört; die Tätigkeit der zwei Juden Ananias und Chelkias, der Feldherrn Kleopatras III., sei für Alexandria schädlich gewesen; an dem gespannten Verhältnis zwischen Rom und Ägypten seien ebenfalls die alexandrinischen Juden schuld. A.s Werk ging also, zumindest in diesem Abschnitt, nicht vom Ethnographischen oder Historischen aus, sondern war rein auf die Politik des Tages berechnet, auf die Aufwiegelung der Menge gegen die Juden wie auf die Rechtfertigung der diesen zugefügten Bedrückungen. Damit kam A. auch 3. auf den Tempel- und den Gottesdienst der Juden zu sprechen (Ap. II, 7–13). Über den Tempel und besonders über das vor dem Blick des Fremden behütete Allerheiligste waren seit langem in der heidnischen Welt die verschiedensten Gerüchte verbreitet, die hauptsächlich an den historischen Fall des Antiochus Epiphanes anknüpften, der sich den Zutritt zum Tempel und in das Allerheiligste erzwungen hatte. Nach einer der älteren Fassungen, die ins 1. Jht. a. hinaufreicht, soll Antiochus im Allerheiligsten die Statue eines Mannes gefunden haben, der auf einem Esel ritt und ein Buch in der Hand hielt (Diod. 34, 1, 3); diese an sich nicht judenfeindliche Erzählung bog nun A. seiner Tendenz entsprechend um und berichtete von einem goldenen Eselskopf, der sich im Allerheiligsten befunden habe und dort von den Juden angebetet worden sei (Ap. II, 7); diesen habe nachher ein Idumäer namens Zabidos gestohlen und nach seiner Heimat Adorajim gebracht (ibid. 9). Ferner erzählt A., daß die Juden alljährlich einen Heiden, der in ihr Land käme, aufgriffen und als Opfer schlachteten; sie verzehrten einen Teil seiner Eingeweide und legten dabei den Schwur ab, die Nation des Geopferten zu hassen.

A.s ägyptische Geschichte

A.s Angriffe auf die Juden

Die Ansicht, daß die Juden von Religions wegen verpflichtet waren, allen andern Völkern feindlich gesinnt zu sein, findet sich in der griechischen Literatur noch vor A. (s. Diod. 34, 1, 1 ff.); das Motiv vom Racheschwur, der bei der Verzehrung von Eingeweiden abgelegt wird, ist an sich dem Altertum geläufig und kehrt vor allem bei der Beschreibung von Geheimbünden und Verschwörungen wieder (Dio Cassius 37, 30, 3; Sallust., De consp. Cat. 22, 1–2 u. ö.). Der Gesamtinhalt von A.s Schrift ist aus den wenigen erhaltenen Äußerungen nicht genau zu erschließen.

Ob A. zu seiner Zeit von den Juden als ein gefährlicher Gegner angesehen wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Als Schriftsteller wurde er von den Juden nicht sehr beachtet; Philo erwähnt ihn gar nicht; auch Jos., der ihm 13 Abschnitte seiner apologetischen Schrift widmet, bemerkt ausdrücklich, er halte eigentlich A. einer Widerlegung nicht für wert und beschäftige sich nur darum mit seinen nicht ernst zu nehmenden Äußerungen, weil die urteilslose Menge von diesen eher beeinflußt würde als von ernsten Argumenten gebildeter Schriftsteller (Ap. II, 1). Wahrscheinlich trug die Schrift des Jos. ursprünglich gar nicht den Namen „Gegen Apion". Wir wissen, daß sie zuweilen auch anders genannt wurde: Πρός τοὺς Ἕλληνας (Porphyr, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχω IV, 11) und: Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος (Origenes, Contra Celsum I, 14; II, 167 u. ö.); und diese Titel bezeichnen den eigentlichen Sinn der Schrift viel besser, da ja von dieser nur ein Teil, die erste Hälfte des zweiten Buches sich mit A. beschäftigt und die Polemik gegen ihn nur eine Fortsetzung der gegen Manethon und Lysimachus gerichteten ist, mit der das Buch beginnt. Hieronymus ist der erste, der das Buch des Jos. mit dem Titel „Gegen Apion" nennt (De viris illustr. 13; s. auch ep. 70, § 128). Da bei den alexandrinischen Juden die Erinnerung an die Vorgänge unter Flaccus und die Verurteilung der Unruhestifter durch Claudius lange lebendig blieb, erhielt sich möglicherweise auch A.s Andenken längere Zeit unter ihnen, so daß in späteren Abschriften sein Name als Überschrift über ein gegen den gesamten griechischen Antisemitismus gerichtetes Werk gesetzt werden konnte. Ähnlich ließe sich A.s Erwähnung in der altchristlichen Literatur erklären, wo er als Genosse des Simon Magus auftritt, der gemeinsam mit diesem mit den Jüngern des Petrus disputiert (Recognit. Clem. X, 391; Hom Clem. V, 20).

Josephus: „Gegen A."

FHG III, 506 ff.; *C. Lehrs*, Quesationes epicae 1–34; *M. Zipser*, Des Flav. Jos. Werk „Über das hohe Alter des jüd. Volkes gegen Apion", nach hebr. Originalquellen, Wien 1871; *A. Sperling*, A. der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum, Dresden 1886 (Gymnasialprogr.); *J. G. Müller*, Des Flav. Jos. Schrift gegen A., Text und Erläuterung, Basel 1877; *A. v. Gutschmid*, Kleine Schriften IV, 356 ff.; *Rheinisches Museum* 42, 118 ff.; *Hermes* 31, 221 ff.; *ibid.* 35, 6, A. 2; *Reinach*, Textes d'auteurs grecs et Romains relat. au Judaisme, Paris 1895, 123–134; *M. Friedländer*, Gesch. d. jüd. Apologetik, Zürich 1903, 373; *F. Franke*, Quaestiones ad Flav. Jos. libros pertinentes, qui vulgo κατ' Ἀπίωνος nominantur, Nikolsburg 1913 (Progr.); *Schürer* I, 85; III, 538–44; *B. Motzo*, Il κατὰ Ἰουδαίων di Apione, Turin 1913; *Philologus* 1917, 205–47; *ibid.* 1918, 95–127; *R. Weill*, La fin du moyen empire Egytien, Paris 1918, 107–08, 618–20, 649–51; *W. v. Christ* Geschichte d. griech. Literatur, München 1920, II 1, 437 f.; *MGWJ* 1927, 171–87; 255–64; *Archiv f. Religionswissenschaft* XXV (1927), 265 ff.

E. J. Gu.

APOKALYPSE ABRAHAMS s. Abraham-Apokalypse.

APOKALYPSE BARUCHS s. Baruch-Apokalypse.

APOKALYPSE JOHANNIS, das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons, das dem Apostel und Evangelisten Johannes zugeschrieben wird.

Verfasser

Die Zurückführung der A. auf den Apostel Johannes ist nicht historisch und wurde innerhalb der Kirche schon in frühester Zeit abgelehnt oder bezweifelt. Die sogenannten „Aloger" behaupteten, sie sei vom Gnostiker Kerinth verfaßt und dem Johannes untergeschoben (Epiphanius, haer. 51). Dasselbe behauptete auch der römische Presbyter Gajus (Eusebius hist. eccl. III, 28, 2). Dionysius von Alexandria vermutet, daß ein anderer Johannes als der Apostel der Verfasser der A. sei und deutet dabei auch auf Johannes-Markus hin (ib. III, 28, 4 f.; VII, 25, 2 f.). Eusebius selbst möchte die A. dem Presbyter Johannes aus Kleinasien zuschreiben (ib. III, 39, 6, vgl. III, 24, 18; 25, 3. 4.). Sicher scheint nur soviel zu sein, daß der Verfasser (oder ein Mitverfasser) der A. Johannes hieß (1, 1. 4. 9; 22, 8), und daß er in seinem Kreise angesehen war und als anerkannte Autorität auftrat (vgl. die Sendschreiben 1, 4 ff.).

Inhalt

Die A. zerfällt in drei große Abschnitte: Kap. 1–3; Kap. 4–16; Kap. 17–22. Der erste Abschnitt enthält die sogen. sieben Sendschreiben „an die sieben Gemeinden in Asia"; der zweite Abschnitt enthält Visionen über die dreimal sieben Plagen der Endzeit, der dritte solche über den Fall der „großen Dirne" (Rom), über das jüngste Gericht und die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems. Die Sendschreiben sind wohl nicht als wirkliche Briefe gedacht: sie sind eigentlich nichts als in Epistel-

form gekleidete Prophetien. Dem entspricht es, daß sie nicht an die Gemeinden selbst, sondern an deren „Engel" gerichtet sind. Diese sieben Sendschreiben bilden in Wirklichkeit ein Ganzes: apokalyptisch umrahmte prophetische Mahnungen, die alle zusammen samt den Visionen „in eine Buchrolle" geschrieben und an die Gemeinden gesandt werden sollen. Es ist daher angebrachter, von einer Sendschreibenvision als von sieben Sendschreiben zu sprechen. Diese Sendschreibenvision bildet die Einleitung in die eigentliche A. (vgl. 1, 11. 19; 2, 7. 11; 17. 25–28; 3, 5. 12. 2). Daß der Verfasser die Sendschreiben bereits vorgefunden und sie der A. nur einverleibt hat, wie manche (z. B. Wellhausen) annehmen, läßt sich kaum beweisen.

Der Sendschreibenvision folgen dann von Kap. 4 ab die anderen Visionen. Der Seher erblickt Gott, auf seinem himmlischen Throne sitzend, von den himmlischen Wesen umgeben (Kap. 4). Die Farben sind Jes., Ez., Dan. entnommen. Neu sind hier die „vierundzwanzig Ältesten" (4, 4. 10), die im himmlischen Tempel levitischen und priesterlichen Dienst verrichten (5, 8). (Gunkel findet hier Anklänge an die babylonische Vorstellung von den 24 Sterngöttern des Tierkreises. Siehe auch die Ausführungen Spittas.) — Der auf dem Throne Sitzende hält in der Rechten ein Buch mit sieben Siegeln, welches niemand öffnen kann. Dann erblickt der Seher „das Lamm", den „Löwen aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids", also Christus, der für würdig erklärt wird, das Buch zu öffnen (Kap. 5). Das Öffnen der sieben Siegel löst nun die erste Reihe der Endzeitsplagen aus (Kap. 6–8, 5). Auf die Siegelplagen folgen die Posaunenplagen: sieben Engel stoßen nacheinander in sieben Posaunen, und jeder Posaunenstoß bewirkt schreckliches Unheil (8, 2. 6–11, 19). Die letzte Reihe der Endzeitsplagen sind die Schalenplagen: sieben Engel schütten „sieben Schalen des Zornes" über die Erde und vollenden die Vernichtung der alten Welt. Auch die große Stadt „Babel" (Rom) geht dabei zugrunde (Kap. 15–16). Die Visionen von den drei mal sieben Plagen werden durch viele Einschaltungen unterbrochen. In Kap. 7 werden 144000 aus den zwölf Stämmen Israels gestempelt, damit sie nicht in den Nöten der Endzeit untergehen (7, 2–8). Dann erscheint eine große Menge von Geretteten aus allen Völkern der Erde (7, 8–17). 11, 1–2 enthält eine Weissagung über den Tempel in Jerusalem: der Tempel wird den Heiden nicht preisgegeben werden. 11, 3–13 enthält eine Weissagung über die zwei „Zeugen" Gottes, die in der Endzeit auftreten werden. Ganz aus dem Zusammenhang scheint Kap. 12 zu fallen. Das himmlische Weib gebiert den Erlöser. Der Drache (die „Urschlange", der Satan) will das Kind verschlingen. Das Kind wird zum Thron Gottes entrückt. Michael und seine Engel kämpfen mit dem Drachen und stürzen ihn auf die Erde. Der Drache verfolgt das Weib und dann „die Übrigen ihres Samens". In Kap. 13 sieht der Seher ein Tier aus dem Meer aufsteigen, das zehn Hörner und sieben Köpfe hat. Einer der Köpfe hat eine tödliche Wunde, die aber wieder heilt. Gemeint ist sicher Nero, von dem das Volk glaubte, daß er nicht wirklich tot sei und wiederkommen würde. Nero ist auch das „Tier" schlechthin (wodurch aber auch Rom im allgemeinen symbolisiert wird). Ein anderes „Tier" steigt dann aus dem Boden auf, welches die Welt durch Zeichen verleitet, das Tier-Nero göttlich zu verehren. Dieses Tier ist der Lügenprophet der Endzeit. — In Kap. 17–19 wird der Untergang Roms (und der ganzen Heidenwelt) ausführlich geschildert. Rom geht in Flammen auf. Im letzten Kampf fällt das Tier, der Lügenprophet und mit ihnen die ganze heidnische Macht. Dann (Kap. 20–22) wird der Drache gefesselt. Die erste Auferstehung der Heiligen folgt, und das tausendjährige Reich mit Christus an der Spitze wird in der heiligen Stadt gegründet. Nach tausend Jahren wird der Satan losgebunden. Er führt dann ein neues Heidenheer, Gog und Magog, gegen die heilige Stadt. Ein Feuer vom Himmel verzehrt die Heiden. Der Satan wird in den Feuerpfuhl geworfen. Die Gläubigen kommen in das neue Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt. 21, 9–22, 5 wird die Pracht der Stadt ausführlich geschildert.

Das Problem

Das schwierige Problem, welches bei der A. vorliegt, besteht namentlich darin, daß diese Schrift einerseits den Eindruck eines durchaus einheitlichen Werkes macht, andererseits aber auch Elemente enthält, die diese Einheitlichkeit wieder aufzuheben scheinen. Die A. ist nicht nur sprachlich, sondern auch nach der in ihr vorherrschenden Symbolik (der Symbolik der Zahlen: 7, 12, 3; der Symbolik der Bilder: Lamm, Drache, Tier, Dirne, Braut usw.) eine Einheit. Ebenso einheitlich scheint die A. ihrem literarischen Aufbau nach zu sein (vgl. Bousset, Kommentar, Einleitung, S. 152ff.). Indessen scheint vieles diese Einheitlichkeit zu sprengen. Kap. 7 unterbricht die Folge der Siegelplagen; Kap. 10, 1 bis 14, 3 unterbricht die Folge der Posaunenplagen. 7, 1 scheint eine Plage eingeschaltet zu sein. Kap. 7 zerfällt in zwei Hälften (1–8 und 9–17), die miteinander nicht übereinstimmen. Kap. 12 paßt nicht in den Zusammenhang der A. In

6, 12–17 ist der Höhepunkt der Katastrophe bereits erreicht, und was dann noch folgt, scheint keine organische Fortsetzung zu sein. Im einzelnen lassen sich noch mehrere derartige Risse nachweisen. — Eberhard Vischer hat (im J. 1886) als erster versucht, das A.-Problem dadurch zu lösen, daß er annahm, die A. sei im wesentlichen eine jüdische Schrift. Vischer ging von der Behauptung aus, daß Kap. 11 und 12 nicht christlichen Ursprungs sein könnten. Die Erwartung, daß der Tempel erhalten bleiben würde, die Erwartung zweier Zeugen (wohl Elijahu und Mose) als Vorläufer des Erlösers, die Geburt des Messias, der bis zum Ende der Dinge verborgen bleiben soll, seien jüdische und nicht christliche Vorstellungen. Da aber die A. im Grunde eine literarisch einheitliche Schrift sei, so könne sie nur eine christlich überarbeitete jüdische Schrift sein. Unabhängig von Vischer kam um dieselbe Zeit auch Weyland auf den Gedanken, die A. als im Grunde jüdische Schrift aufzufassen (s. Bousset, ib., Einleitung, S. 133f.). Diese Versuche waren für die A.-Forschung von grundlegender Bedeutung. Die meisten kritischen Forscher schlossen sich der Meinung an, daß die A. jüdische Bestandteile enthält, obwohl die Meinungen im einzelnen sehr weit auseinander gingen. — In einem anderen Sinne hat dann Gunkel die Auslegung der A. stark beeinflußt, indem er (in seiner Schrift „Schöpfung und Chaos") der sogenannten „zeitgeschichtlichen" Methode der Auslegung entgegentrat. Nach Gunkel habe die A. alte mythologische Stoffe verwendet und umgestaltet und sei daher nur religionsgeschichtlich zu verstehen. Speziell in Kap. 12 findet Gunkel eine eschatologische Umgestaltung des babylonischen Mythos vom Kampf zwischen Göttern und Drachen in der Urzeit.

Die Hypothese vom jüd. Ursprung des A.

Daß in der A. verschiedenartige Stoffe vereint sind, kann nicht bestritten werden. Ebensowenig kann geleugnet werden, daß sie Vieles enthält, was den Zusammenhang und die Abwicklung der Bilder stört. Es bleibt aber fraglich, ob da ein zwingender Grund vorliegt, eine Verschiedenheit von literarischen „Quellen" oder „Fragmenten" anzunehmen, und ob sich die Unterbrechungen und Störungen nicht dadurch erklären lassen, daß der Dichter die Buntheit seiner Bilder nicht bewältigen konnte. Was besonders die Hypothese von den jüdischen Quellen oder Fragmenten der A. anbetrifft, so ist zu bemerken, daß die Vertreter derselben nicht genug beachten, wie stark jüdisch die frühchristliche Eschatologie überhaupt war. Die Weissagung über die Erhaltung des Tempels (11, 1, 2) soll vom christlichen Standpunkt aus besonders befremdend sein. Nach Wellhausen (Skizzen VI, 221f.; Analyse, S. 15), dem die meisten zustimmen, liegt hier ein zelotisches Fragment vor, da die Zeloten nach Jos. BJ V, 10, 2; VI, 2, 1 an die Uneinnehmbarkeit des Tempels glaubten. Man beachtet aber dabei nicht, daß der Tempel auch den Christen als Heiligtum galt und daß selbst Paulus dort opferte und betete und Visionen hatte (Acta 21, 26f.; 22, 17). Auch in der evangelischen sogen. kleinen Apokalypse (Markus 13, 5ff. und Parallelen) wird ja (trotz der Angabe ebenda V. 2 und Parallelen) nicht geradezu die Zerstörung des Tempels prophezeit, sondern nur (gemäß Dan. 9, 27; 11, 31; 12,11) dessen Entweihung, wie aus V. 14 hervorzugehen scheint. Ebensowenig darf man den Haß gegen die Heiden als ein ausschließlich jüdisches Motiv betrachten. Das Frühchristentum erwartete ebenso wie das Judentum den nahen Untergang der Heidenwelt, an deren Bekehrung es nicht glaubte (s. besonders Lukas 21, 24). Das Christentum hat den Gegensatz des Judentums zu den „Völkern" geerbt und betrachtete sich anfangs als ein neues „Volk" der Auserwählten. In der A. tritt uns ein Stück urchristlicher Weltanschauung in den echtesten Farben entgegen. Sie bietet ein Seitenstück zur Weltanschauung des Paulus. Der Verfasser ist ein Judenchrist (nicht im Sinne des Antipaulinismus, sondern ein jüdischer Christ), und schreibt hebräisch (s. u.). Er ist aber nicht so national gesinnt wie Paulus und scheint nicht an die Bekehrung von ganz Israel zu glauben. Die Juden sind ihm die „Synagoge des Satans" (2, 9; 3, 8), nur ein Rest wird gerettet (7, 4ff.). Nirgends wird hier der Sieg über Rom als der Sieg Israels gefeiert — dies beweist den genuin-christlichen Ursprung der Schrift. Dem Volk steht der Verfasser bereits fremd gegenüber. Aber er ist noch jüdisch in dem Sinne, daß der Rest aus den zwölf Stämmen Israels nach seiner Auffassung den Kern der Gemeinde bildet; zu diesem Rest gesellt sich dann der „große Haufe" aus den Heiden (7, 9f.). Ebenso hängt er an den Heiligtümern Israels: Tempel und Stadt sind auch ihm heilig. Der Kampf Roms gegen Jerusalem hat daher für ihn dieselbe Bedeutung wie für den Verfasser der kleinen Apokalypse: es ist der Anfang des Sturzes der Heiden. Im Ansturm gegen Jerusalem sieht er die Fortsetzung des Kampfes Roms gegen Gott. Die neronische Christenverfolgung und der jüdische Krieg gehören zu einem und demselben Drama. Der Krieg, den er erlebt, ist nur ein

Die jüd. Motive der frühchristlichen Eschatologie

Die Weltanschauung der A.

Vorspiel zu dem letzten Ansturm der Völker gegen die heilige Stadt unter der Führung des Nero redivivus, wobei die Heidenwelt zugrunde gehen wird (14, 20, 19, 15f.; vgl. 16, 16 u. a.). Für den Apokalyptiker ist das Judentum überwunden, nicht aber Tempel und Jerusalem.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, ergibt sich auch die Zeit der Abfassung der A.: es ist die Zeit um 70 p., die Zeit des jüdischen Krieges. Die Annahme der meisten neueren Forscher, daß die A. unter Domitian, etwa im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, entstanden sei, läßt sich kaum begründen. Die A. kennt nur eine große Verfolgung (7, 14), unter deren überwältigendem Eindruck sie steht. Die Erinnerung an die blutigen Greuel ist noch frisch. Zur Zeit Domitians fand aber nur eine geringfügige Christenverfolgung statt, die eigentlich als Judenverfolgung gedacht war. Der Kampf um Jerusalem tobt noch (11, 1. 2). Nero ist tot, aber sein Wiedererscheinen wird erwartet (13, 3ff.; vgl. 17, 8ff. u. a.). Das Tier-Nero ist aber kein wirklicher Kaiser, sondern ein „apokalyptisches" Wesen im eigentlichsten Sinne des Wortes: es erscheint als übernatürliches Wesen in letzter Stunde und bildet zusammen mit dem „Lügenpropheten" den Antichrist der A. (13, 1ff., 11ff.; 16, 13ff.; 19, 19f.). Diese Vorstellung ist durchaus nicht „zeitgeschichtlich" zu deuten und weist daher weder auf die Zeit Caligulas (Mommsen) noch auf eine spätere Zeit (Bousset) hin.

Abfassungszeit

Die Ursprache der A. scheint hebräisch gewesen zu sein. Das geht aus einer Anzahl Übersetzungsfehler hervor. Der handgreiflichste Fehler ist die Lesung von מלאכים (Engel) statt מלכים (Könige) in 9, 15; vgl. 16, 12 (Iselin, s. Bousset zu 9, 15). Es wären aber noch anzuführen: בשמש (in der Sonne) statt בשמים (im Himmel), 19,17; שֶׁמֶן וּמַצְהִיר (Fettes und Glänzendes) statt שֶׁמֶן וְיִצְהָר (Oel) 18,14; מדברה (nach der Wüste) statt מערבה (nach dem Westen), 17, 3 (wo die „Wüste" zu dem „vielen Wasser", V. 2, vgl. 15 nicht paßt); על חול הים (auf dem Sande des Meeres) statt על חוף הים (auf dem Meeresufer) 13, 1; ותתמה (es staunte) statt ותתע (es irrte), 13, 3 (wo das ὀπίσω unmöglich ist), vgl. 14; מעשי (meine Werke) statt מצותי (meine Gebote), 2, 26. An einigen Stellen hat der Übersetzer vielleicht אחר (ein anderer) statt אחד (einer) gelesen, so 14, 6; 18, 1.

Ursprache

Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes etc., 2. Aufl. 1852; *E. Vischer*, Die Apokalypse Johannis, eine jüd. Apokalypse in christlicher Bearbeitung, mit einem Nachwort von Harnack, T. U. 3., Leipzig 1886, 1895²; *D. Völter*, Die Entstehung der Apokalypse, Freiburg 1882 (= Die Offenbarung Johannis, Straßburg 1904; 2. Aufl. 1911); *Fr. Spitta*, Die Offenbarung des Johannes, Halle 1889; *P. Schmidt*, Anmerkungen über d. Komposition der Offenbarung Johannis, 1891; *Erbes*, Die Offenbarung Johannis, Gotha 1891; *Gunkel*, Schöpfung und Chaos, 1895; *Mommsen*, Röm. Geschichte V., S. 520ff.; *Bousset*, Die Offenbarung Johannis (Krit.-exeget. Komment. über das NT, begr. von Meyer) Göttingen 1896; 2. Aufl. 1906; *Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten, 1899, IV, S. 215ff.; *idem*, Analyse der Offenbarung Johannis (Abhandl. der königl. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, N. F., B. IX, 4) Berlin 1907; *J. Weiss*, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1904; *Ad. Schlatter*, Das Alte Testament in der Apokalypse, 1912; *Fr. Boll*, Aus der Offenbarung Johannis, 1914; *Ed. Meyer*, Urspr. d. Chr., II, 379ff.; III, 524ff., 621f.; *Kohler*, JE, X, 390–396.

M. S. J. K.

APOKALYPTIK, die nachprophetische Offenbarungsliteratur, die im Judentum seit dem zweiten Jht. a. sich entfaltet hat, und die auch vom Christentum übernommen und in besonderer Weise weiterentwickelt wurde. Mit „Apokalypse" (ἀποκάλυψις) bezeichnet man gewöhnlich literarische Erzeugnisse sehr verschiedenen Inhalts (wie z. B. das Buch Daniel oder die Sibyllinischen Orakel einerseits und die griechische Baruchapokalypse oder die sog. Apokalypse von Akhmim, die keine oder fast keine Weissagungen enthalten, andererseits), deren gemeinsames Merkmal nur äußerlich formal sein kann. Eine Apokalypse im weitesten Sinne ist daher jede nachprophetische Offenbarung von Geheimnissen der unsichtbaren Welt. Es sind zwei Arten von Apokalypsen zu unterscheiden: die prophetische (weissagende) und die beschreibende. Die prophetische Apokalypse ist gewöhnlich eine durch bis ins Rätselhafte gesteigerte Allegorien verhüllte eschatologische Weissagung über Ereignisse, von denen mindestens ein Teil in Wirklichkeit dem Apokalyptiker aus der Geschichte bekannt ist, welchen er jedoch prophetisch-allegorisch umschreibt und als Überleitung zur eigentlichen Prophetie benutzt. Nach diesem Schema sind so gut wie alle Weissagungs-Apokalypsen verfaßt. So wird z. B. in Dan. Kap. 11 zunächst die dem Autor bekannte Geschichte des Reiches Alexanders des Großen bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes in Allegorien erzählt, worauf dann in Kap. 12 zur eigentlichen Prophetie über die Endzeit übergegangen wird. Zu diesem Schema siehe auch äth. Hen. 83–90, 16 und weiter; vgl. ebd. Kap. 93; Himmelf. Mos. bis Kap. 10 und weiter; IV. Es. 12 bis V, 27 und weiter; das gleiche Schema liegt den Sibyllinischen Orakeln zugrunde und wird von allen Apokalyptikern mehr oder weniger benutzt. Im engeren Sinne bezeichnet man mit Apokalypse eine Weissagung über die wunderbaren Ereignisse der Endzeit, über die

Begriff

Neugestaltung der Welt am Ende der Tage. — Die beschreibende Apokalypse enthält Eröffnungen über den Bau der unsichtbaren Welt und das Wesen ihrer Bewohner, die dem Apokalyptiker auf prophetischem Wege bekannt geworden sind, wie z. B. Beschreibungen des Himmels, der Unterwelt, des Paradieses, der Hölle, der Engel, der bösen Geister, des Schicksals der Seelen im Jenseits usw. (z. B. Kap. 6–36 und 72–82 des äthiopischen Henochbuches; griech. Bar.; Petrusapok. u. a.).

Das Wort ἀποκάλυψις (ebenso das Verb ἀποκαλύπτειν) im Sinne von göttlicher Offenbarung ist dem klassischen Griechisch unbekannt. Vgl. Hieronymus, Comm. ad Gal. 1, 12.

Wort

Es liegt hier eine jüdisch-griechische Wort- und Begriffsbildung vor, die das Christentum dann übernommen hat. In den LXX wird das Verb ἀποκαλύπτειν für die Übersetzung von גלה, נלא, חשף usw. verwendet und wird sowohl im eigentlichen Sinne (aufdecken, entblößen), z. B. Gen. 8, 2; Ex. 20, 26; Lev. 8, 6 ff., wie auch im übertragenen Sinne (offenbaren) gebraucht, z. B. I. Sam. 2, 27; 3, 7, 21; besonders Dan. 2, 19, 22, 28, 29 (in Verbindung mit μυστήρια) und 10, 1. Das Substantiv ἀποκάλυψις kommt in Sir. 11, 27; 22, 22; 42, 1 zur Anwendung, wenn auch nicht im Sinne von prophetischer Offenbarung. Dagegen ist das Wort in diesem Sinne dem Apostel Paulus (Gal. 1, 12; 2, 2; Eph. 3, 3 u. a.) geläufig, der es wohl aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauch übernommen hat. Im NT (so vor allem in der Apok. Johannis 1, 1) und in der urchristlichen Literatur ist es sehr häufig (vgl. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch des NT usw. 1910). Ob das Hebräische ein spezielles Wort zur Bezeichnung dieser neo-prophetischen Literaturgattung hatte, läßt sich nicht ermitteln. Man gebrauchte wohl das Wort חזון, wie in Dan. 8, 1 f., 26; 9, 24; 10, 14. Der Gebrauch des syrischen גלינא für Apokalypse läßt sich aus jüdischen Quellen nicht belegen; denn גליונין (Sab. 116 u. a.) bedeutet wohl nicht Apokalypsen, sondern Evangelien.

Die A. ist das Produkt des Zusammenwirkens verschiedener historischer Momente. Ihre Eigenart läßt sich zum Teil aus der im Judentum herrschend gewordenen Ansicht, daß die Prophetie aufgehört hat, erklären.

Entstehung

Diese Ansicht hat der A. die Pseudonymität aufgezwungen; die Offenbarungen mußten den heiligen Männern der alten Zeit in den Mund gelegt werden, damit sie Ansehen erlangen könnten. Man ließ die Männer der alten Zeit die Ereignisse der Geschichte als Zukunftsweissagungen vortragen und mußte dabei notwendigerweise die Form der vagen Andeutung und der rätselhaften Allegorie gebrauchen. Hierin unterscheidet sich die A. wesentlich von der alten Prophetie. Wohl haben auch die Propheten im alten Israel oft Bilder und Allegorien gebraucht, jedoch nur als poetische Formen, nicht aber zum Zwecke der Verhüllung. Das Ideal der israelitischen Prophetie war nicht visionäres Bild, Traum oder Rätsel, sondern die klare eindeutige Rede (Num. 12, 6–8); darin unterscheidet sie sich wesentlich von der heidnischen Mantik. Bilder und Allegorien sind lediglich Bestandteile der Prophetien und werden von den Propheten selbst immer erklärt (z. B. Am. 7, 1 ff.; 8, 1 ff.; Jer. 1, 11 f., 13 f.; 24, 1 ff.; Ez. 17, 2 ff. u. a. m.). Die Prophetien beziehen sich meist auf die nächste Zukunft und wollen über dieselbe klare Auskunft geben. Sie sind oft ganz konkret und nennen sogar die Namen der Personen, auf die sie sich beziehen (z. B. Jes. 20, 22; 15 ff.; Kap. 37–39; Jer. 20, 1 ff.; 22, 10 f., 18 ff.; Kap. 28 u. a. m.). Die eschatologischen Prophetien sind zwar meist unbestimmt, sind aber doch ursprünglich klar und eindeutig gedacht und nennen ebenfalls manchmal sogar Eigennamen (z. B. Jes. 45, 1 ff.; Hag. 2, 21 f.; Sech. 4, 6 f. u. a.). Indessen ist schon im alten Prophetentum im Laufe der Zeit eine Wandlung eingetreten, die für die Entstehung der A. von größter Bedeutung war. Denn seitdem es ein prophetisches Schrifttum gab, mußte sich allmählich eine Art prophetischer Apokalyptik herausbilden. Die nicht eingetretenen eschatologischen Weissagungen mußte man „deuten" und ihnen einen geheimen Sinn beilegen. Die ursprünglich konkret gedachten Prophetien verwandelten sich so in rätselhafte Apokalypsen. So entstand von selbst eine „apokalyptische" Literatur, welche dann Nachbildungen erzeugte, die naturgemäß ebenfalls in apokalyptischem Stil gehalten waren. Ein klassisches Beispiel für diese Umwandlung und Weiterbildung liegt in der Gog-Prophetie des Ezechiel vor (s. Ez. 38, 17 f.). In nachexilischer Zeit ist das ganze prophetische Schrifttum, das jetzt abgeschlossen und kanonisiert war, „apokalyptisch" geworden. Man machte es jetzt zum Gegenstand der Betrachtung und wollte seinen geheimen Sinn ergründen. Für das neue prophetische Schaffen war daher der apokalyptische Stil der natürlich gegebene. Dieser Stil war aber jetzt auch der einzig mögliche, da man die Offenbarungen in die Urzeit zurückdatieren mußte. Übrigens waren bereits in der alten Zeit derartige zurückdatierte, also im eigentlichen Sinne apokalyptische, Prophetien vorhanden gewesen: so die Weissagungen Jakobs über die „Endzeit" (Gen. 49), die Weissagung Bileams (Num. 23–24)

u. a. Nur war jetzt diese Form notwendigerweise herrschend geworden. Durch diese Wandlung näherte sich das jüd. Prophetentum dem Stile nach der heidnischen Chresmologie, der ein natürlicher Hang zum Rätselhaften innewohnte. Es ist daher kein Wunder, daß die heidnische Mantik gerade zur A. die meisten Parallelen bietet.

Wiewohl nun die A. somit eine Nachbildung des alten Prophetentums ist, ist sie nicht als künstliche literarische Nachahmung desselben aufzufassen. Die Apokalyptiker waren sicher selbst Propheten, Ekstatiker, Visionäre. Die A. entspringt mindestens zum Teil echten prophetischen Erlebnissen. Nur war jetzt der Prozeß des prophetischen Schauens viel schwieriger und komplizierter als in der Zeit vorher. Die Gottheit wandelte nicht mehr auf Erden wie ehedem, sondern man glaubte überhaupt nicht an eine Offenbarung des Geistes in der Gegenwart. Der psychologische Prozeß des apokalyptischen Schaffens war von zusammengesetzter Natur. Der Apokalyptiker brütet zunächst über den Weissagungen der alten Propheten und sucht in ihnen die Lösung der ihn quälenden Probleme (s. Dan. 9, 2ff.); aber er hofft nicht, den Sinn der Weissagungen durch seinen eigenen Verstand zu ergründen: er erwartet eine Offenbarung (ibid. 9, 21ff.; 10, 12ff.). Die Offenbarung wird ihm zuteil, nachdem er längere Zeit gebetet und gefastet hat (ibid. 10, 2f.; IV. Esra 5, 20; 6, 35; vgl. 9, 23–25; 12, 51; syr. Bar. 9; 20, 5; 31, 1f.; 47, 2 u. a.). Er empfängt sie im Traum oder im ekstatischen Zustand. Daniel sieht die Tiervision im Traum, „auf seinem Lager", (7, 1f.). Diesen „Traum" nennt er aber auch חזון = Vision (8, 1), womit er wohl ein im Zustand der Ekstase geschautes Gesicht bezeichnen will. Das visionäre Erlebnis erschüttert den Apokalyptiker aufs tiefste. Entsetzen übermannt ihn, seine Gesichtsfarbe wechselt, er fällt zu Boden und bleibt ohnmächtig liegen, er sieht Bilder und hört Stimmen (8, 17, 18; 10, 7ff., 16ff.). Nach dem Erlebnis ist der Apokalyptiker oft mehrere Tage lang krank (8, 27). Von Träumen sprechen auch außer Daniel die anderen Apokalyptiker oft (äth. Hen. 13, 8f.; Kap. 83ff.; IV. Esra 3, 1; 11, 1; 13, 1; vgl. 5, 31; 6, 36; 7, 1; 9, 58. 59; 12, 3. 35; 13, 13f., 53; 14, 5; syr. Bar. 36, 1; 53, 1), aber auch von Erlebnissen anderer Art (z. B. IV. Esra 9, 38ff.; 14, 1ff.; syr. Bar. 13, 1ff.; 22, 1f.; griech. Bar. Kap. 1; Apok. Johan. 1, 10 u. a.). Besonders viel Material über die visionären Erfahrungen des Apokalyptikers bietet der Autor des IV. Esra, der sich freilich vielfach an Dan. anschließt (s. 4, 1ff.; 6, 13ff.; 9, 38ff.; 10, 25ff.; 10, 55ff.; 14, 2ff.). Vielfach berichtet er von der seelischen Erschütterung des Apokalyptikers (5, 14; 10, 27, 30; 12, 3, 5; 3, 13 u. a.). Daß die Apokalyptiker die von ihnen geschilderten Erlebnisse einem anderen zuschreiben, beweist an sich noch nicht, daß sie sie nicht selbst erlebt haben. Der Apokalyptiker hat wohl oft eine Spaltung seines Ichs erlebt, indem er sich selbst als ein Prophet der Vorzeit erschien, der in den himmlischen Sphären wandelt und Geheimnisse erfährt. Der Prophet, dem der Apokalyptiker seine Weissagung in den Mund legt, gehört wohl mit zu seinem visionären Erlebnis.

Vision und Offenbarung

Trotzdem aber der A. echte prophetische Erlebnisse zugrunde liegen, konnte sie sich doch nicht in derselben Weise entfalten wie die alte Prophetie, da sie keinen Anspruch erheben durfte, als anerkannte Offenbarung der Gegenwart zu gelten. Als Orakel, welches in Dingen des Alltags befragt wird, konnte sie nicht auftreten. Sie mußte sich notwendigerweise auf die Eschatologie beschränken. Ein Prophetentum konnte jetzt nur in Zeiten besonderer religiöser Erregung aufkommen, wobei ihm die bestimmte Richtung auf das Eschatologische vorgeschrieben war. Das Problem der Endzeit mußte immer wieder neu gelöst werden. Die Geschichte des Heidentums war mit dem Untergang Persiens nicht zu Ende. Ein neues heidnisches Reich, das griechische, entstand auf den Trümmern des persischen, was die Eschatologie der Propheten gar nicht vorhergesehen zu haben schien. Israel war immer noch geknechtet. Dieses Problem mußte nachträglich noch in prophetischer Form erklärt werden. Solange die Zeiten ruhig waren, konnte man geduldig abwarten und der Zukunft mit Ruhe entgegensehen. Als aber zur Zeit des Antiochus Epiphanes das Heidentum die Offensive gegen das Judentum, und zwar gegen das Judentum als Religion, ergriff, wurde das eschatologische Problem von größter Bedeutung. In den Nöten dieser furchtbaren Zeit fühlten die Frommen die Wehen der Endzeit. Der prophetische Geist wurde wach, nicht nur weil man eine prophetische Erklärung der furchtbaren Ereignisse haben mußte, sondern auch weil man sich am Ende der Zeiten wähnte und die Erneuerung des Prophetentums als nahe bevorstehend betrachtete. Die A., die aus dieser Stimmung entstand, war somit innerlich mit dem eschatologischen Problem und mit den messianischen Erwartungen verbunden. Mit dem Buche Daniel war der Grund für die neue prophetische Literatur gelegt. Die durch die Verfolgungen des Antiochus Epiphanes ausgelöste religiöse Bewegung kam nicht mehr zum Still-

stand; neue eschatologische Probleme entstanden immer wieder. Das hasmonäische Reich, welches doch nicht das messianische war, mußte prophetisch fixiert werden. Dann kam wieder etwas Neues und Ungeahntes: die römische Herrschaft, hernach die Auflehnung gegen dieselbe, darauf der furchtbare Krieg und das unfaßbare Ende. Auf die Wehen des Unterganges folgten die schmerzlichen Nachwehen. Der A. wurde somit immer neuer Stoff zugeführt.

Beziehung zur Prophetie

Aus dem Bedürfnis der Zeit nach eschatologischer Prophetie entsprungen, zur Pseudonymität verurteilt, konnte die A. naturgemäß nicht in allen Stücken das alte Prophetentum fortbilden. Sie übernahm von ihm das, was zu ihrem Hauptzweck, der prophetischen Abbildung der neuen eschatologischen Vorstellungen, paßte. Sie hat das Übernommene vielfach neu gestaltet, blieb aber doch vom Prophetentum abhängig, und auch das scheinbar ganz neue an ihr wurzelt meist im alten Prophetentum. Die Apokalyptiker beschreiben mit Vorliebe die äußeren Umstände der Offenbarung: die Himmelfahrten der Seher, den Glanz der himmlischen Wesen, die Art der visionären Erscheinungen, den Zustand des Propheten während und nach der Offenbarung usw. Aber diese Beschreibungen folgen doch älteren Vorbildern (vgl. I. Kön. 22, 19ff.; Am. 7, 1–8; 8, 1; 9, 1; Jes. 6; Jer. 1, 4–9; 13; 24, 1; vgl. besonders Ez. Kap. 1ff.; Kap. 8–10; 37, 1ff.; 40, 1ff.; 43, 1ff. u. a.; Sech. 1, 8ff.; 2, 1ff.; Kap. 3–6). Ebenso hat die A., an ältere Vorbilder anknüpfend, die Bildervision stark entwickelt. Sie zeigt eine Vorliebe für das Traumbild. Es ist kein Zufall, daß das Buch Daniel, das klassische Buch der A., zugleich ein Buch der Traum- und Rätseldeutung ist. Die große Tiervision Daniels (Kap. 7) ist ein Traum, der der Deutung bedarf. Dasselbe gilt von den Visionen Henochs (Kap. 83 und 85ff.), des IV. Es. (Kap. 11ff.), der syr. Bar. (Kap. 36f.; 53ff.). Dieser Art von Träumen stehen die komplizierten, rätselhaften Visionen zur Seite, wie z. B. die Vision Daniels in Kap. 8. Dem Stile nach könnte man zwei Arten apokalyptischer Bildervisionen unterscheiden: die symbolische und die realistische, zu der auch die hellseherische Vision gehört. In der symbolischen Vision kommen Bilder und dramatische Vorgänge vor, die die Zukunft in Allegorien darstellen. Dan., äth. Hen. 83ff., IV. Es., syr. Bar. sind in diesem Stil gehalten, den man auch den Secharja-Stil nennen könnte (vgl. die oben angeführten Stellen aus Sech.). In der realistischen Vision werden dem Propheten himmlische Bilder und Vorgänge gezeigt, die den, als wirklich gedachten, himmlischen Hintergrund gewisser Ereignisse bilden. Hierher gehören die Visionen in den sogen. Bilderreden des äth. Hen. Was Henoch hier sieht (die Wohnstätten der Seligen, den Menschensohn, die Vorbereitungen zum letzten Gericht usw.), das ist nicht symbolisch, sondern real gedacht. Von derselben Art sind auch die meisten Bilder der Apokal. Johannis. Das himmlische Drama, welches dem Johannes gezeigt wird, stellt meist wirkliche Vorgänge dar, die sich in der Engel- und Geisterwelt abspielen oder sich am Ende der Zeiten zutragen werden. Diesen Stil könnte man den Ezechiel-Stil nennen (vgl. Ez. Kap. 9–10). In der hellseherischen Vision endlich werden dem Seher im Bilde wirkliche irdische Vorgänge der Zukunft oder sogar der Vergangenheit gezeigt. Dies ist der Fall bei der Abraham-Apokalypse, wo dem Abraham die Zukunft des jüdischen Volkes, aber auch der Sündenfall Adams und Evas, im Bilde gezeigt wird. Auch dieser Stil lehnt sich an Ezechiel an (vgl. Ez. 8). Die verschiedenen Stile treten in der A. oft in Mischung auf. — Eine neue Schöpfung der A. ist die ihr eigene Symbolik, für die es in der prophetischen Literatur nur sehr schwache Ansätze gibt. Das Buch Daniel war hierin grundlegend. Reiche, Völker, Könige und sonstige Personen werden in Tieren, Bäumen, Quellen usw. versinnbildlicht. Vgl. die vier Tiere als Sinnbild der vier heidnischen Königreiche in Dan. 7, 2ff.; den Menschensohn als Sinnbild Israels, ibid. V. 13f.; die Vision vom Widder und vom Bock, ibid. Kap. 8; die Tiervision im äth. Hen. Kap. 85ff.; das Weib als Sinnbild Zions im IV. Es. 9, 38ff.; den Adler als Sinnbild des römischen Reiches, ibid. Kap. 11f.; den Löwen als das Sinnbild des Messias, ibid. 11, 37f.; 12, 31f.; den Wald, den Weinstock, die Quelle, die Zeder, syr. Bar. Kap. 35ff.; die Wolke, das schwarze und das helle Wasser, den Blitz und die zwölf Ströme, ibid. Kap. 53ff.; vgl. auch die Symbolik der Apok. Joh.: das Lamm und den Löwen als Sinnbild des Christus, 5, 5, 6ff. u. a.; das Weib und den Drachen, Kap. 12 u. a.; das Tier-Rom und das Tier-Nero, Kap. 13; 14, 9ff.; 15, 2; 17, 8ff.; die große Dirne, 17, 1ff. usw. Hörner, Köpfe oder Flügel werden oft als Sinnbilder für Könige gebraucht. Seit Dan. 7 gehörte die Vorstellung von den vier heidnischen Königreichen zum festen Bestand der apokalyptischen Vorstellungswelt; vgl. IV, Es. 12, 11f.; syr. Bar. 39, 3ff.; die vier „Exile" der Abraham-Apok. Diese Vorstellung beherrscht auch die Agada. — Die A. verwendet gern mystische Zahlen und stellt oft Rechnungen nach einem bestimmten Zahlenschema an. Vgl. die

Bildersprache

Rechnung nach den 70 Jahrwochen in Dan. 9; die dreieinhalb Zeiten, ibid. 7, 25; 9, 27; 12, 11f.; die 89 Zeiten in Hen. 90, 5; die „Wochen"-Rechnungen ibid. Kap. 91 und 93; vgl. Test. Lev. 16; die zwölf „Zeiten" der Abraham-Apok.; die Danielschen Zahlen in Apok. Joh. 11, 2. 3. 9. 11; 12, 6. Die A. verwendet sogar, aus ihrem inneren Hang zum Rätselhaften, manchmal die „Gematria" (die Angabe des Buchstabenzahlenwertes), um einen Namen anzudeuten: so die Zahl 666 (= נרון קסר), Apok. Joh. 13, 18; die Zahl 888 (= Ἰησοῦς), Sibyll. Or. I, 326–330; die Zahl 1660 (= Μονογενής), ibid. I, 144–45; vgl. ebenda auch die anderen rätselartigen Angaben über den Namen. Hierher gehört vielleicht auch der geheimnisvolle Name „Taxo", Himmelf. Mos. 9, 1.

Fassen wir die A. allgemein als Nachbildung der Prophetie auf, so müssen wir zur A. auch die im prophetischen Stil gehaltenen Strafreden rechnen, die wir in der apokalyptischen Literatur finden, obwohl man diese gewöhnlich nicht als Apokalypsen im eigentlichen Sinne betrachtet. Hierher gehören die Mahnreden Henochs (äth. Hen. 92–105), die zum Teil im Wehe-Stil gehalten sind. Die Paränese ist auch der Grundton der Sibyllinischen Orakel. Auch die Strafpredigten Jesu, die nach Form und Inhalt Berührungspunkte mit den Mahnreden Henochs aufweisen, sind hier zu nennen. Vgl. auch die christlichen oder christlich stark überarbeiteten sog. V. und VI. Bücher Esra (= IV. Esra Kap 1–2 und Kap. 15–16).

Mahnrede

Die Eigenart der A. läßt sich immerhin nur zum Teil aus der Unterbrechung erklären, die in der Entwicklung des Prophetismus in nachexilischer Zeit eingetreten ist. In der A. kommt die allgemeine innere Wandlung zum Ausdruck, die sich im nachexilischen Judentum vollzog. Für diese Entwicklung ist die Umgestaltung der Gottesauffassung und der Vergeltungslehre besonders charakteristisch. Das pharisäisch-talmudische Judentum einerseits und das Christentum andererseits entstanden infolge dieser Entwicklung. In der A. (wie in der apokryphen Literatur überhaupt) kommt diese Neugestaltung im Prozesse ihres Werdens zum Ausdruck.

Die neuen religiösen Ideen der A.

Für die neue Richtung ist zunächst die starke Ausbildung der Angelologie und der Dämonologie charakteristisch, wie sie uns in der A. entgegentritt. Die zunehmende Scheu vor der Gottheit, ebenso das Gefühl der Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen, welches in der jüdischen Religion immer lebendig war, fanden jetzt darin ihren Ausdruck, daß man zwischen Gott und Welt eine Menge von Mittelwesen schob, die man sich als unmittelbare Ursachen des Weltgeschehens dachte. Schon in der Auffassung der prophetischen Offenbarung machte sich diese Tendenz, Gott der Welt so weit wie möglich zu entrücken, geltend, indem man es vermied, von einer unmittelbaren Erscheinung Gottes zu sprechen. Secharja erhält seine Offenbarung nicht mehr von der Gottheit, sondern von einem Engel Gottes. Dem Daniel erscheinen Engel, welche ihm die Geheimnisse der Zukunft offenbaren; einmal wird er gleichwohl auch gewürdigt, Gott auf dem Throne sitzend zu schauen (Dan. 7, 9f.). In der A. überhaupt ist die Offenbarung durch Engel die gebräuchliche Form derselben. Der Umstand jedoch, daß die Offenbarungen den Gottesmännern der alten Zeit zugeschrieben werden, hat es den Apokalyptikern nahegelegt, diese Gottesmänner manchmal auch die Gottheit selbst schauen zu lassen, obwohl dies dem Empfinden der Zeit nicht mehr entsprach. Z. B. äth. Hen. 14, 18ff.; 15, 1ff.; 39, 10ff.; 46, 1ff.; 60, 2ff.; 71, 10ff.; Abrah. Apok., §§ XVff.; Vita Adae. §§ 25ff. u. a. Ebenso erhalten Esra und Baruch Offenbarungen auch unmittelbar von Gott selbst (IV. Es. 14, 1ff.; syr. Bar. 1, 1ff., 10, 1ff. u. a.). Aber nicht nur in der Auffassung der prophetischen Offenbarung, sondern auch in der des ganzen Weltgeschehens machte sich das neue angelologische und dämonologische Motiv geltend. Alle Erscheinungen der Welt werden guten oder bösen Geistern unterstellt. Engel und Dämonen beginnen jetzt persönliche, fest umrissene Wesen zu werden, was darin zum Ausdruck kommt, daß sie Eigennamen erhalten. In der A., nämlich in Dan. (8, 16; 9, 21; 10, 21; 12, 1), tauchen die Engelnamen zuerst auf, obwohl der Autor des Buches Dan. wohl nicht der Schöpfer der neuen Engellehre ist. Die Engel treten zunächst als Symbole geschichtlicher Mächte auf: Michael und Gabriel als Schutzengel Israels, denen die Engelfürsten der heidnischen Völker gegenüberstehen (ibid. 10, 13ff. 20). Jedoch finden wir bereits im äth. Hen. eine voll entwickelte, das ganze kosmische Geschehen umspannende Engellehre. Die Engel werden hier als Sterne oder Gestirngeister aufgefaßt (18,13–16; 21, 3–6; 46, 7; 82, 10ff.; vgl. Dan. 8, 10; slaw. Hen. 19; Apok. Mos. 36), aber auch als Elementargeister (60, 11ff.; 66, 2; 69, 22). Die Engel, nämlich die gefallenen Engel, sind die Urheber der Kultur und auch der Sünde, an der diese Welt zugrunde geht (Kap. 6ff.). Im Buche Hen. wird eine große Anzahl von Engeln mit Namen genannt, deren Funktionen fest umrissen sind (z. B. 6, 7; 9, 1; 10, 1, 4, 9, 11, 40, 9ff.;

Angelologie und Dämonologie

54, 6; 71, 8, 9, 13; s. besonders Kap. 69). Mit besonderer Vorliebe wird von den Apokalyptikern der himmlische Hofstaat beschrieben. Einen ebenso wichtigen Platz wie die Engellehre nimmt die Dämonenlehre in der Vorstellungswelt der A. ein. Außer den gefallenen Engeln (Asasel mit seinen Scharen) gibt es noch eine Menge von Haus aus böser Dämonen, die überall, wo Sünde und Elend auftreten, ihre Hand im Spiel haben. Die bösen Geister galten als Nachkommen der gefallenen Engel (äth. Hen. 15, 8–16, 4; vgl. Jubil. 10, 5–9; 23, 29; 50, 5). An der Spitze der Dämonen steht ein Dämonenfürst, der verschiedene Namen hat: Mastema, Beliar, Samael, Satan. Die Dämonen verführen zur Sünde und verursachen allerlei Krankheiten, die man durch Austreibung heilen kann. Zwischen der Engelwelt und der Dämonenwelt besteht ein ständiger Gegensatz, der in der Endzeit durch die Besiegung der Dämonen und ihres Oberhauptes ein Ende nehmen wird. Vgl. Engel, Dämonen.

Eschatologie

In innerer Verbindung mit diesen Anschauungen steht die Eschatologie der A., in der sich das neue Wesen des Judentums der späthellenistischen Zeit am treffendsten äußert. Die Eschatologie der Propheten war ausschließlich diesseitig und kollektivnational. Man hoffte auf die Wiederherstellung des davidischen Reiches, auf die Unterwerfung der Feinde, auf die kommende Herrlichkeit Israels, oder auch auf eine Zeit des ewigen Weltfriedens, auf die Bekehrung der Heiden zum Gotte Israels und auf das Verschwinden des Götzendienstes. Diese Eschatologie kannte nur eine Welt, innerhalb deren sich die großen Ereignisse der Endzeit abspielen würden. Gänzlich verschieden davon sind die eschatologischen Vorstellungen, die wir in der A. vorfinden. Zwar sind hier die alten nationalen Hoffnungen nicht aufgegeben. Aber zu der nationalen Eschatologie gesellt sich jetzt einerseits ein eigentümliches kosmisches, andererseits ein individuelles Motiv. Im Hintergrunde des Kampfes zwischen Israel und dem Heidentum steht nach der Auffassung des Buches Daniel der Kampf der Engel im Himmel: der Kampf Michaels und seiner Engel mit den „Fürsten" der heidnischen Völker (Kap. 10–12). Michael wird in der Endzeit das heidnische Reich samt seinem himmlischen „Fürsten" vernichten. Das ewige Reich Israels wird darauf gegründet werden. Gleichzeitig wird dann auch die individuelle Vergeltung eintreten. Denn in der Endzeit werden viele von den Toten auferstehen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur ewigen Schmach (12, 2). Damit ist der Grund gelegt zu der apokalyptischen Lehre von den zwei Äonen, von den zwei Weltzeiten, die einander ablösen werden: die gegenwärtige Welt der Herrschaft der Sünde und des Todes wird in der Endzeit durch eine neue Schöpfung ersetzt werden. Es handelt sich hier nicht mehr allein um die Antithese Israel und die Heiden, sondern um den kosmischen Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde, Leben und Tod, Gott und Teufel. Am Ende der Tage wird Gott Menschen, Engel und Dämonen richten. Den Engeln und Dämonen, den Urhebern des Übels dieser Welt, wird am Tage des Gerichts vergolten werden (äth. Hen. 10, 9, 12f.; 14, 6; 16, 1–4; 21, 10; 41, 9; 54, 5f.; 55, 4; 64; 68; 88; 90, 21ff.; s. auch 15, 8; 16, 1; 89, 59ff.; 90, 22, 25; 91, 15; Test. Sim. 6; Levis 4; Judas 25; slaw. Hen. 7, 1; 18; vgl. Jub. 5, 10; 10, 8 u. a.). Namentlich soll dann der Fürst der bösen Geister, Beliar oder der Satan, gerichtet werden (Test. Levis 18; Dans 5; Himmelf. Mos. 10, 1; vgl. Matt. 12, 28; Luk. 4, 13; 11, 20 u. a.; bes. Apok. Joh. 12, 1ff.; 13, 1ff.; 16, 13f.; 20, 1ff.). Dann wird der Tod vernichtet werden (IV. Es. 8, 53; syr. Bar. 21, 22; Test. Levis 18; vgl. Jes. 25, 7f.; Apok. Joh. 20, 13f.). Die Gerechten werden den Engeln gleich sein (Dan. 12, 13; äth. Hen. 40, 9; 51, 4; 62, 14f.; 104, 6 u. a.; vgl. Matth. 22, 30 und Parallelen; I. Kor. 15, 51ff.; I. Thess. 4, 15f. u. a.). Eine neue Welt wird beginnen, die „zukünftige Welt", an deren Herrlichkeit die Gerechten teilhaben werden (äth. Hen. 71, 15; 72, 1; slaw. Hen. 58, 5 [Rez. B]; 61, 2; 65, 7f.; Es. 4, 11ff.; 5, 50ff.; 6, 20; 7, 11f.; 50; 8, 1 u. a.; syr. Bar. 14, 13; 15, 7; 30, 3; 40, 3; 42, 7; 44, 9ff. u. a.). Für die gegenwärtige Welt hat Gott eine bestimmte Zeitdauer festgesetzt, die die Apokalyptiker durch verschiedene Zahlenspekulationen errechnen wollen (vgl. o.).

Messianismus

Zu diesen ganz neuen eschatologischen Vorstellungen gehört auch die vom Welterlöser. In der prophetischen Eschatologie ist es zumeist Gott selbst, der die goldene Zeit herbeiführt. Der inneren Neigung der A. entsprach es aber, auch da Gott durch ein Mittelwesen zu ersetzen. Nach Dan. 12, 1 ist es Michael, der die Macht der Heidenvölker und deren Engelfürsten vernichtet. Im äth. Hen. 71, 14ff. wird dem Henoch die Rolle des Erlösers zugedacht; vgl. slaw. Hen. 22, 8; 56, 2; 64, 5. Vorherrschend ist aber in den Bilderreden des äth. Hen. die Gestalt des „Menschensohnes", des himmlischen, präexistenten Messias, der das Reich Gottes errichten wird. Diese Vorstellung hat Jesus stark beeinflußt, der sich selbst als den „Menschensohn", den himmlischen Mes-

sias, betrachtete. Dieser Auffassung gleichartig ist die vom Messias in der Welterlöservision des IV. Es. (Kap. 13).

Charakteristisch für die A. ist das Nebeneinander der alten und der neuen Eschatologie. Die Hoffnungen auf die neue Welt sind in der A. mit den Hoffnungen auf die Errichtung eines neuen jüdischen Reiches zu einer unorganischen Einheit vermengt. Daher ist der himmlische Messias zugleich auch irdischer König und Bezwinger der Heiden (Test. Sim. 6; Test. Levis 18; Test. Judas 21–24; Himmelf. Mos. 10, 1–10; IV. 13; syr. Bar. 29–30; 70–74; Sib. Or. 111, 652f.; V, 414ff. u. a.). Die Ereignisse der Endzeit sind von kosmischem Ausmaß; ihr Mittelpunkt aber ist das heilige Land, und das „himmlische Jerusalem" ist geradezu das Symbol der apokalyptischen Eschatologie. Doch wird in IV. Es. 7, 11–44 bereits zwischen der messianischen Zeit und der zukünftigen Welt unterschieden: das messianische Reich wird zum Zwischenreich; vgl. Apok. Joh. Kap. 20–22.

Gleichzeitig mit diesen Vorstellungen findet sich in der A. auch die von einer Vergeltung im Jenseits unmittelbar nach dem Tode (IV. Es. 7, 75ff.). Die Seelen der Gerechten kommen ins Paradies, die der Frevler (äth. Hen. 60, 8. 23; 61, 12; 70, 3f.) in das Gehenna (Luk. 16, 23–31; 23, 43; Abrah. Test. 10ff.). Jedoch sind Paradies und Gehenna nach der in der A. vorherrschenden Auffassung Erscheinungen der zukünftigen Welt (Test. Levis 18; IV. Es. 7, 36ff.; 8, 52f.; syr. Bar. 51, 10f.; slaw. Hen. 65, 10; Apok. Joh. 20f. u. a.). Die Vorstellung vom Paradies und vom himmlischen Jerusalem fließen in der A. oft zusammen (syr. Bar. 4; IV. Es. 8, 52; Test. Dan. 5).

Fremde Einflüsse

Man hat mehrfach versucht, die A. nach Form und Inhalt aus den Einwirkungen fremder Kulturen auf das Judentum zu erklären. Gunkel (Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, Göttingen 1903) versuchte, Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen der A. und der babylonischen Mythologie nachzuweisen. Dieterich (Nekyia 1913²; Mithrasliturgie 1910) versuchte, griechische Einflüsse nachzuweisen, namentlich was die individuelle Eschatologie anbetrifft. (Vgl. Gressmann, Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß hellenischen Geistes, 1924.) Parallelen zum apokalyptischen Stil fand man in einigen Erzeugnissen der spätägyptischen Literatur (im sog. Töpferorakel, s. Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. 42, 1893, Nr. 2; Reitzenstein, Nachrichten d. Gesell. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1904; in einer Prophetie über die Geschichte Ägyptens in persischer und griechischer Zeit, s. Ed. Meyer, Kleine Schriften, Bd. II, 1924). Am meisten fand man aber in der A. iranische Einflüsse; so vor allem Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926 (herausg. von Gressmann). Bousset schlossen sich an: Ed. Meyer, Ursp. d. Chr., s. bes. Bd. II, 58ff.; Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

Zur apokalyptischen Literatur gehören folgende Schriften: das Buch Daniel; nach den meisten auch Jes. 23–27; 34–35; äth. Henochbuch; slaw. Henochbuch; Himmelfahrt Moses; das IV. Buch Esra; syr. Baruch-Apokalypse; griech. Baruch-Apokalypse; die Testamente der zwölf Patriarchen; die Sibyllinischen Orakel (III–V); Abraham-Apokalypse. Apokalyptische Stoffe enthalten auch: das Buch der Jubiläen (namentlich Kap. 1 und 23); das Leben Adams und Evas und die sog. Apokalypse Moses (vgl. Adambuch); Abrahams Testament. Aus der christlichen apokalyptischen Literatur seien genannt: die kanonische Apokalypse Johannis; Himmelfahrt Jesajas; Apokalypse des Petrus; der Hirt des Hermas; das V. Buch Esra; das VI. Buch Esra; die christlichen Sybill. Orakel (s. Apokryphen).

Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes usw., 2. Aufl. 1852, S. 16ff.; *Hilgenfeld*, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1857; *idem*, Messias Judeorum 1869; *Smend*, Über jüdische Apokalyptik, ZAW V, 1885, 222–251; *Baldensperger*, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl., 1. Hälfte, 1903; *Bousset*, Der Antichrist 1895; *Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, 215–249 *Söderblom*, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles 1901; *Charles*, Hebrew, Jewish and Christian Eschatologie 1899; *Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses 1914; *Schürer* III⁴, 258ff. (³182ff.); *Weinel*, Die spätere christl. Apokalyptik 1923; *Kautzsch*, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 2 Bde., 1900; *Charles*, The Apocr. and Pseudepigr. of the Old Testam. 1913; *Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., 1923; s. auch Bibliogr. zu Apokal. Johannis.

M. S. J. K.

Spätere apokalyptische Literatur. Die apokalyptische Literatur der letzten Jahre vor und der ersten Generationen nach dem Untergang des judäischen Staates ist im Judentum, bis auf das Buch Daniel, das in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen worden ist, nicht erhalten. Die apokalyptische Literatur teilte das Schicksal der Apokryphenliteratur, die im heiligen Schrifttum des jüd. Volkes keinen Platz fand. Nicht des Inhalts wegen ist diese Literatur im Judentum vergessen worden. Im Gegenteil sind die Anschauungen der apokalyptischen Bücher ein

integraler Bestandteil des späteren Judentums geworden. Nur ist die apokylaptische Literatur nicht als „schriftliche Lehre", sondern als „mündliche Lehre" bewahrt worden, indem sie in der späteren agadischen Literatur aufging. Das pharisäisch-talmudische Judentum ist eigentlich „apokalyptisch", da es die Hauptanschauungen der apokalyptischen Literatur zu Grundlagen des Glaubens erhob. So nahm das Judentum die neue Vergeltungslehre in der apokalyptischen Form an. Indem das Buch Daniel in den Kanon aufgenommen wurde, machte sich das Judentum den apokalyptischen Glauben an die Auferstehung zu eigen. Das Judentum entwickelte ferner die apokalyptische Idee vom Diesseits und Jenseits und machte sie zum Dogma. Ebenso nahm es die messianische Idee in ihrer apokalyptischen Prägung an und baute die Angelologie in der Richtung, die von der apokalyptischen Literatur eingeschlagen wurde, aus. Die Agada übernahm ihrerseits die Hauptmotive der früheren A., sowohl das uranologische als das eschatologische. So finden wir die Phantasien über die oberen verborgenen Welten im Stile des äthiopischen Henochbuches oder der griechischen Baruch-Apokalypse auch in der Agada wieder. Im Zentrum steht die Lehre von der Merkaba-Vision von Ezechiel, an die sich eine neue Lehre schließt, die in der frühen A. nur dünne Wurzeln hat, und zwar die Kosmogonie (vgl. Jubiläenbuch II; IV. Esra 6, 38ff.; Chag. II, 1; ibid. 13a, 14b j. ibid. Chag. 77). Diese Lehren, wie auch viele neue Vorstellungen über das Paradies und die Hölle, über das Schicksal der Seele nach dem Tode, über die Zeit der Ankunft des Messias, über Engelsgestalten u. dgl. sind der talmudischen Agada geläufig.

Die talmudische Agada ist aber nur ihrem Inhalte, nicht ihrer Form nach apokalyptisch. Ihre Form ist nicht die der Offenbarung, sondern die der Hermeneutik. Auch die Apokalyptiker suchten aus den Bibelversen die Mysterien des jüngsten Tages zu deuten, sie erhofften aber eine prophetische Offenbarung und sahen Visionen und Träume. Die Agadisten hingegen erwarten keine prophetischen Offenbarungen, sondern schauen in die Zukunft auf Grund der Deutung der Bibelverse. Die apokalyptischen Gedankengänge werden hier in die Form des Midrasch gekleidet. Wir finden aber auch eine Verflechtung beider Stilarten in Sifre 34, 1 (vgl. auch Mech. 17, 14), sowie manchmal ausgesprochene prophetisch-apokalyptische Momente, wie die Erzählung von Ben Asai, Ben Soma, Acher und Rabbi Akiba, Chag. 14b; (Sukka 28b, 45b; Taan 20–21; Sanh. 97b). Von Josef, dem Sohne des R. Josua b. Levi, wird berichtet, daß ihm nach seinem Tode im Himmel Geheimnisse anvertraut wurden (Pes. 50a); Elijahu soll R. Josua b. Levi den Aufenthaltsort des Messias verraten (Sanh. 98a) und fernerhin ausgesagt haben, daß R. Chija und seine Söhne imstande seien, mit ihrem Gebet die Erlösung zu bringen (Bab. Mez. 85b).

In der Agada

Aus der Synthese des frühen apokalyptischen und des späteren Midraschstils ist die spätere apokalyptische Literatur der sogenannten kleinen Midraschim in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends p. entstanden. Wie Zunz und Graetz bereits nachgewiesen haben, ist diese Literatur nachtalmudischen Ursprungs. Trotzdem bildet sie eine Fortsetzung der frühen A., die auch im talmudischen Zeitalter nicht erloschen war. Unter den kleinen Midraschim finden wir ausgesprochen apokalyptische Visionen (Sefer Chanoch, Alijat Mosche, Sefer Elijahu, Sefer Serubabel, Maasse Daniel, Nistarot de-R. Schimon b. Jochai, Maasse de-R. Jehoschua b. Lewi usw.); hinzu kommen die apokalyptischen Midraschbücher, d. h. Prophezeiungen oder Mysterien, die in der Art der Midraschvisionen abgefaßt sind, wobei nicht ausdrücklich gesagt wird, daß es Offenbarungen sind (Agadat Maschiach, Pirke Maschiach, verschiedene Paradies- und Höllenmidraschim, Otijot de-R. Akiba u. ä., eschatologische Abschnitte in späteren Midraschim: Pirke R. Elieser, Tanna de-be Elijahu, Pes. R. usw.). In den meisten dieser Apokalypsen ist sowohl der Stil als der Inhalt aus den Elementen der frühen und der talmudischen A. gemischt. Das Material ist aber neu bearbeitet, und manche Neuschöpfungen sind hinzugefügt. Trotz der vielen Fäden, die von der frühen zur späten A. laufen, unterscheidet sich die neue von der alten grundsätzlich, und zwar in folgendem: Während die frühe A. eine Erneuerung der Prophetie erstrebte, deshalb die klassische Prophetie zum Vorbild nahm und ihre Ideen den Altvordern zuschrieb, entstand in der talmudischen Zeit ein neuer Glaube an Offenbarung durch Engel oder durch Elijahu oder durch eine Himmelfahrt der Seele, ohne daß es sich um die Offenbarung des heiligen Geistes selbst handelte. Die späte A. beruft sich nicht allein auf die Propheten der Vorzeit, sondern auch auf die neuen Frommen und Weisen, die in ihrer Heiligkeit beinahe die Stufe der Prophetie erreichten (beispielsweise R. Elieser, R. Ismael, R. Akiba, R. Simeon b. Jochai, R. Josua b. Levi).

Die kleinen Midraschim

Entsprechend den beiden Hauptmotiven der A. zerfällt die apokalyptische Midraschliteratur

in zwei Kategorien, von denen die eine sich hauptsächlich mit der Schilderung der Weltmysterien, die andere mit Visionen über den jüngsten Tag befaßt. Allerdings läßt sich die Grenze zwischen diesen beiden Kategorien nicht genau ziehen.

Im Mittelpunkt der Midraschwerke vorwiegend kosmogonischen Inhalts steht das Buch Henoch, auch Buch Hechalot genannt, das dem Hohepriester R. Ismael zugeschrieben wird. Es ist zuerst im „Bet ha-Midrasch" von Jellinek V, 170ff. nach Ms. München veröffentlicht. Eine zweite Fassung erschien in Lemberg 1864 u. d. T. „Sefer Hechalot meha-Tanna R. Ismael Kohen Gadol". In der Lemberger Fassung finden sich sechs Abschnitte, die in der Ausgabe von Jellinek fehlen, aber auch diese Rezension ist nicht vollständig. Das Buch Henoch wird von vielen alten Autoren erwähnt (s. Zunz, Schr. I, 13; Steinschneider HB IV, 32ff.; ibid. IV, 152; Jellinek, Bet ha-Midrasch II, S. XXXff.; III, 195ff.), es handelt sich aber dabei wohl um andere Fassungen. Inhaltlich und stilistisch gehört das Buch in einen literarischen Komplex, in welchem R. Ismael und Metatron-Chanoch die Helden sind, und der wohl nicht ganz erhalten ist. Das Buch enthält den gesamten Text einer späten A. in agadischem Stil und offenbart am deutlichsten die organische Verwandtschaft zwischen der alten A. und der späteren Merkabalehre und Kosmogonie. Andererseits hängt das Buch mit der alten Henochliteratur zusammen. Wir finden hier die Henochlegende in ihren späteren Entwicklungsstufen.

Kosmogonie. Das Buch Henoch

Während Henoch in der Apokryphenliteratur unter den Engeln weilt wie Elijahu, wird er im äthiopischen Henochbuche Menschensohn genannt (Abschn. 70ff.; vgl. 22, 2; 67, 2) und fungiert als eine Art himmlischer Schreiber (ibid. 12, 3ff.; 15, 1; slawisches Henochbuch 64, 5; Jubiläenbuch 4, 23; Abrahams Testament 2. Fassung, f.). Im talmudischen Schrifttum aber wurde diese Überlieferung gleichsam unterbrochen. Henoch wurde von Elijahu verdrängt. Trotzdem hörte die alte apokalyptische Überlieferung nicht ganz auf. So wird in Derech Erez Suta (Kap. I, Ende) Henoch als erster unter denen aufgezählt, die lebendig ins Paradies kamen. Ebenso wird Henoch in der Pes. de-R. Kahana (ed. Buber) Ba-Chodesch 75 (vgl. Jalkut Jitro 276) unter die „im Himmel Geliebten" gezählt. Im Targum Jonathan zu Gen. 5, 24 wird Henoch als „Metatron, der große Schreiber" bezeichnet. Dieses Bild ist in den apokalyptischen Midraschim vorherrschend. Während in den apokryphischen Henochbüchern Henoch selbst einen Engel braucht, der ihm Führer ist und ihm die Himmelsgeheimnisse zeigt, ist er in den Midraschim derjenige, der den Gerechten die Geheimnisse vorführt. Der hebräische Stil des Buches ist prägnant wie in den besten Midraschwerken. Die Darstellung enthält spezifische Ausdrücke, die der ganzen „Hechalot"-Literatur eigen sind, welche ein Bindeglied ist zwischen der Agada und der Mysterienliteratur der Kabbala. Die Bildersprache ist noch sinnfällig, die Farben sind phantastisch; wir finden hier aber bereits auch einen abstrakten Symbolismus, der in einer Buchstabendeutung besteht, gemischt mit Resten eines alten Glaubens an die Kraft von Namen- und Wortgeheimnissen. Im ganzen Buche wird die Herrschaft der Araber nicht erwähnt. Wie es scheint, wurde das Buch in römisch-byzantinischer Zeit abgefaßt; es enthält aber auch Anspielungen auf die persische Herrschaft.

Im Midraschwerke „Assara haruge Malchut" (2. Fassung, Bet ha-Midrasch VI, 19ff.; Ozar Midraschim 443), das ebenfalls auf der Legende Metatron-R. Ismael aufgebaut ist, befindet sich eine apokalyptische Stelle über eine Vision R. Ismaels, dem von einem Engel die im himmlischen Register aufgezeichneten Leiden vorgeführt wurden; er hörte ferner eine Stimme, die in aramäischer Sprache die Zerstörung des Tempels prophezeite; später wurde ihm die Herrlichkeit des jüngsten Tages und der Glanz des Königs David, der auf einem Feuerthron sitzt, gezeigt. Eine apokalyptische Stelle ist auch die Vision des R. Eleasar b. Schammua am Schlusse der ersten Fassung desselben Midrasch (Ele Eskera, Bet ha-Midrasch II, 71).

Apokalyptische Elemente finden sich auch in dem Midrasch „Alphabet des R. Akiba" (Buchstaben des R. Akiba), der in mehreren Fassungen erhalten ist, die sich mit Kosmogonie und Merkaba befassen und die Geheimnisse der Buchstaben und deren mysteriöse Kraft deuten (s. Steinschneider Hebr. Apokalypsen mit polemischer Tendenz ZDMG XVIII, 631, Bibl. V, 104; Ed. Wertheimer, Jerusalem 1914). Hierher gehört auch der Midrasch über die Himmelfahrt Moses u. d. T. „ke-Tapuach ba-Aze ha-Jaar" (Wertheimer, Bate Midraschot IV, 22ff.; Ozar Midraschim 62ff.) sowie das Werk „Gedulat Mosche" (veröffentlicht Amsterdam 1754, Warschau 1849 und sonst vielfach), ferner „Majan Chochma" (Bet ha-Midrasch I, 58ff.; Ozar Midraschim 306ff.) und „Hagadat Schema Jisrael" (Bet-ha-Midrasch V, 165; Ozar Midraschim 550).

„Maasse de-R. Jehoschua b. Levi" (Bet ha-Midrasch II, 48ff.; Ozar Midraschim 212ff.; Bruchstück einer aramäischen Fassung Bet he-Midrasch V, 43ff.), gibt aufgebaut auf der Legende Ket. 77b, eine ausführliche Schilderung

des Paradieses und der Hölle. Auch in dieser Apokalypse sind die zehn Märtyrer erwähnt. Sowohl Sprache als Darstellung weisen das Werk nicht in frühe Zeit. In „Massechet Gehinnom" (Ozar Midraschim 192) findet sich eine zweite Fassung der Höllenschilderung.

Zur „Hechalot"-Literatur sind die meisten Midraschim und Midraschabschnitte über Paradies und Hölle zu zählen; es handelt sich dabei nicht um ausgesprochene Apokalypsen, wohl aber um Schriften, die sich mit apokalyptischen Dingen befassen. Hierher gehören: „Midrasch Konen" (Bet ha-Midrasch II, 23ff.; Ozar Midraschim 253ff.); „Seder Gan Eden" (Bet ha-Midrasch II, 52ff., 2. Fassung; ibid. V, 42–43; VI, 151); „Perek Gan ha-Chajim" (V, 147ff.) sowie „Massechet Gehinnom" (I, 147ff.); „Massechet Chibbut ha-Keber" (ibid. 150ff.), „Kezad Din ha-Keber" (V, 49ff.; Ozar Midraschim 83ff.).

Die zweite obengenannte Kategorie der apokalyptischen Midraschwerke hat das messianische Zeitalter zum Hauptmotiv. Der Kampf des Messias b. Josef und dessen Tod, die im Talmud nur angedeutet sind (vgl. Pes. de-R. Kahana ed. Buber, ha-Chodesch 115ff.), wird in der späteren A. ausführlich dargestellt, wobei ein neues Motiv hinzukommt: der künftige Kampf des Armilus mit dem Messias. Saadja Gaon erwähnt diese Sagen (in seinem Werke „Emunot we-Deot", VIII) als bereits bekannte Überlieferung, ebenso Hai Gaon (vgl. Taam Sekenim, 59ff.).

Eine apokalyptische Stelle findet sich in dem Midrasch „Petirat Mosche" (Bet-ha-Midrasch VI, S. XXII; Ozar Midraschim 384), die aber nur Bearbeitung alter Überlieferung ist.

„Sefer Elijahu" (Bet ha-Midrasch III, 65ff.; Ozar Midraschim 26ff.) ist eine Vision Elijahus, die an die Visionen Henochs erinnert (s. äthiopisches Henochbuch 14, 8ff.; 18, 19ff.; 22, 3ff.). Die Schilderung des „Königs der Zukunft" ist ähnlich der Schilderung des Antichristus in der christlichen Elias-Apokalypse (Bousset, Antichrist 57). Buttenwieser, der den „Sefer Elijahu" mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen veröffentlichte (Leipzig 1897), sucht zu beweisen, daß das Werk ursprünglich während des Krieges von Sabor I. von Persien mit dem röm. Kaiser Valerianus verfaßt wurde, was auf Grund des erhaltenen Textes schwer nachweisbar ist.

Eschatologie

Erwähnt sei auch das „Sefer Serubabel" (Bet ha-Midrasch II, 54ff.; Wertheimer, Leket Midraschim; Ozar Midraschim 159ff.). Sonst nicht zu belegen ist die in diesem Werke vorkommende Vorstellung von einer Mutter des Messias mit dem Namen Chefzi Ba, die Kämpfe führt und zwei Könige tötet. Ähnlichen Inhalts wie „Sefer Serubabel" ist der Schluß des Midrasch „Wajoscha" Bet ha-Midrasch I, 35ff.; Ozar 154ff.) sowie „Agadat Maschiach" (Bet ha-Midrasch III, 141; Ozar Midraschim 389) und „Milchamot Melech ha-Maschiach" (Bet ha-Midrasch II, 58ff.; VI, 117ff.; Ozar Midraschim 310, 394ff.). Eine Parallele zum Schlusse des Midrasch „Wajoscha" ist „Seder Arakim" (veröffentlicht durch Hurwitz in „Kebod Chuppa" 19ff.; Ozar Midraschim 70ff.).

Schilderungen des jüngsten Tages im Stile dieser Midraschwerke finden sich auch in anderen Apokalypsen und Midraschim, in denen viel von der „ismaelitischen" Herrschaft die Rede ist. Wie früher Babylon, Persien, Griechenland und Rom, so wurden jetzt der Islam und die arabischen Eroberungen zum neuen Problem für die jüdische Apokalypse. Ein apokalyptischer Abschnitt aus dem 8. Jht. ist „Agadat R. Ismael" (Hurwitz, Bet Eked I, 59; Ozar Midraschim 250). R. Ismael sucht den Tag der Erlösung zu errechnen. Die babylonische Unterdrückung dauerte 70 Jahre, die medische 52, die griechische 180, die edomitische aber läßt sich nicht feststellen (s. Pirke R. Elieser 35; Lev. r. 29; Tanch. Wajeze). Später verraten ihm Achteriel und Metatron das Geheimnis dieser Rechnung, wobei das alte Schema der vier Königreiche im wesentlichen erhalten bleibt und die ismaelitische Herrschaft als Episode betrachtet wird, trotzdem die historische Wirklichkeit auf jenes Schema nicht mehr paßt (vgl. Saadja, Emunot we-Deot VIII, 5–6 sowie Pirke R. Elieser 28, 30, 44).

Eine ganz besondere Mischung verschiedener Motive findet sich im Midrasch „Pirke Maschiach" (Bet ha-Midrasch III, 70ff.; Ozar Midraschim 392ff.); hier wird die Figur des Armilus vom „König der Araber" verdrängt.

In ihrem Inhalt einander verwandt sind die verschiedenen Apokalypsen des R. Simeon b. Jochai (Bet ha-Midrasch III, 78; IV, 117; Hurwitz Bet Eked I, 37; Ozar Midraschim 551, 555, 461). In diesen alten Werken wird die Stelle in Jesaja 21, 7 auf die arabische Herrschaft gedeutet, zu deren Zeit die Erlösung eintreten soll. Metatron offenbart dem R. Simeon b. Jochai in apokalyptischem Stil das Schicksal der arabischen Herrschaft, erwähnt Mohammed und die nachfolgenden Herrscher bis zu Merwan II., der beim großen Zab eine Niederlage erleiden werde, womit die Erlösung begänne. Eine spätere Erweiterung der Visionen R. Simeon b. Jochais im „Gebet des Simeon b. Jochai", worin ebenfalls die Geschichte des Islams apokalyptisch verwertet wird, gehört einer späteren Epoche an. Nach der Meinung Jellineks (Bet ha-Midrasch IV, 8) sind am Ende dieses Midrasch sogar die Kreuzzüge angedeutet; nach Graetz ist an

der Stelle, an der von „unschönen Leuten“ die Rede ist, die vom Osten kommen und alle Reiter sind, die mongolische Invasion der Jahre 1250 bis 1268 gemeint (Gesch. VII, Exkurs 7).

Ähnlichen Inhalts ist auch das persische Danielbuch, das in deutscher Übersetzung von Zotenberg in Merxs „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des AT“ I veröffentlicht und von A. Kaplan ins Hebräische übersetzt wurde (Bet ha-Midrasch V, 117ff.; Ozar Midraschim 17ff.).

Von apokalyptischen Midraschim sind noch zu erwähnen: „Seudat Gan Eden“ (Bet ha-Midrasch V, 45; Ozar Midraschim 89); „Seudat Livjatan“ (Bet ha-Midrasch VI, 150; Ozar Midraschim 90), sowie „Nebuat ha-Jeled“ in aramäischer Sprache abgefaßt (zuerst veröffentlicht im Anhang zu „Nagid u-Mezawe“ des Jakob Zemach, Konstantinopel 1726; vgl. Ozar Midraschim 397).

Abraham b. Elijahu aus Wilna, Rab Pealim, 1894; *Graetz*, MGWJ 1859–1860; *Bousset*, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums usw. 1895; *Buttenwieser*, Outlines of the Neo Hebraic Apokalytic Literature, 1901.

K.

APOKRYPHEN. Als A. des AT im weiteren Sinne bezeichnet man jetzt gewöhnlich eine Reihe von Schriften jüdischen Ursprungs, in der Zeit zwischen 200 a. und 200 p. entstanden, die nach Form und Inhalt dem AT nahestehen, es nachahmen und zum Teil auch fortsetzen; sie wollen in gewissem Sinne als heilige Schriften gelten, sind teilweise im Judentum wie im Christentum als solche auch anerkannt worden, haben jedoch in den hebräischen Kanon nicht Aufnahme gefunden. Dieses Schrifttum blühte sowohl unter den palästinensischen wie auch unter den hellenistischen Juden und wurde zum Teil in hebräischer, zum Teil in griechischer Sprache abgefaßt. Dem Judentum sind diese Schriften im Laufe der Zeit so gut wie ganz verloren gegangen. Erhalten haben sie sich zum großen Teil im Christentum, wo sie sich eines größeren Ansehens erfreuen durften. Jedoch behandelte auch die christliche Kirche durchaus nicht alle Schriften dieser Art gleichmäßig. Für das Verhalten der Kirche ist der jüdisch-alexandrinische Kanon (die LXX) maßgebend geworden, der eine Anzahl der sogenannten A. unter die heiligen Schriften aufgenommen hat. Die Handschriften der LXX weichen zwar in dieser Beziehung voneinander etwas ab, stimmen aber in bezug auf die meisten der in Betracht kommenden Bücher und Stücke miteinander überein. Die größte Zahl derselben enthält der Codex Alexandrinus, nämlich: III. Esra, Judith, Weisheit Salomos, Tobit, Jesus Sirach (Ben-Sira), Baruch, I.–IV. Makkabäerbuch, Zusätze zu Esther, Zusätze zu Daniel. Obwohl man diese Bücher in der Theorie von den eigentlich kanonischen unterschied, wurden sie von den kirchlichen Schriftstellern seit dem Ende des 2. Jhts. p. in der Praxis den kanonischen gleichgestellt. Diese Bücher zählte die ältere Kirche noch durchaus nicht zu den „A.“, sondern sie galten ihr, wie auch noch andere derselben Gattung, so bes. das Buch Henoch, als „göttliche“ Schriften. Eine Ausnahme bildet nur Hieronymus, der in seinem Prologus galeatus zu Sam. alle nichtkanonischen Bücher als A. erklärt („quidquid extra hos est, inter apokrypha esse ponendum“). In seiner Einleitung zu den Salomonischen Büchern möchte er die A. lediglich als Erbauungsbücher („ad aedificationem plebis“) gelten lassen. Jedoch hat Hieronymus selbst den größten Teil der oben aufgezählten Bücher in seine Bibelübersetzung aufgenommen, und praktisch gelten sie auch ihm als heilige Schriften (so führt er Sirach ausdrücklich als scriptura sancta an). Unter dem Einfluß Augustins haben die Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397) sechs der genannten Bücher (Weisheit Salomos, Sirach, Tobit, Judith, zwei Makkabäerbücher) für kanonisch erklärt. Für die Praxis der Kirche war die Tatsache entscheidend, daß die Vulgata des Hieronymus, wie gesagt, den größten Teil der bezeichneten Schriften unter die kanonischen Bücher aufgenommen hatte (Tobit, Judith, Esther mit den Zusätzen, Weisheit Salomos, Sirach, Baruch mit dem Briefe Jeremias als Kap. 6, Daniel mit den Zusätzen, I. und II. Makkabäerbuch; auf die Bücher des NT folgen dann als extra seriem canonicorum librorum das Gebet Manasses und III. und IV. Esra). Offiziell wurden diese Bücher damit noch nicht als kanonisch anerkannt. In der Stichometrie des Nicephorus, ebenso in der Synopsis Athanasii werden sie allerdings nicht als A., sondern als „Antilegomena“ (die „Widersprochenen“) bezeichnet. Im anonymen Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher werden sie als ἔξω τῶν ′ξ angeführt (s. diese Verzeichnisse bei Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons II, 1890, S. 290–318; Preuschen, Analecta, 1893, S. 156f.). Als „Apokryphen“ gelten in diesem Verzeichnisse eine andere Reihe von Schriften, nämlich: Adam, Henoch, Lamech, Patriarchen, Gebet Josefs, Eldad und Medad, Moses Testament, Moses Himmelfahrt, Psalmen Salomos, Apokalypse Elijahus, Vision Jesajas, Apokal. Zefanjas, Apokal. Secharjas, Apokal. Esras usw. Die „Antilegomena“ wurden

Begriff

A. und „Antilegomena“

A. und Pseudepigraphen

erst auf dem Konzil von Trident (Sessio IV; 1546) offiziell kanonisiert. — Nach protestantischem Sprachgebrauch werden die A. des alexandrinischen Kanons als eigentliche „Apokryphen" bezeichnet, während für die übrigen außerkanonischen Bücher die Bezeichnung „Pseudepigraphen" gebraucht wird. Schon Karlstadt (De canonicis scripturis libellus, Wittenbergae 1520) wollte den Sprachgebrauch des Hieronymus wieder einführen. Luther hat dann die in die Vulgata aufgenommenen Bücher mit Ausschluß des III. und IV. Esra in seiner Bibelübersetzung (1534) als Anhang zum AT folgen lassen, mit der Überschrift: „Apocrypha — das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind". Dies war für den protestantischen Sprachgebrauch bestimmend. Die früheren „Apokryphen" wurden zu „Pseudepigraphen", die früheren „Antilegomena" zu „Apokryphen" schlechthin. Diese Teilung, namentlich die Bezeichnung „Pseudepigraphen" für die von Luther nicht aufgenommenen A., ist aber sachlich unbegründet, allein schon deshalb, weil es auch unter den sog. „Apokryphen" pseudepigraphische Schriften (wie z. B. das Buch Baruch) gibt. Indessen hebt sich historisch die Gruppe der von den Protestanten so genannten „Apokryphen" (auch vom Standpunkt der jüdischen Kanongeschichte aus betrachtet) insofern ab, als diese Gruppe auch bei einem Teile der Juden eine halbkanonische Würde erlangt zu haben scheint, wie dies die LXX und zum Teil auch die Peschitta beweisen. Auch Josephus, Ap. I, 8 scheint diese Gruppe als halbkanonisch gekannt zu haben. Angebrachter wäre es daher, von halbkanonischen (oder, wie man auch sagt, „deuterokanonischen") und außerkanonischen Büchern zu sprechen.

Halbkanonisch und außerkanonisch

Die Benennung A. (ἀπόκρυφα, von ἀποκρύπτειν, verbergen) betrachten viele als Übersetzung des hebräischen Wortes גנוזים (von גנז, verstecken). Der Begriff sei jüdischen Ursprungs, da im Talmud vielfach vom „Verstecken" von Schriftstücken die Rede ist. So heißt es, die Weisen hätten die Bücher Kohelet (Sab. 30b; Lev. r. 28, 1) und Ezechiel (Sab. 13b; 30b; Chag. 13b; Men. 45a) „verstecken" wollen. In Ab. R. N. 1, 4 heißt es, man habe einst gemeint, Proverbien, Hoheslied und Kohelet seien „versteckt" (גנוזים) und „gehörten nicht zu den Hagiographen". Ebenso wird das Verb גנז nach einigen LAA. in Sanh. 110b in bezug auf Ben-Sira gebraucht (s. Rabbinovicz, Dikduke z. St.). Vgl. zu dieser Ansicht: Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I_1, 1, S. 123ff.; Schürer, PRE³ I, S. 623; Hamburger, II, 68f.; Porter in Hastings, DB I, 113, vgl. idem, The Message of the apocalyptical Writers, 1905; Klausner, Jewr. Enz. s. v. Diese Ansicht läßt sich jedoch kaum aufrecht erhalten. Zwar ist der Einwand nicht richtig, גנז bedeute bloß „aufheben", „aufbewahren", nicht „verstecken" (s. Moore JE II, S. 2; Davies, The International Standard Bible Enc., Chicago 1925 I, S. 182). Denn גנז hat auch die Nebenbedeutung von „verbieten", „außer Gebrauch setzen". Jedoch ist dies ein „Verbieten" und „Verstecken" in einem ganz spezifischen Sinne, so daß das Wort A., wie es von den kirchlichen Schriftstellern gebraucht wird, in keiner seiner Bedeutungen sich mit den talmudischen גנוזים decken kann. Das Verb גנז bedeutet nach talmudischem Sprachgebrauch: etwas, was an sich heilig bzw. einer gewissen Heiligkeit teilhaftig ist, verstecken, dem Gebrauch entziehen. Vgl. außer den oben angeführten Stellen auch noch über die „versteckten" Heiligtümer: Joma 52b; über die „versteckten" Steine des verunreinigten Altars: ibid. 16a. Man „versteckte" Schriften, die man nicht lesen, aber auch nicht vernichten oder wegwerfen durfte. Der Begriff גניזה טעונים oder גונזן gehört zu einem bestimmten Begriffsystem (s. Sab. 115a bis 117b; vgl. Tossef. Sab. XIII; j. Sab. 15c; Sifri zu Num. 5, 23), so daß גנוזים demnach nur heilige oder mindestens fromme Bücher, deren Lektüre aus irgendeinem Grunde verboten ist, bedeuten könnte. Bei den kirchlichen Schriftstellern bedeutet aber das Wort A. 1) ketzerische, 2) in der Gemeinde nicht gebrauchte, 3) unbekannte bzw. unechte oder auch (wie bei Hieronymus) 4) außerkanonische, aber durchaus nicht verbotene Schriften (vgl. die Stellen bei Zahn, a. a. O. 126ff.). Es fehlt da die spezifische Verbindung von heilig oder fromm und doch verboten. „Apokryph" im Sinne der kirchlichen Schriftsteller (insofern es sich nicht auf Ketzerschriften bezieht) läßt sich überhaupt nicht mit der Bedeutung „verboten" vereinigen. Es wird speziell von den hier in Betracht kommenden Büchern nicht gesagt, daß sie „verboten" wären. Origines behauptet nirgends, daß die scripturae secretae bei den Juden verbotene Schriften seien. In der bekannten Stelle Ad Africanum 9 gibt er an, die Ältesten der Juden hätten gewisse Schriften (wie z. B. Susanna) „der Kenntnis des Volkes entzogen", weil der Inhalt auf die Ältesten einen Schatten werfen könnte. Origines denkt also nicht an ein öffentliches Ausheben und Verbieten, sondern an ein Nichtveröffentlichen, an ein Geheimhalten, somit an nichts, was mit dem wirklichen Wesen der mit גנז bezeichneten Handlung

Hebräische Bezeichnung der A.

etwas zu tun hätte. — Es läßt sich außerdem auch nicht beweisen, daß גנוזים ein feststehender Terminus war, der sich auf bestimmte Schriften bezog. גנז wird im Talmud nie (außer in Sanh. 110b nach unsicheren LAA) in bezug auf ein außerkanonisches Buch gebraucht. An einen von der Synagoge übernommenen Begriff und Terminus läßt sich daher kaum denken. Daraus, daß Origines die A. als jüdische Geheimschriften auffaßt, ist vielmehr zu folgern, daß der Name aus dem Sprachgebrauch der Sekten herstammte, die sich gern auf „geheime" (= „apokryphe") Schriften beriefen. Für die kirchlichen Schriftsteller wurde daher das Wort gleichbedeutend mit „unbeglaubigt", nicht allgemein und öffentlich anerkannt. Das Wort konnte dann auf die nichtkanonischen Schriften angewandt werden, da sie ja einerseits nicht kanonisch „beglaubigt" waren, andererseits aber ebenfalls „geheime" Schriften umfaßten (vgl. IV, Es. 12, 36f.; äthiop. Hen. 1, 1; 108, 1; Himmelfahrt Moses 10, 11f.). Die hebräische Bezeichnung für die außerkanonischen Bücher scheint nicht גנוזים, sondern ספרים חיצונים („außerhalb stehende Bücher") gewesen zu sein. Diesem Ausdruck entspricht das griechische ἔξω und das lateinische extrinsecus, welche beide bei den kirchlichen Schriftstellern als Bezeichnung für die A. in Gebrauch waren (s. Zahn a. a. O. 126). So heißt es ausdrücklich in Num. r. 15, 13, man dürfe in den ספרים חיצונים nicht lesen, denn ebenso wie es nur 24 Priesterabteilungen gebe, gebe es auch nur 24 Bücher. Analog heißen die in den Mischna-Kanon nicht aufgenommenen Mischnastücke משנה החיצונה (ib. 18, 12), aram. Baraita. S. auch die merkwürdige Stelle in Jalk. Deuter. 855. In Mi. Sanh. X, 1 sagt R. Akiba, daß, wer die ספרים החיצונים lese, keinen Anteil an der zukünftigen Welt habe. Dieser Ausdruck wird namentlich in j. Sanh. 28a wohl richtig auf die A. gedeutet, vgl. aber auch die Äußerung R. Josefs über Ben-Sira in b. Sanh. 100b. Das rigorose Urteil R. Akibas über so fromme Schriften, wie es die A. sind, hat manche Forscher verleitet, der Angabe in b. Sanh. 100b (תנא בספרי מינים; so wohl richtig statt בספרי צדוקים) zu folgen und ספרים חיצונים im Sinne von „Ketzerschriften" zu deuten (vgl. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, 68f.; Klausner, Ozar ha-Jahadut, Choberet le-Dugma, Warschau 1906, S. 95f.). Aber die Baraita בספרי מינים hat wohl mit der in der Mischna angeführten Meinung R. Akibas kaum etwas zu tun. R. Akiba verdammt die A., aber durchaus nicht als Ketzerschriften, was sie ja nicht waren (vgl. Tossef. Jad. II, 13). Im Urteil R. Akibas kommt vielmehr in extremer Form die Ansicht zum Ausdruck, daß die „Schrift" als abgeschlossen zu betrachten sei, so daß man keine neuen „Bücher" mehr schreiben dürfe. Diese Ansicht ist bereits in Koh. 12, 12 ausgesprochen. Die 24 (bzw. 22) Bücher des Kanons galten allein als Erzeugnisse des „heiligen Geistes" (s. Eduj. V, 3; Jad. III, 5; vgl. Jos., Ap. I, 8, wo von der Unterbrechung der Prophetenreihe die Rede ist), und man war ängstlich besorgt, ihre ausschließliche Heiligkeit zu wahren. Daher war man besonders mißtrauisch solchen Büchern gegenüber, die Anspruch darauf erheben konnten, den kanonischen Büchern zur Seite gestellt zu werden, und bei denen die Gefahr nahe lag, daß man sie mit denselben vermengen könnte, — was ja gerade bei den A. der Fall war. In Koh. r. zu Koh. 12, 12 heißt es daher: wer mehr als die 24 Bücher (des Kanons) in sein Haus bringt, wie z. B. das Buch des בן סירא oder des בן תגלא (wohl auch ein A.-Autor), bringt „Verwirrung" (oder „Unheil" — מהומה) in sein Haus. Das ist im Grunde die Ansicht R. Akibas, wenn sich auch hier der Autor weniger scharf ausdrückt. Die Strenge des von R. Akiba ausgesprochenen Urteils wird erst verständlich, wenn man bedenkt, daß es ursprünglich streng verboten war, auch Halacha und Agada aufzuschreiben (s. Git. 60b; Tem. 14b: אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות), und zwar merkwürdigerweise ebenfalls auf Grund von Koh. 12, 12 (Erub. 21b). Eine frappante Parallele zu der Ansicht R. Akibas über die A. bietet die Äußerung des R. Josua b. Levi über die Agadaschriften: wer Agada aufschreibt, habe keinen Anteil an der zukünftigen Welt (j. Sab. 15c; M. Sofr. XVI, 2). Erst allmählich und notgedrungen verstand man sich dazu, Agada aufzuschreiben und das Geschriebene zu lesen (Git. 60a; Tem. 14b; Erub. 21b; Sab. 89a; vgl. j. Ber. 9a oben). Man hatte also gerade in bezug auf fromme Schriften besondere Bedenken. Daher heißt es auch in der Erläuterung zu der Meinung R. Akibas in j. Sanh. 28a, daß gegen ganz profane Schriften, wie die Schriften des המורם (auch sonst Beispiel für profane Literatur, s. z. B. Jalk. Psal. 613), oder gegen solche, die auf kanonische Würde gar keinen Anspruch erheben können, keine Bedenken bestehen. Zu der Ansicht R. Akibas über die A. ist der andere von ihm stammende Satz zu vergleichen, daß, wer das Hohelied als profanen Gesang behandle, ebenfalls keinen Anteil an der zukünftigen Welt habe (Tossef. Sanh. XII, 1; vgl. aber Ab. R. N. XXXIX, 5). Möglich ist, daß mit dem Satz Akibas nicht ein gewöhnliches Lesen der A. gemeint war, sondern ein liturgisches Vorlesen, da ein solches Vorlesen sogar aus den Hagiographen nicht gestattet war (s. Sab. 115a f.). Vgl. Krochmal, Abschnitt 11, § 5. Allerdings ist

die Ansicht R. Akibas die eines Einzelnen. Zu einem förmlichen Verbot der A. (zu einer גניזה) ist es nie gekommen. Sie waren im Volke beliebt und viel gelesen. Ein guter Pharisäer wie Josephus Flavius benutzt sie ohne Bedenken. Auch Paulus wird wohl noch aus seiner Pharisäerzeit mit ihnen vertraut gewesen sein. Jesus und sein Kreis zeigen eine Vertrautheit mit dem apokryphischen Schrifttum. Aber auch in eigentlichen Schriftgelehrtenkreisen ist die Ansicht R. Akibas nicht durchgedrungen. Der b. Tajmud (Sanh. 100b) bezieht bereits Akibas Satz auf Ketzerschriften. R. Josef (ibid.) verbietet zwar das Lesen des Ben-Sira, hält aber dieses Verbot für etwas ganz Neues und sucht es erst zu begründen; er selbst hält sich sogar nicht strikte daran (ibid.). Speziell von Ben-Sira wissen wir, daß sein Buch sehr beliebt war und auch in talmudischen Kreisen in hohem Ansehen stand. Die Scheu der Strenggesinnten vor dem „Büchermachen" war bald überhaupt geschwunden. Die „mündliche" Tora selbst begann sich in eine schriftliche zu verwandeln. Die Grenzen der heiligen Schrift waren genau bestimmt, und man brauchte nicht mehr um sie besorgt zu sein. Im Talmud (B. Kam. 92b) wird Ben-Sira sogar als „Hagiograph" angeführt, obwohl man das Buch nicht zu den heiligen Schriften zählte. Im Jalk. Deuter. 855 werden die ספרי החיצונים ganz allgemein zum heiligen Schrifttum mitgerechnet.

Die A. waren nicht verboten

Der im Judentum vorherrschende Tora-Begriff war für das Schicksal der A. ausschlaggebend. Schriftliche Tora war nur der Kanon. Was noch außerdem als Tora gelten konnte, war die „mündliche Überlieferung", die sich formell als Erklärung der schriftlichen Tora ausgab. Somit war der Begriff der Heiligkeit tatsächlich nicht auf den Kanon beschränkt: das talmudische Schrifttum wurde dem Judentum beinahe ebenso heilig wie die „24 Bücher". Aber formell war dieses Schrifttum nur „mündliche" Erklärung der heiligen Schrift. Die Anknüpfung an den Kanontext war unerläßlich; nur noch „Kommentar" zum Kanontext konnte als heilig gelten. Nun standen die A. in der Mitte zwischen der schriftlichen und der mündlichen Tora. Der Idee nach konnten nur die Schriften aus der Zeit der prophetischen Offenbarung einen Anspruch darauf erheben, für heilig zu gelten (s. B. Bat. 14b–15a). Einigen Schriften aus der A.-Zeit gelang es, in den Kanon aufgenommen zu werden; bei den meisten war das nicht der Fall. Als heilige Schrift konnten sie daher nicht gelten. Andererseits waren sie von vornherein literarische Schöpfungen, die von den Schriften des Kanons wohl abhängig waren, aber eine gewisse Selbständigkeit ihnen gegenüber wahrten und ihnen zur Seite treten wollten, so daß sie nicht den Charakter von „Erklärungen" zum Kanon, geschweige denn von „mündlichen" Erklärungen zu demselben hatten. Man nennt oft manch apokryphisches Stück einen „Midrasch", doch gilt dies nur im allgemeinsten Sinn. Denn es besteht hier ein wesentlicher Formunterschied: die A. wollen nicht, wie der eigentliche Midrasch, Schrifterklärungen vortragen und knüpfen nicht an einen zitierten Schrifttext an. Die A., im Zeitalter der mündlichen Lehre entstanden, konnten sich somit nicht als heilige Schriften behaupten; so fromm auch ihr Inhalt war, und so beliebt sie im Volke waren, offiziell konnten sie doch nur als profane Schriften gelten. Bald erwuchs aus der „mündlichen" Tora ein neues heiliges Schrifttum, welches eben darum als heilig galt, weil es nichts anderes als Toragelehrsamkeit bieten wollte. Die A. blieben naturgemäß außerhalb dieses Prozesses. Ben-Sira blieb profan; die „Sprüche der Väter", will sagen: der Schriftgelehrten, waren als Teil der „mündlichen" Tora heilig. Zu einem großen Teil absorbierte dieses Schrifttum die A.: die Agada enthält sehr viel apokryphischen Stoff. Die A. selbst als Schriften gingen jedoch verloren. Ähnlich war auch das Schicksal dieser Literatur im Christentum. In einigen peripheren jüdischen Gemeinden, vor allem im hellenistischen Judentum, vermochten die A. größeres Ansehen zu erlangen als im palästinensischen Judentum. Von diesen Gemeinden übernahm die Kirche, wenn auch zögernd, einen Teil der A. als heilige Schrift. Damit war nun auch für die Kirche die heilige Schrift des AT abgeschlossen. Es entstand nunmehr auch hier ein neues heiliges Schrifttum, welches, wenn auch in einem ganz anderen Sinne als im Judentum, „Deutung" und „Erfüllung" des AT sein wollte. Die meisten A. blieben auch da profan und gingen verloren. Sie vermochten sich nur in peripheren Gemeinden zu halten, und viele sind nur aus äthiopischen, armenischen, slawischen u. a. Übersetzungen bekannt.

Entstehung der apokryphischen Literatur

Das Schicksal der A.

Ausführliches über die A. siehe bei den einzelnen Büchern. Hier geben wir nur eine allgemeine Übersicht der apokryphischen Literatur. Die A. (samt den sog. „Pseudepigraphen") lassen sich allgemein folgendermaßen klassifizieren: I. Geschichte, Erzählungen und Legenden. II. Prophetische und apokalyptische Dichtungen. III. Lyrische Dichtungen. IV. Didaktische Schriften. V. Testamente.

I. Geschichte, Erzählungen und Legenden. 1.) Der griechische Esra, in den griechischen Handschriften als erstes Buch Esra, in der Vulgata als drittes Buch Esra bezeichnet; 2.) I. Makkabäerbuch; 3.) II. Makkabäerbuch; 4.) das sog. dritte Makkabäerbuch (siehe noch III.); 5.) Zusätze zu Esther (sieben Stücke, die nur im Estherbuch der griechischen Bibel vorliegen), und zwar: a) der Traum des Mordechai und die Entdeckung der Verschwörung der Eunuchen (vor 1, 1); b) das Edikt des Haman (nach 3, 13); c) das Gebet des Mordechai (nach 4, 17); d) das Gebet der Esther (nach dem Gebet des Mordechai); e) Esthers Aufnahme beim König (an Stelle von 5, 1f.); f) das Edikt des Artaxerxes (nach 8, 12); g) die Deutung des Traumes und die Einsetzung des Festes (nach 10, 3); in der Vulgata stehen diese Stücke als Anhang am Ende des Estherbuches; 6.) Zusätze zu Daniel (fünf Stücke, die nur im griechischen Danielbuch vorliegen), und zwar: a) das Gebet Asarjas; b) der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen; beide Stücke sind durch einige Sätze zu einem Ganzen zusammengefügt und stehen zwischen 3, 23 und 24; c) die Geschichte der Susanna; d) die Geschichte vom Bel; e) die Geschichte vom Drachen; 7.) das Buch Judith; 8.) das Buch Tobit; 9.) das Buch der Jubiläen; 10.) Adambuch; 11.) Josef und Aseneth; 12.) das Martyrium Jesajas (vgl. auch das Buch Himmelfahrt Moses; 13.) Paralipomena Jeremiae (der Rest der Worte Baruchs, äthiopischer Baruch); 14.) Buch der biblischen Altertümer (das dem Philo zugeschriebene Liber antiquitatum biblicarum).

II. Prophetische und apokalyptische Dichtungen. 1.) Das äthiopische Henochbuch; 2.) das slavische Henochbuch; 3.) Abraham-Apokalypse; 4.) Himmelfahrt Moses (Assumptio Mosis); 5.) syrische Baruch-Apokalypse; 6.) griechische Baruch-Apokalypse; 7.) das sog. 4. Buch Esra.

III. Lyrische Dichtungen. 1.) Psalm 151 der LXX; 2.) die Psalmen Salomos; 3.) das Gebet Manasses; 4.) vier Psalmen, die in syrischer Sprache erhalten sind (Wright, Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology 1887, 257f.). — Lyrische Stücke enthalten außerdem mehrere A.

IV. Didaktische Schriften. 1.) Die Weisheit Salomos; 2.) das Buch Baruch; 3.) der Brief Jeremias; 4.) die Sprüche Jesus Sirachs (Ben-Siras); 5.) das sogen. vierte Makkabäerbuch.

V. Testamente. Das Testament Abrahams; die Testamente Isaaks und Jakobs (mit dem Testament Abrahams verbunden als Testament der drei Patriarchen); die Testamente der zwölf Patriarchen. Umstritten ist der jüdische Ursprung des Testaments Salomos und des Testaments Hiobs.

Eine Sonderstellung nimmt die in Fragmenten hebräisch erhaltene sogen. Schrift des Damaskusbundes ein, die heilige Schrift einer jüd. Sekte, deren Reglement sie enthält. Eine ganze Anzahl apokryphischer Schriften sind nur aus den Angaben der kirchlichen Schriftsteller oder aus späteren Umarbeitungen bekannt. Größtenteils ist der jüdische Ursprung derselben zweifelhaft. Es seien genannt: Lamech; das Buch der Noria (des Weibes Noachs); die Prophetie Chams; Malkizedek (Melchizedek); die Leiter Jakobs; das Gebet Josefs; Jannes und Jambres (oder Mambres); Eldad und Medad (oder Modad); das Buch des Riesen Og; Contradictio (oder Interdictio) Salomonis; Salomo und Saturn; Salomos Unterredung mit der Königin von Scheba; Elijahu (Apokalypse); Ezechiel (Apokalypse); Habakkuk (Apokalypse); Zefanja (Apokalypse); Secharja (Apokalypse); Daniel (Apokalypse; Somniarium). Über Noach-A. s. Henoch, Jubiläen. Über das Testament Moses s. Himmelfahrt Moses. — Die Sibyllinischen Orakel, die gewöhnlich zu den A. gezählt werden, sind inhaltlich der apokryphen Literatur verwandt, gehören ihr aber formell, als Prophetien einer nicht-biblischen Prophetin, nicht an. Ebensowenig gehören das Achikarbuch und der Aristeasbrief zu den A. Die „Sprüche der Väter" (Pirke Abot), die Charles in seine „Apocrypha and Pseudoepigrapha" aufgenommen hat, gehören ebenfalls nicht zu den A.

Von den älteren A. sind in hebräischer Sprache nur Ben-Sira (das Buch und auch einzelne aramäische Zitate in der talmudischen Literatur) sowie die Schrift des Damaskusbundes erhalten. Aber nicht nur lebten die A. in der Agada weiter fort, sondern sie tauchten bald wieder als selbständige Werke auf; teils als Rückübersetzungen ins Hebräische oder Aramäische, teils als Umarbeitung des alten Stoffes, teils als Weiterbildungen der alten apokryphischen Motive. Es seien erwähnt: das hebräische Buch Judith; das hebräische Buch Tobit; die aramäischen A. Traum und Gebete des Mordechai und der Esther; die Zusätze zu Daniel, Lobgesang der drei Männer im Feuerofen und die Geschichte vom Drachen, aram.; die Geschichte der Susanna, hebr.; das Testament Naftalis, hebr. und aram.; die Antiochusrolle, aram. mit hebr. Übersetzung. Den A. schließen sich inhaltlich eng an: die Abrahamlegenden; die Mosebücher (Geschichten und Apokalypsen); die hebr. Henochbücher (Geschichten und Apokalypsen); das Noachbuch; die Salomogeschichten; die hebr. Elijahu-Apokalypse; die

Serubabelapokalypse (s. MIDRASCHIM, KLEINE; s. auch APOKALYPTIK, spätere apokalyptische Literatur). Eine gewisse Parallele zum Buche der Jubiläen bietet das „Sefer ha-Jaschar; vgl. auch die Midraschim. Eine spätere Nachahmung des Ben Sira ist das sogen. „Alphabet des Ben-Sira" (s. d.). Vgl. auch noch die Geschichten über die „Zehn Stämme". — Diese ihren Motiven nach „apokryphische" midraschartige Literatur galt teilweise als heiliges Schrifttum und bildete einen Bestandteil der Midraschliteratur. Die Schriften aber, die nicht im strikten Midraschstil gehalten waren, galten trotzdem gewissermaßen als „Apokryphen". So nennt Raschbam die Moselegenden verächtlich ספרים חיצונים (s. seinen Torakommentar, zu Ex. 4, 10); siehe auch die Äußerung des Ibn Esra (in seinem Kommentar, Ex. 2, 22; 4, 20) über dieselben Legenden. Dagegen scheint Nachmanides die „Weisheit Salomos", die er in der Vorrede zu seinem Pentateuchkommentar in syr. Übersetzung zitiert, für echt zu halten. Über die Stellung der A. im Judentum vgl. De-Rossi, Meor Enaim, Imre Bina 2f.; Krochmal, Abschn. 10; Abschn. 11, § 5. Vgl. auch Wolf, Bibliotheca, II, p. 192 s. — In neuerer Zeit wurden ins Hebräische übertragen: die nach protestantischem Sprachgebrauch sogenannten A. („Ketubim Achronim", übersetzt von Frenkel, erste Aufl., Leipzig 1830); das Buch Baruch (übersetzt von Kneucker, Das Buch Baruch, Leipzig 1879); das äthiopische Henochbuch (ספר חנוך, aus dem Äthiopischen übersetzt von L. Goldschmidt, Berlin 1892); das Buch der Jubiläen (ספר היובלים, übers. von S. Rubin nach der deutschen Übersetzung Dillmanns); das dritte, vierte und fünfte Buch der Sibyllinen (in Hexametern übers. von J. Steinberg aus der deutschen Übersetzung u. d. T. „Massa Ge chisajon" in Sokolows „ha-Meassef", Beilage zu „ha-Assif" 1887; erschien auch separat in Wilna; äthiopischer Baruch (= Paralipomenae Jeremiae, ספר ברוך בלשון כושית aus dem Äthiop. übers. von J. Klausner, ha-Schiloach 1901/2, Bd. VIII, S. 236 bis 252); die Psalmen Salomos (תהלות שלמה, aus dem Griech. übers. von S. A. Kamenezki, ha-Schiloach 1904, Bd. XIII, S. 43–55, 149–159; die Psalmen sind auch von Fr. Delitzsch übersetzt, Manuskript in der Universitätsbibliothek Leipzig; eine schlechte Übersetzung gab Frankenburg, Die Datierung der Psalmen Salomos, Gießen 1896); Himmelfahrt Moses (עלית משה, aus dem Lateinischen übersetzt von Kamenezki, ha-Schiloach Bd. XV, S. 38–50).

Fritzsche, Libri apocryphi veteris testamenti graece, accedunt libri veteris testamenti pseudepigraphii selecti, Lipsiae 1871; *Fabricius*, Codex pseudepigraphus veteris testamenti, Hamburg 1722–1723; *Vassiliev*, Anecdota Graceo-Byzantina, 1893; *Hilgenfeld*, Messias Judaeorum, Lips. 1869; *Bissel*, The Apocrypha of the Old Testament with Historical Introductions etc.; *Ball*, The Ecclesiastical or Deuterocanonical Books of the Old Test. etc., London 1892; *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, Tübingen 1900, 2 Bde; *Charles*, Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford 1913, 2 Bde; *Fritzsche* und *Grimm*, Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zu den Apokr. des AT, Leipz. 1851–60, 6 Lieferungen; *Zöckler*, Die Apokr. des AT nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur, München 1891; *M. R. James*, The lost Apokrypha of the Old Testament, their Titles and Fragments, London 1920; *Hölscher*, Kanonisch und Apokryph, Leipzig 1905; *Buhl*, Kanon und Text des AT, Leipzig 1891; *Bousset-Gressmann*, Die Relig. des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, S. 147f.; *Schürer*, Apokr. des AT in PRE, I, 622ff.; *Dillmann*, Pseudepigraphen des AT, ibid. 2, XII, 341ff.; *Moor*, JE II, 1ff.; *Schürer*, III, §§ 32ff.

M. S. J. K.

APOLANT, HUGO (1866–1915), Mediziner, geb. 28. April 1866 in Berlin, studierte in Wien Medizin und Philosophie und war zunächst (1890) Assistent bei Waldeyer am anatomischen Institut zu Berlin, hernach beim Anatomen Schwalbe und Chirurgen Joessel in Straßburg. Im J. 1902 folgte er einem Ruf P. Ehrlichs an das Institut für experimentelle Therapie in Frankfurt a. M. Dort wurde er Vorsteher der Abteilung für experimentelle Krebsforschung; später erfolgte seine Ernennung zum ord. Honorarprofessor. Seine Publikationen liegen fast durchweg auf dem Gebiete der Geschwulstforschung; einige verfaßte er gemeinsam mit Ehrlich. Die wichtigsten Arbeiten A.s finden sich in: Arb. a. d. Inst. f. exp. Therapie I, 1906; Hb. d. pathol. Mikroorganismen I, Ergänz. Bd. H. 2 (1906); Verhand. der deutsch. pathol. Gesellschaft 1908; Zschr. f. Krebsforsch. VI, 25; Deutsch. med. Wochschr. 1904, Nr. 31; 1908, Nr. 51 u. a. a. O. A. starb am 6. März 1913.

Ferd. Blumenthal, Mediz. Klinik 1915, 350; *Münch. Med. Wochenschr.* 1915.

F. K. – O. W. O. W.

APOLANT, JENNY, geb. Rathenau (1874 bis 1925), Vorkämpferin für die Frauenrechte in Deutschland. A. war die Frau von Hugo Apolant (s. d.). Sie übernahm 1906 für den „Allgemeinen Deutschen Frauenverein" die Leitung seiner neugegründeten „Zentralstelle für Gemeindeämter der Frauen", die sie in mehr als zehnjähriger Arbeit zu einer wichtigen Informationsstelle ausbaute. Das dort gesammelte Material über „die Stellung und Mitarbeit der Frau in der Gemeinde" veröffentlichte sie in mehreren Übersichten und

Statistiken. Ihre eigene praktische Wirksamkeit in der Gemeinde erstreckte sich insbesondere auf soziale Krankenfürsorge und seit dem Weltkriege auf die Linderung der Not des Mittelstandes. Sie war jahrelang Vorsitzende der Frankfurter Ortsgruppe des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins" und seit 1910 Vorstandsmitglied des Gesamtverbandes. 1920 wurde sie Stadtverordnete in Frankfurt a. M. und gründete die „Politische Arbeitsgemeinschaft" zur politischen Schulung der Frauen. Sie starb 1925. In dem Kampf der deutschen Frauen um die Erlangung politischer Rechte, insbesondere im kommunalen Leben, hat A. eine bedeutende Rolle gespielt. Ihre Schriften sind: Stellung und Mitarbeit der Frau in der Gemeinde, Teubner, Leipzig 1910–16; Das kommunale Wahlrecht der Frau in den deutschen Bundesstaaten, Teubner, Leipzig 1918; Jahrbuch der deutschen Frauenbewegung 1912 bis 13, Abschn. Die Frau in der Gemeinde; Zeitschrift: Die Frau 1923, Bd. 23.

Jenny Apolant zum Gedächtnis, herausgeg. vom Allgem. Deutsch. Frauenverein, Frankfurt 1926.

G.-J. N. S.

APOLLONIA, Stadt in Palästina an der Mittelmeerküste, zwischen Jaffa und Cäsarea, wo heute Arsuf gelegen ist. A. wird bereits in der Liste der von I. Seleukos Nikator gegründeten Ortschaften und Kolonien erwähnt (App. Syr. 57), obwohl diese Distrikte Palästinas erst in späterer Zeit unter die Herrschaft der Seleuziden kamen. Man muß also annehmen, daß die Stadt noch in der ersten Epoche der Diadochen ihren griechischen Namen erhalten hat. Vorher war A. wahrscheinlich ein kanaanitischer Ort mit einem dem modernen Arsuf ähnlichen Namen. Arsuf selbst ist zweifellos vom kanaanäisch-hebräischen Stammwort רשף abzuleiten; in kanaanäischen Übersetzungen bei griechisch-kanaanäischen Inschriften wird übrigens der Gott Apollo „Reschef" (s. d.) genannt. In der Zeit Alexander Jannais wurde A. dem jüdischen Gebiete angegliedert (Jos., Ant. XIII, 395); zur Zeit des Gabinius wurde der inzwischen verlassene Ort neu aufgebaut und zugleich vom jüdischen Besitz losgelöst (Jos., BJ I, 166). — Im J. 1926 haben einige Kebuzot des „Misrachi" dort Baracken gebaut, um eine Siedlung zu begründen.

Schürer II, 132 ff.; *Luncz,* Jerusalem 1892, S. 10 ff.; *Révue Biblique* 1909, S. 445 f.; *A Guide-Book to Central Palestine,* including Nablus, Arsuf etc., Jerusalem 1918; *Kol Erez Jisrael li-Schenat* 5686 (1926), S. 41.

E. J. Gu.

APOLLONIUS, einer der Feldherrn des Antiochus Epiphanes. A. sollte im J. 173 a. als Gesandter in Rom das Bündnis zwischen Rom und dem Seleuzidenreich erneuern (Liv. XLII 6, 6). A. war es auch, dem Antiochus im J. 168 den Auftrag gab, in Jerusalem den Gottesdienst der Juden aufzuheben und dafür den Kultus des Zeus Olympios einzurichten, was ihm bis ins Letzte auszuführen gelang. Das Heer, das A. nach Jerusalem führte, war 22000 Mann stark und bestand aus mysischen Söldnern (vgl. II. Mak. 5, 24); der unverständliche Titel ἄρχων φορολογίας, Oberster der Steuereintreibung, der I. Mak. 1, 29 dem A. gegeben wird, mag auf einem Irrtum des griechischen Übersetzers beruhen, der in dem im hebr. Text vorauszusetzenden שר מסים, Fürst der Mysier, das Wort מסים als „Steuer" verstand. Nach Jos. (Ant., XII 261, 264), der übrigens A. als μεριδάρχης (Führer einer Heeresabteilung) bezeichnet, wurde A. von Antiochus auch mit der Ordnung der Angelegenheiten in Samarien betraut. Nach der Erhebung der Makkabäer zog A. aus Samaria mit seinem Heer gegen Jehuda Makkabi, wurde von diesem geschlagen und fiel im Kampfe. Seither führte Jehuda in seinen Kämpfen das Schwert A.s, das er diesem abgenommen hatte (I. Mak. 3, 10–12).

Nachrichten d. Ges. d. Wissenschaft zu Göttingen 1905, S. 156, 161; *Pauly-Wissowa,* Real-Enz., Suppl.-Bd. IV, S. 45.

E. J. Gu.

APOLLONIUS MOLON, Lehrer der Rhetorik und Schriftsteller in der ersten Hälfte des 1. Jhts. a. Er stammte aus Karien in Kleinasien, wurde aber erst in Rhodos berühmt, das damals die Heimat der Rhetorik war. Von den Schriften A.s sind nur vereinzelte Zitate in der griechisch-römischen Literatur übriggeblieben. Unter den Werken A.s befand sich auch eines, das Anklagen gegen die Juden und die jüd. Lehre enthielt. A. kannte die biblischen Geschichten und flocht sie des öfteren in seine Schriften ein, wobei er sie das eine Mal schlicht und treu wiedergab, das andre Mal im judenfeindlichen Sinne auslegte. Nach den Fragmenten, die bei Jos. und Eusebius (aus Alexander Polyhistor) erhalten sind (Jos. Ap. II, 2, 6; 7, 1; 14, 1, 4; 33, 1; 36, 1, 3; 37, 1; 41, 3; Eusebii Präp. ev. IX, 19) führte er aus, daß die Juden das verworfenste Volk der Erde wären und daher von Ort zu Ort getrieben würden (Ap. II, 33, 1 u. 2, 6); den Juden fehle jeglicher Glaube, und ihr Gesetz gebote ihnen, alle fremden Völker zu hassen und sich von ihnen fernzuhalten (ds. 7, 1; 14, 4); die Wundertaten beim Auszug aus Ägypten nennt A. Blendwerk und Mose einen Betrüger (ds. 14, 1). Der Gedankengang dieser Schriften und Reden war

schon damals nicht neu, und A. wird ihn von anderen Schriftstellern übernommen haben. Unmittelbar wurde A. beeinflußt von Poseidonius aus Apamea, der zur selben Zeit auf Rhodos lebte. S. auch: ANTISEMITISMUS.

Blass, Die griech. Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus 1865, S. 88–95; *Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme, S. 60–64; *Schürer* III, S. 532ff.; *Philolog. Wochenschrift* 1915, S. 574ff.

E. J. Gu.

APOLLONIUS VON TYANA (in Kappadozien), neupythagoreischer Theosoph, Wanderprediger und Magier, lebte im 1. Jht. In arabischen Quellen lautet sein Name Balinas (in hebr. Umschrift בלינאס, באלינוס, בלאנוס), und er galt den Arabern als der erste Verfertiger von Talismanen; daher nannten sie ihn „Sahib al-Tilasmat" (Meister der Talismane). Eine dem A. zugeschriebene magische Abhandlung „Über den Einfluß der Pneumatica auf die zusammengesetzten Dinge" (Rissalafi tathir alruhanijat fi almurakkabat) wurde, angeblich von Honein b. Ishak, ins Arabische übersetzt. Eine Einleitung zu diesem Werke in der hebräischen Übersetzung eines Anonymus u. d. T. טבוא לאנרת אלטלאסם ist in mehreren Handschriften vorhanden. Der Übersetzer lebte vermutlich in Spanien und war nicht sehr geübt; oft läßt er mitten im Satze einen arabischen Ausdruck unübersetzt stehen. Der Übersetzer (oder Abschreiber?) bemerkt am Schlusse des Buches, daß dieses keinerlei Wert besitze und daß kein Jude „fremden Göttern dienen werde"; er habe es nur zur Warnung abgefaßt. Die „Einleitung" enthält viel Astrologisches. In einer Handschrift der hebr. Übersetzung findet sich noch eine andere Abhandlung A.s, in der siebzig Talismane behandelt sind, darunter auch Erotica und Antierotica.

Jochanan Alemanno (2. Hälfte des 15. Jhts.) kannte eine dem A. hergelegte Schrift über Magie, deren hebr. Titel „Melechet Muskelet" (Intellektuelle Kunst) lautete und die Salomo b. Nathan Orgueiri aus Aix um 1390 aus dem Lateinischen übersetzt hatte. Steinschneider vermutete in einem Ms. Schönblum (Nr. 79) Fragmente dieser Übersetzung.

I. Miller, Pauly-Wissowa II, 1; *Gottheil*, ZDMG XLVI, 466; *F. W. Campbell*, Apollonius of Tyana (1908); *Steinschneider*, HÜ 845ff.

E. M. Z.

APOLLOS (APOLLONIUS), Jude aus Alexandrien, Zeitgenosse des Paulus, der durch seine Missionstätigkeit in Kleinasien und Griechenland in den ntl. Quellen bekannt ist. Die Apostelgeschichte (18, 24ff.) charakterisiert ihn als Gelehrten, der auch gute Kenntnisse der hl. Schrift besaß. Nach den tendenziösen Mitteilungen des NT haben Priszilla und Aquila A. in Ephesos zum Christentum bekehrt (ibid. 26). Wie aber aus anderen Stellen der Apostelgeschichte folgt, war A. noch während seiner Anwesenheit in Korinth, wohin er sich nach seiner Zusammenkunft mit Priszilla in Ephesos begeben hatte, kein Anhänger der Lehre von Christus, wie sie Paulus zu verbreiten pflegte (ibid. 19, 1ff.). Diese Angaben entsprechen auch den Andeutungen von Paulus in seinem Briefe an die Korinther (1, 12; 3, 4–6, 22; 4, 6; 16, 12), wo er von Anhängern des A., die die Anhänger des Paulus und sogar Christus bekämpften, spricht. Die Gegensätze zwischen A. und Paulus bestanden darin, daß A. nur die Taufe im Geiste Johannes des Täufers, d. h. die Sinneswandlung (μετάνοια = תשובה) und die Annäherung an Gottes Reich predigte, während es Paulus hauptsächlich darauf ankam, Jesus als Heiland und Messias anzuerkennen. Aus den weiteren Angaben des NT (vgl. a. Tit. 3, 13) ist zu schließen, daß die persönlichen Beziehungen zwischen A. und Paulus freundschaftlich waren; es ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß Paulus schließlich den A. zu seiner Lehre bekehrt hat. Für die Geschichte des Urchristentums und der jüdischen Propaganda in der Diaspora ist A.s Wirken von großer Bedeutung, weil es uns die Möglichkeit gibt, festzustellen, daß sich noch zur Zeit der Anwesenheit Paulus' in Kleinasien (ungefähr 57 p.) daselbst, wie auch in Griechenland, Leute befanden, die die Taufe des Johannes gelten ließen, während sie die Taufe im Namen Jesu ablehnten (vgl. JOHANNES DER TÄUFER).

M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Wien 1894, S. 134–36; *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums 1924, Index s. v.; *PRE* 3 s. v.; *C. Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter 1902, 268ff. u. passim.

E.

APOLOGETIK UND APOLOGETEN. Die jüd. A. entstand durch den Zusammenstoß des Judentums mit dem Hellenismus. Zur selben Zeit, als die griechische Bibelübersetzung in Alexandrien die Herzen vieler Heiden gewann und die „Gottesfürchtigen" unter ihnen zum Judentum bekehrte, erstanden ihm unter den Heiden auch viele Gegner. Der Hellenismus bemühte sich um die Verschmelzung der Völker und Religionen; die Juden aber bildeten eine besondere Gemeinschaft und lehnten die Götter der Heiden ab. Das erstere trug ihnen den Vorwurf des Menschenhasses ein; wegen des anderen wurden sie gottlos genannt. Alexandrien, nach Athen die zweite Metropole der Kunst und Wissen-

schaft, wurde die erste Pflegestätte des literarischen Judenhasses. Seine Wortführer waren Manetho, Apollonius Molon, Chäremon, Lysimachos und, der gehässigste unter allen, Apion. Der Judenhaß der Heiden zeitigte die jüd. A. Indirekt apologetisch sind viele historische, poetische und philosophische Schriften aus jener Zeit, in denen jüd. Schriftsteller die heidnische Bilderverehrung und Menschenvergötterung sowie die Sinnlichkeit des Heidentums tadeln und dafür den Gottesglauben und die sittliche Reinheit des Judentums rühmen. Dem von den Anklägern gezeichneten Zerrbild vom Judentum stellten sie ein Idealbild gegenüber zum Beweis, daß die Juden den Vergleich mit den anderen Völkern nicht zu scheuen brauchten.

Im Altertum. Der eigentlichen A. in der hellenistischen Zeit sind zwei Werke gewidmet: die „Apologie der Juden" von Philo und die Schrift des Josephus „gegen Apion". In dem erhaltenen Bruchstück seiner Apologie (Eus. praep. ev. VIII, 6–7) weist Philo die Angriffe derer zurück, die Mose einen Hexenmeister und Volksverführer nennen: denn der Auszug Israels gelang, entweder durch die Einsicht Moses oder durch die Fügsamkeit Israels oder, weil Gott ihr Lenker war; entweder waren die in Palästina Eindringenden tapfer oder die Bewohner des Landes schwach oder aber diese wichen aus Ehrfurcht vor der Frömmigkeit Israels zurück. Philo verteidigt auch das jüd. Gesetz, erwähnt das Brachjahr und die Sabbatfeier und rühmt die Strenge der mosaischen Kriminaljustiz, das peinliche Einhalten der Gelübde und die Gebote über die Reinheit des Familienlebens, Nächstenliebe und Mildtätigkeit. — Die Schrift des Josephus ist nicht nur gegen Apion, sondern gegen alle Ankläger des Judentums gerichtet. Der Behauptung von der historischen Bedeutungslosigkeit des jüd. Volkes begegnet Josephus durch den Hinweis auf das hohe Alter Israels, das eine ureigene Kultur habe, die, schon weil sie älter sei als die der anderen Völker, von diesen nicht übernommen sein könne. Die Juden wären nicht wegen ihres Aussatzes aus Ägypten vertrieben worden, und die Erzählungen der Literaten über den niedrigen Ursprung des jüd. Volkes seien unwahr. Die Kulturschöpfungen der Juden seien bekannt; aus der weisen und vortrefflichen Lehre des Mose haben nach Josephus' Meinung die griechischen Philosophen geschöpft. Der gegen die Juden erhobene Vorwurf der Gottlosigkeit wird durch den Gottesglauben der Juden widerlegt. Nicht aus Mangel an Ehrerbietung gegen die Obrigkeit lehnten die Juden den Kaiserkult ab: im Tempel zu Jerusalem werde täglich für den Kaiser geopfert, und sowohl die ägyptischen Herrscher aus dem Geschlecht der Ptolemäer als auch die römischen Kaiser hätten den Juden ihre Gunst erwiesen. Es geschehe nicht aus Menschenhaß, wenn die Juden mit den Heiden sich nicht vermischen wollten; der Vorwurf des Menschenhasses werde durch die humanen Bestimmungen der mosaischen Gesetzgebung widerlegt. Dem Spott der Heiden über die Sabbatfeier, Beschneidung und Enthaltung von Schweinefleisch begegnet Josephus mit der Darstellung eines idealen Gesamtbildes der mosaischen Gesetzgebung.

Philo; Josephus

Auch das Judentum in Palästina hatte Gegner; es wurde nicht nur von den Heiden, sondern auch von Christen und Gnostikern bekämpft. Trotzdem hat das palästinensische Judentum keine systematische A. wie das alexandrinische geschaffen. Die Rabbinen in Palästina erließen Gesetze gegen den Götzendienst in allen seinen Formen, bekämpften die Nachahmung heidnischer Sitten und bemühten sich um die Reinerhaltung der jüd. Lehre; ihr Erziehungswerk war nach innen gerichtet, und ihr Streben galt mehr dem inneren Ausbau des jüd. Gesetzes als der Verteidigung des Judentums nach außen. Die Angriffe Apions und seiner Gesinnungsgenossen wurden zwar von den Heiden in Palästina wiederholt, aber nur vereinzelte von der Agada aufbewahrte Aussprüche beschäftigen sich mit ihrer Widerlegung. „Warum blieben die Völker der Welt vom Aussatz nicht verschont? Damit sie Israel nicht kränkten und sprächen: „Ihr seid eine Nation von Aussätzigen" (Gen. r. 88). Ähnlich der Auslegung des Dichters Ezekielos und Philos von Alexandrien, die erklärt hatten, die von den Israeliten aus Ägypten mitgenommenen Kostbarkeiten seien ein Lohn für die lange und schwere Fronarbeit gewesen, war auch die Antwort, die Gebiha b. Pesisa den Ägyptern gab, welche die Israeliten vor Alexander dem Großen des Diebstahls an Ägypten anklagten; er sagte ihnen: „Gebt uns den Arbeitslohn der 60 Myriaden Menschen, die ihr 430 Jahre lang in Ägypten geknechtet habt" (Sanh. 91a).

In Palästina

Das Christentum, das zwar in seiner A. gegenüber den Heiden das Judentum verteidigte, führte mit den Juden selbst in polemischen Schriften einen besonderen Kampf. Wie die Heiden die Juden Wolkenanbeter und ihren Sabbat einen traurigen Fasttag genannt hatten, so warfen auch die Christen den Juden vor, daß sie Engeldienst trieben und ihren Sabbat wie einen Trauertag begingen.

Christentum

Im Streit gegen das Christentum hoben die Rabbinen ihrerseits die Reinheit des jüd. Mono-

theismus hervor. „Wenn dir ein Mensch sagt: ich bin Gott, so lügt er. Sagt er: ich bin der Menschensohn, so wird er es bereuen. Sagt er: ich fahre gen Himmel, so wird er das, was er sagte, nicht tun, und was er ausgesprochen, nicht erfüllen können" (Abahu, zu Num. 23. 19; j. Taan. 65b). Wie die Rabbinen im Gegensatz zur christologischen Deutung der messianischen Weissagungen im AT die historische Exegese vertraten, so verteidigten sie gegenüber der allegorischen und „geistlichen" Erklärung der Gesetze bei den Christen den realen Sinn derselben. Akiba lehrte: „Das Gebot: sei vollkommen (Gen. 17, 1) war ein Wink für Abraham, daß das Gebot der Beschneidung sich nicht auf die Vorhaut des Ohres, die der Lippen und des Herzens beziehe", d. h., daß es nicht allegorisch gedeutet werden dürfe (Gen. r. 47; Lev. r. 25). Wohl gegen die Behauptung des Paulus, das jüdische Gesetz stamme von den Engeln und nicht von Gott, oder gegen die des Gnostikers Marcion, der das AT und das jüdische Gesetz als das Werk des Schöpfergottes und nicht des höchsten Gottes hinstellte, polemisiert der Ausspruch Akibas: „Woher wußte denn Mose, welche Tiere verboten worden sind? War er denn Jäger oder Schütze? Das diene zur Widerlegung derer, die behaupten, die Tora sei nicht von Gott" (Sifre, Deut. 14, 7). Von Justin angefangen, vertraten die Kirchenväter die Meinung, daß Gott Israel verworfen und an seine Stelle die Christen berufen habe. Demgegenüber verteidigten die Rabbinen die Auserwähltheit Israels. „Lieb sind Gott die Israeliten, denn er hat ihnen ein köstliches Werkzeug (die Tora) gegeben" (M. Ab. 3, 4). Auf die Behauptung eines Christen, Israel sei unrein geworden, erwiderte Chama b. Chanina: „Er (Gott) weilt bei ihnen inmitten ihrer Unreinheit" (Lev. r. 16, 16; Joma 56b).

Gnostizismus

Der Gnostizismus, der anfangs im jüd. Lehrhause Anhänger gefunden hatte, wurde bald zum stärksten Gegner des Judentums. Er lehnte den Glauben an die Auferstehung ab, übte Kritik an den Erzählungen der Bibel, und, bei dem Unterschied, den er zwischen dem guten und dem gerechten Gott machte, führte er auch das AT und das jüd. Gesetz auf den nur gerechten Gott und nicht auf den höchsten und guten Gott zurück. Wo es galt, den Auferstehungsglauben und die Ethik des jüd. Gottesgedankens gegen die Gnostiker zu verteidigen, standen jüd. und christliche Lehrer zusammen. Auf Marcions Anklage, der Gott der Juden sei unbarmherzig, denn er habe das jus talionis gegeben, das Volk zum Raube an den Ägyptern ermuntert und das Herz Pharaos verhärtet, erwidert der Kirchenvater Tertullian, das jus talionis habe einen pädagogischen Zweck, weil die Furcht das Böse beschränke (adv. Marc. II, 18); es habe sich nicht um einen Raub an Ägypten, sondern um das Empfangen eines Dienstlohnes für vierhundertjährige Arbeit gehandelt (II, 20); Gott habe zwar das Herz Pharaos verhärtet, allein Pharao hätte den Untergang längst verdient, weil er Gottes Gesandte wiederholt abgewiesen, dem Volke schwere Arbeit auferlegt und den Götzen gedient hätte (II, 14). Tertullians Verteidigung klingt fast wie die eines palästinensischen Rabbi. Als Jochanan erklärte, die Häretiker (Gnostiker) könnten aus den Worten: „ich habe sein Herz verhärtet" (Ex. 10, 1) folgern, Gott habe Pharaos Reue nicht gewünscht, erwiderte ihm Simon b. Lakisch: Gott warnt die Sünder wiederholt; wenn jedoch der Sünder nicht umkehrt, dann versperrt Gott der Reue den Weg in das Herz des Sünders, um ihn so wegen seiner Sünde zu züchtigen (Ex. r. 13). Der von der christlichen Theologie gelehrte Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Gott der Rache und dem neutestamentlichen Gott der Liebe stammt eigentlich von den Gnostikern. Die Kirchenväter wie Tertullian bemühten sich im Gegenteil, nachzuweisen, daß der christliche Gott mit dem jüdischen identisch sei und die christliche und die jüd. Religion einander verwandt wären (Tert. Apol. 15). Kein anderes größeres Gebot, so lehrt Irenäus, habe Jesus gegeben, als daß er das alttestamentliche Gebot der Liebe erneuert habe.

Eine systematische A. ist wohl im Christentum, aber nicht im palästinensischen Judentum entstanden. Die jüd. A. kommt nur in einzelnen Aussprüchen und Religionsgesprächen in der Agada zum Ausdruck. Von Philo und Josephus haben die Kirchenväter, aber nicht die Rabbinen gelernt. Die Stärke der A. bei Philo liegt in seinen philosophischen Darlegungen, die Verteidigung des Josephus holt ihr Rüstzeug aus der Geschichte. Die palästinensischen Rabbinen dagegen verteidigen das Judentum mit Hilfe der Bibel; Bibelverse sind ihre Beweise, und ihre A. ist zum großen Teil Schriftauslegung.

Im Mittelalter. Eine systematische A. schuf das Judentum im Mittelalter. Der Streit zwischen Juden und Christen ging um das jüd. Gesetz, ob es durch den „neuen Bund" aufgehoben worden sei oder nicht, und um das AT, ob dieses das Erscheinen Jesu vorherverkündet habe oder nicht. Neben die Bibel war jetzt noch der Talmud getreten, den die Christen, besonders die jüd. Apostaten, zum Teil als Zeugen für die Messianität Jesu anführten, dem sie aber wiederum auch den Vorwurf machten, er enthalte

Schmähungen gegen Jesus und seine Anhänger sowie unsittliche Lehren. Den Juden wurde ferner vorgeworfen, daß sie in ihren Gebeten Jesus und die Christen verwünschten. Die jüd. A. suchte die Schriftbeweise und die Glaubenslehren der Christen zu widerlegen, verteidigte den Talmud, das jüd. Gesetz und die Gebete; auch wies sie den (damals aufgekommenen) Vorwurf des von Religions wegen gestatteten Wuchers zurück.

Zum Christentum gesellte sich im Mittelalter als zweiter Gegner des Judentums der Islam. Der gegen die Juden schon von den Kirchenvätern erhobene Vorwurf der Bibelfälschung verstummte in der christlichen Polemik des Mittelalters, wurde aber von den Mohammedanern aufgenommen. So beschuldigte Mohammed die Juden der Bibelfälschung, und seine Nachfolger hörten nicht auf, den Juden vorzuwerfen, daß sie in den Offenbarungsbüchern alle Stellen gefälscht hätten, in denen das Erscheinen Mohammeds verkündet worden sei. Nach der mohammedanischen Legende soll sogar Mose vor seinem Tode die Israeliten davor gewarnt haben, die Stellen, die auf Mohammed hindeuteten, zu verändern. Ähnlich wie Christen erklärten auch die Mohammedaner, das jüd. Gesetz sei durch den Koran aufgehoben worden, und Israel sei ein Volk, dem Gott zürne. In der Auseinandersetzung mit dem Islam verteidigten die Juden die Gültigkeit ihres Gesetzes, bekämpften die Göttlichkeit des Korans und polemisierten gegen den Propheten Mohammed, dessen Lebenswandel nach ihrer Meinung eines Propheten und Religionsstifters nicht würdig gewesen sei.

Die Verteidigung des Judentums gegen Christentum und Islam führten im Mittelalter die jüdischen Religionsphilosophen. In seinem Werke „Emunot we-Deot" polemisiert Saadja gegen die Denker unter den Christen, die an die Dreiheit glauben und annehmen, das Leben sowohl wie die Weisheit Gottes könnten von Gottes Wesen getrennt werden. Es sei, als wenn einer sagte, er bete nicht das Feuer an, sondern ein Brennendes, Leuchtendes und Aufwärtsstrebendes, denn in Wahrheit sei ja dieses nur das Feuer selbst. Da es bei dem Schöpfer keine Zeit gebe, in der er nicht lebend und weise wäre, so müsse der Schöpfer seinem Wesen nach lebend und weise sein, und Leben und Weisheit gehörten zum Wesen Gottes und könnten nicht zu Personen gemacht und individualisiert werden. Auch was die Schrift von der Erschaffung der Welt kraft des göttlichen Wortes und Geistes sagt, weist nach Saadja nicht auf den Gottessohn und den Heiligen Geist hin, sondern bedeute nur, daß der Schöpfer die Dinge auf einmal und mit zweckbewußter Absicht geschaffen habe. Die Annahme der Dreieinigkeit vertrage sich nicht mit der Einheit Gottes, die Spaltung des göttlichen Wesens ziehe Gott in das Gebiet des Endlichen herab, und die Lehre vom Gottessohn sei eine Verleiblichung Gottes (II, 5). Saadja tritt auch der Behauptung des Christentums und des Islam, daß das jüd. Gesetz zugunsten eines neuen Gesetzes aufgehoben worden sei, entgegen. Heiße es doch von vielen Geboten, daß sie „für alle Geschlechter" gegeben worden seien: „eine Lehre hat uns Mose geboten als Erbe für die Gemeinde Jakobs" (Dt. 33, 4). Noch der letzte aller Propheten, Maleachi, ermahnt das Volk, der Lehre des Mose bis an das Ende der Tage treu zu bleiben. Ein geoffenbartes Gesetz könnte nur durch eine neue Offenbarung Gottes aufgehoben werden, und es müßte sich dann eine Sinnesänderung im Wesen Gottes vollzogen haben; eine solche Annahme aber wäre Gotteslästerung. Der Behauptung der Gegner, daß der Glaube an die Prophetie des Mose auf Zeichen und Wunder sich gründe, und daß auch die Zeichen und Wunder eines anderen Propheten als Beweis für seine Glaubwürdigkeit gelten müßten, hält Saadja entgegen, daß für die prophetische Sendung des Mose vor allem der sittliche und geistige Gehalt seiner Lehre zeuge. Erst nach der Billigung dieses Gehalts dürften wir Wunder fordern und dem, der sie tue, Glauben schenken (III, 68). Die Deutung der drei Namen Sinai, Seïr und Paran auf drei Offenbarungsstätten ist nach Saadja unrichtig; diese Namen seien vielmehr Bezeichnungen für verschiedene Teile des gleichen Berges. „Der Bote, der unter die Völker gesandt wird" (Ob. 1, 1) sei nicht der Urheber einer neuen Offenbarung, und der „neue Bund" (Jer. 31, 31), den Gott mit Israel schließen will, sei nichts anderes als die Erneuerung der Tora selbst (III, 86). — Eine Verteidigungsschrift für das Judentum ist auch das religionsphilosophische Werk „Kusari" von Jehuda ha-Levi (1086–1140). Die Größe und Machtentfaltung des Christentums und Islam beweisen nach Jehuda ha-Levi nichts für die Göttlichkeit ihrer Lehre; ebenso sind die Leiden Israels kein Beweis für seine Verkümmerung. Die Christen wären doch stolz auf ihre Märtyrer und die Mohammedaner auf die Gehilfen des Propheten, die seinetwegen viel Leid ertragen hätten; der größte Dulder aber sei Israel (I, 113; IV, 22). Christentum und Islam seien nur Vorboten für den erwarteten Messias (IV, 23); sie kämen dem Judentum nicht gleich oder höchstens so, „wie die Gestalt eines Bildes der Gestalt lebendiger Menschen gleichkommt" (VIII, 9).

Jüd. Religionsphilosophen

Zu den Apologeten des Judentums gehören nicht nur die Religionsphilosophen, sondern auch

die Bibelerklärer des Mittelalters. So wandte sich Abraham Ibn Esra (aus Toledo 1093–1167) in seinem Bibelkommentar gegen die christologische Deutung der Erzählung von den drei Engeln bei Abraham auf die Dreieinigkeit, und gegen die Anwendung der Weissagung vom leidenden Gottesknecht (Jes. 52, 19ff.) auf Jesus. Die mohammedanische Auslegung der Stelle, wo von der Zahl der Israeliten die Rede ist, die aus Ägypten zogen, wies er zurück und erklärte, daß der Schriftvers „sie wurden gar sehr zahlreich" (Ex. 1, 7) auf die Israeliten und nicht auf Mohammed sich beziehe, wenn auch der Zahlenwert der beiden Wörter במאד מאד dem des Namens מחמד (Mohammed) gleich sei. Im Gegensatz zu den christlichen Gelehrten, die „Silo" (Gen. 49, 10) als romanisches Fremdwort (wohl salus, Heil) erklärten oder mit שליח (Sendbote) identifizierten und auf Jesus deuteten, bezog Samuel b. Meir aus Ramerupt (um 1085–1158) diese Weissagung auf den Stamm Juda, der unter David und Salomo die Führung der anderen Stämme übernommen hatte, und fügte hinzu: „Diese Erklärung diene den christlichen Theologen zur Antwort: hier ist von der Stadt Silo die Rede, die Schrift enthält keine ‚romanischen' Worte, hier steht auch nicht שליח (Sendbote), wie die Christen wollen". Von Josef Bechor Schor, dem nordfranzösischen Bibelerklärer (aus Orléans um 1140–1219) wird erzählt, daß er vor einem Apostaten die christliche Deutung der Weissagung vom leidenden Gottesknecht widerlegte, worauf dieser zum Zeichen der Reue sein Gewand zerrissen habe und zum jüd. Glauben zurückgekehrt sei. Als der Erzbischof von Sens den Bibelvers: „Wir wollen einen Menschen schaffen" (Gen. 1, 26) als Beweis für die Dreieinigkeit anführte, erwiderte ihm Nathan Official (13. Jht.): Wenn Gott schon bei der Schöpfung des Menschen den Sohn und den Heiligen Geist zu Rate gezogen hätte, so hätte er dies doch erst recht bei dem Plan der Vernichtung des Menschengeschlechtes getan. Da heiße es aber ausdrücklich: „Ich will den Menschen von der Erde vertilgen" (Gen. 6, 7).

Jüd. Exegeten

Um die Juden von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen, wurden auf Befehl der Fürsten und Päpste seit Konstantin öffentliche Disputationen mit großem Gepräge veranstaltet. Im J. 800 schreibt Alkuin, der gelehrte Freund Karls des Großen: „Als ich nach Rom reiste und einige Tage in Pavia mich aufhielt, hatte ein Jude Julius mit Meister Peter von Pisa eine Disputation". Die Dispute waren im Anfang mehr religiöse Unterhaltungen, bei denen die Absicht der Bekehrung fehlte. Mit der Zeit aber nahmen sie einen feindseligen Charakter an und arteten in Schmähungen des Judentums und Verfolgungen der Juden aus. So fand 1240 am königlichen Hofe in Paris zwischen dem jüdischen Apostaten Nikolaus Donin und Jechiel aus Paris eine Disputation über den Talmud statt, bei der behauptet wurde, der Talmud enthalte Schmähungen gegen Jesus sowie unsittliche Lehren. Jechiel aus Paris widerlegte die Anklagen: der im Talmud genannte Josua, der Sohn Panderas, habe vor Jesus gelebt und sei mit ihm nicht identisch; die Kirchenväter, die doch den Talmud kannten, hätten nie behauptet, daß in ihm über das Christentum abfällig geurteilt würde. Bei der Disputation in Barcelona vom J. 1263 hob der Vertreter des Christentums, der jüd. Apostat Pablo Christiani, hervor, daß einige Agadastellen im Talmud geradezu die Messianität Jesu bezeugten. Als Vertreter des Judentums erwiderte darauf Nachmanides, daß er an die talmudische Auslegung glaube, nur soweit sie die religiöse Praxis betreffe; die agadische Deutung dürfe er jedoch annehmen oder verwerfen, je nachdem sie seinem Geist entspreche. Gegen die Messianität Jesu zeuge außerdem die Tatsache, daß seit seinem Erscheinen Krieg und Blutvergießen zugenommen hätten, während nach der Verheißung der Propheten Krieg und Blutvergießen in der Messiaszeit aufhören sollten. Bei der Disputation in Tortosa, die vom Febr. 1413 bis Nov. 1414 dauerte, suchten die Christen aus dem Talmud die messianische Sendung Jesu zu beweisen, zugleich aber klagten sie den Talmud an, daß er das Schlagen der Eltern, die Lästerung Gottes, den Götzendienst und das Brechen der Eide gestatte, wenn diese am vorhergehenden Versöhnungstage für ungültig erklärt worden seien. Die Vertreter des Judentums teilten sich damals in zwei Parteien: die einen erklärten, daß den inkriminierten Talmudstellen keine Autorität beizumessen sei; die anderen wollten diese Stellen nicht buchstäblich aufgefaßt wissen, denn sie hätten einen anderen Sinn.

Disputationen

Nicht nur bei den Disputationen, sondern auch in besonderen Schriften verteidigten jüd. Apologeten das Judentum. Der erste, der ein so gerichtetes Werk über das Judentum verfaßte und als erster auch das NT einer Kritik unterzog, war Jakob b. Reuben (1170). In der Gascogne wurde er mit einem christlichen Geistlichen bekannt, der das Leidensschicksal Israels als Strafe der Juden auslegte und demgegenüber auf die wachsende Macht der Kirche hinwies. Die Apologie des Jakob b. Reuben „Milchamot Adonai", von der sich nur die Vor-

Apologet. Schriften

rede erhalten hat, sollte vor allem die christlichen Schriftbeweise für die Messianität Jesu widerlegen. In der Verteidigungsschrift „Sefer ha-Berit" von Josef Kimchi (1110–1175) werden als Zeugnis für den hohen Wert der jüd. Religion die strengen Sitten der Juden angeführt. Mose ibn Tibbon in Montpellier (1245–1275) versuchte in seinem Werke „Pea" die von den Christen verspottete Agada durch philosophische Auslegung nach der Art des Maimonides zu verteidigen. In den fünf fingierten Dialogen seiner apologetischen Schrift „Eser ha-Dat" nahm Isaak Pulgar (in der ersten Hälfte des 14. Jhts.) die jüdische Religion gegen die Christen und die jüd. Apostaten in Schutz, widerlegte die Zweifler und Ungläubigen unter den Juden, verspottete die Verehrer der Astrologie und polemisierte gegen alle die, die wie die Christen die Bibel buchstäblich oder allegorisch erklärten sowie gegen die, die die Unsterblichkeit leugneten. Die geringe Bekennerzahl der jüd. Religion ist nach der Meinung dieses Apologeten kein Beweis für ihre Minderwertigkeit; je erhabener eine Religion sei, desto weniger entspreche sie dem Fassungsvermögen der Menge, auf die nur sinnliche Vorstellungen und märchenhafte Wundererzählungen Eindruck machten. Auch die Leiden Israels sprächen nicht gegen die jüd. Religion; sie seien vielmehr eine Prüfung, in der sich die Dulderkraft und Israels Glaubenstreue bewährten.

Um die Angriffe der Apostaten zu widerlegen und die Juden zu belehren, wie sie in Kontroversen mit den Christen ihr Judentum verteidigen sollten, schrieb Schem Tob b. Isaak Schaprut aus Toledo 1380 das Werk „Eben Bochan". In einem um 1396 spanisch geschriebenen Traktat des Philosophen Chasdai Crescas soll die Unhaltbarkeit der christlichen Dogmen nachgewiesen werden. In einem hebräischen Sendschreiben an den Apostaten Paulus Burgensis (am Ende des 14. Jhts.) betonte Josua Lorqui, ähnlich wie Nachmanides bei der Disputation in Barcelona, daß Jesus nicht der Messias sein könne: sollte doch der Messias der Welt Gotteserkenntnis und ewigen Frieden bringen, während seit dem Erscheinen Jesu der Unfriede in der Welt zugenommen hätte. Auf die Schriftbeweise des Apostaten Fran-

Apostaten

cisco Dioscarne für die christlichen Dogmen erwiderte Salomo b. Reuben Bonfed, um das J. 1391 Rabbiner in Saragossa, in seinem Sendschreiben (von Isaak Akrisch als Anfang zum Sendschreiben אל תהי כאבותיך gedruckt): „Ihr deutet die Bibelverse, um die Dreieinigkeit zu begründen; ihr würdet auch die Viereinigkeit, wenn ihr an sie glaubtet, ebenso schlagend aus der Bibel beweisen." Berühmt wurde das Sendschreiben des Profiat Duran (nach den Anfangsbuchstaben der Worte אמר פרופיית דוראן auch Ephodi oder Ephodanus genannt. In dem Sendschreiben, das nach seinen ersten Worten אל תהי כאבותיך (al tehi ka-Abotecha, bei den Christen „Alteka Boteka") heißt, polemisiert Profiat Duran gegen die christlichen Dogmen, die dem gesunden Menschenverstand, der Logik, Philosophie und auch der Heiligen Schrift widersprächen, verteidigt die Gültigkeit des jüd. Gesetzes, das die Christen, die den Vater „für ewig hielten", mit Unrecht für aufgehoben erklärten, und zeigt zugleich, daß die Apostel das AT nur mangelhaft gekannt hätten. Die Satire Profiat Durans war so gehalten, daß sie im Anfang den Christen als eine Verherrlichung des Christentums erschien; erst später wurde sie in ihrem wahren Charakter erkannt und auf Befehl der Geistlichkeit verbrannt.

Die jüdische Apologetik war auch gegen den Islam gerichtet. Gegen die Behauptung, daß das jüdische Gesetz durch Christentum und Islam aufgehoben worden sei, polemisierte Abraham ibn Daud (geboren im J. 1110, als Märtyrer gestorben 1180) in seinem religionsphilosophischen Werke „Emuna Rama". Ebenso sucht der neunte von den 13 Glaubensartikeln des Mai-

Der Islam

monides zu erweisen, „daß die Tora keiner Änderung unterworfen sei". Die Lehre des Maimonides vom Wesen der Prophetie (More Neb. II, 32) wurde schon von älteren Erklärern als Polemik gegen Mohammeds prophetische Sendung aufgefaßt. Der Einwurf des ibn Hazm, daß die Bibel viele Jahrhunderte ausschließlich in den Händen der Priester sich befunden hätte, die den Bibeltext nach ihrem Gutdünken verändert hätten, veranlaßte Salomo ben Adret in Barcelona (1235–1315) zur Abfassung seiner Schrift „Maamar al Jischmael". In einer Streitschrift gegen Christentum und Islam, die zusammen mit der Streitschrift seines Sohnes Salomo u. d. T. „Keschet u-Magen" gedruckt worden ist, betont Simon b. Zemach Duran (geb. in Spanien 1361, gest. als Rabbiner in Algier 1444), wie schon früher Profiat Duran, daß Jesus selbst die Aufhebung des jüdischen Gesetzes nicht gewollt hätte und erst seine Jünger im Gegensatz zu ihrem Meister und nur, um die Heiden zu bestechen, dies verkündet hätten. Auch der Glaube an die Dreieinigkeit widerspreche den Reden Jesu, der Josef als seinen Vater verehrt, zu Gott wie ein Mensch gebetet und sich selbst nie für ein göttliches Wesen gehalten habe. Jesus selbst habe auch nie geglaubt, daß sein Tod zur Erlösung der Menschheit von der Erbsünde nötig gewesen sei, denn er habe auch den Frommen, die vor seinem Erscheinen gelebt hätten, die ewige Seligkeit zu-

erkannt. Wie gegen das Christentum, das er in Spanien kennen gelernt, so polemisiert Simon b. Zemach auch gegen den Islam, unter dessen Anhängern er in Algier gelebt hat. Er weist auf die Widersprüche im Koran hin, dessen Inhalt und Ausdrucksweise nicht für seine Göttlichkeit zeugten. Die Mohammedaner glaubten an Dschinnen (gute und böse Geister) und hätten sinnliche Vorstellungen vom Jenseits. Die Wunder Mohammeds seien kein Beweis dafür, daß er von Gott zur Gründung einer neuen Religion gesandt worden sei. Das Vollkommene in seiner Lehre sei der Lehre des Mose entnommen. Da die Juden am Versöhnungstage fünf Gebete verrichteten, habe Mohammed seinen Anhängern fünf Gebete für jeden Tag vorgeschrieben. Ebenso seien auch der wöchentliche Ruhetag, die Gebote über die Wohltätigkeit und andere Gesetze im Islam aus dem Judentum übernommen.

Trotz des gegen Christentum und Islam in gleicher Weise gerichteten Abwehrkampfes war doch die Stellung der jüd. Apologeten zum Islam eine andere als die zum Christentum. Maimonides behauptete zwar, daß diese beiden Religionen die Sendung erhalten hätten, dem Messias den Weg zu bahnen und die Völker zur Anbetung des Ewigen zu führen (Hilch. Melachim 11); er zog aber dennoch den Islam dem Christentum vor. Vom Reich des Islam erklärte Nachmanides (zu Gen. 2, 3), daß es der Wahrheit näher sei als die früheren Reiche. Zu Beginn der Neuzeit fanden die aus dem christlichen Spanien und Portugal vertriebenen Juden in mohammedanischen Ländern Aufnahme und eine Heimat, und die Polemik gegen den Islam trat allmählich in den Hintergrund.

In der Neuzeit. Auch in der Neuzeit gab es Dispute zwischen Juden und Christen, wenn auch die öffentlichen Disputationen, im Mittelalter von Königen und Päpsten befohlen, allmählich aufhörten. Als letzter Überrest aus dem Mittelalter blieben die Bekehrungspredigten in Rom, die die Juden anzuhören gezwungen waren.

Die Reformation brachte keine neuen Motive in die christliche Polemik hinein. Die Anklagen gegen die Juden, daß sie in ihrem Talmud Jesus schmähten und in ihren Gebeten die Christen verwünschten, als Geldverleiher Wucher trieben und als Ärzte die christlichen Kranken schädigten, dauerten fort; Blutbeschuldigungen und der Vorwurf der Hostienschändung wurden auch in protestantischen Ländern erhoben. Wie die christliche Polemik, so weist auch die jüd. A. der Neuzeit keine wesentlich neuen Gedanken auf.

Bemerkenswert ist die Tatsache der Verteidigung des Judentums durch Christen. So schrieb 1510 der deutsche Humanist Johann Reuchlin ein Gutachten darüber, „ob es göttlich, löblich und dem christlichen Glauben nützlich sei, die jüd. Schriften zu verbrennen". Die Bibelkommentare der Juden sind nach der Ansicht Reuchlins den christlichen Theologen zum Verständnis der Bibel unentbehrlich; die hebräisch geschriebenen philosophischen Schriften unterscheiden sich nicht von denen, die von den Philosophen in lateinischer, griechischer oder deutscher Sprache verfaßt worden sind. Der Talmud sollte nach Reuchlin, wenn er Schmähungen gegen Jesus enthalte, widerlegt, aber nicht verbrannt werden. Gegen die Blutbeschuldigung schrieb 1540 ein lutherischer Geistlicher (vielleicht Hosiander) sein „Judenbüchlein". Diese Märchen, meint er, werden von Fürsten und verarmten Edelleuten erfunden, um von den Juden Geld zu erhalten, und von Geistlichen erdacht, um neue Heilige zu machen und neue Wallfahrtsorte zu stiften. Wie die Juden von den Christen, so seien die Christen von den Heiden des Kindermordes fälschlich beschuldigt worden. Johann Christoph Wagenseil, Prof. der Jurisprudenz und der orientalischen Sprachen in Altdorf bei Nürnberg (1633–1705) und Kenner jüd. Schriften und Sitten, verfaßte eine „unwidersprechliche Widerlegung der entsetzlichen Unwahrheit, daß die Juden zu ihrem Bedürfnis Christenblut haben müssen, welche so viel tausend dieser unschuldigen Leute um Hab, Leib und Leben gebracht". Johann Jakob Schudt, Konrektor am Gymnasium zu Frankfurt a. M., erklärte an verschiedenen Stellen seines Werkes „Jüdische Merkwürdigkeiten" (Frankfurt und Leipzig 1714–1717) die Blutbeschuldigung für falsch. Mehr eine Verherrlichung als eine Verteidigung der Juden enthält die „Apologie der ehrwürdigen Nation der Juden", die Eduard Nicholas, der Geheimsekretär Cromwells, nach seiner eigenen Bemerkung aus freiem Antrieb, als Folge reiflicher Erwägung und nicht auf Wunsch irgendeines Mannes aus dem jüd. Volke 1648 in London der Öffentlichkeit übergab. Die Juden seien ein von Gott erwähltes und von ihm beschütztes Volk; das bewiesen die Leiden, die sie erduldet und überstanden hätten. Die Verfolgung dieses Volkes gehöre zu den größten Sünden, deren England sich schuldig gemacht hätte; es solle darum die Juden zurückrufen und ihnen alle Genugtuung verschaffen, um so ein Vorbild für die anderen Völker zu sein, die den Juden Unrecht getan hätten und noch täten. Der englische Freidenker John Toland schrieb u. d. T. „Reasons for naturalizing the Jews in Great

Christliche A. des Judentums

Britain and Ireland . . ., containing also a defence of the Jews against all vulgar prejudices in all countries", eine Broschüre, die 1714 in London anonym erschien, und die in ihrem der damaligen Zeit weit vorauseilenden vorurteilslosen Humanismus ganz modern anmutet. Eine Apologie der Juden ist auch die Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden", die der Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm 1781 in Berlin veröffentlichte. In ihr lobt er den Fleiß, die Glaubens- und Familientreue sowie die Vaterlandsliebe der Juden und gelangt zu dem Ergebnis, „daß nur die unseres Zeitalters unwürdige Drückung sie verderbt habe, und daß es der Menschlichkeit und Gerechtigkeit sowie der aufgeklärten Politik gemäß sei, diese Drükkung aufzuheben und den Zustand der Juden zu ihrem eigenen und des Staates Wohl zu verbessern".

Die jüd. Literatur weist auch in der Neuzeit eine große Anzahl von apologetischen Schriften auf. Zu den besten Apologeten gehören die Nachkommen der aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden. Am Anfang des 16. Jhts. disputierte in Orvieto Elijahu Genazzano mit dem Minoritermönche Francesco von Acquapendente über die Erbsünde, die Gültigkeit des jüd. Gesetzes, die Heiligkeit Jerusalems und Roms, der jüd. Propheten und der christlichen Heiligen, über Israels Leidensschicksal und den Wert oder Unwert der jüd. Religion. In der Disputation ruft Elijahu seinem Gegner zu: „Unsere Wege sind nicht eure Wege; ihr behauptet, daß außer euch alle Völker in die Hölle kommen; wir aber glauben, daß alle Völker der ewigen Seligkeit teilhaftig werden, wenn sie sich vor der Sünde hüten". In seinem portugiesisch geschriebenen Traktat über Jes. 53 bekämpfte Elijahu Montalto in Livorno (16. Jht., geb. in Portugal) die christliche Auslegung, die diese Weissagung auf Jesus bezieht, und in einer Rede, die er auf Befehl Heinrichs IV. in Paris vor gelehrten Theologen hielt, legte er seine Ansichten über die christlichen Glaubenslehren dar. Der Tod sei nicht durch Adams Sünde auf die Welt gekommen, die Erhaltung des Menschen sei vielmehr von der natürlichen Wärme abhängig, mit deren Aufhören der Tod eintrete. Wenn die Sünde Adams von unendlicher Wirkung war, warum hebe nicht auch Abrahams fromme Tat, seine Beschneidung, die Sünden der Menschen auf? Wenn durch Jesus die Sünden Adams gesühnt wären, hätten doch auch die Strafen Adams, wie das Sterben der Menschen und ihr Geborenwerden in Schmerzen, aufgehoben werden müssen? Die göttliche und die menschliche Natur seien verschieden und könnten nicht in Jesus vereint gewesen sein. Jesus sei nur ein Mensch gewesen, Gott aber sei einzig. Das Christentum sieht, wie Elijahu Montalto erklärt, in der Messiasidee die Vergebung der Sünden, das Judentum aber erwartet von dem Erscheinen des Messias das Aufhören der Kriege und die Anbetung des einzigen Gottes durch alle Völker. Leon de Modena (1571–1648), Rabbiner zu Venedig, der oft mit Christen disputierte und in dem christlichen Schrifttum bewandert war, behandelt im fünften Abschnitt seiner Streitschrift „Magen wa-Chereb" die Dogmen von der Erbsünde, Dreieinigkeit, Gottmenschheit Jesu, Jungfrauschaft Marias und der Erlösung. Von Jesus sagte er, daß er sich im Glauben und religiösen Lebenswandel den Pharisäern anschloß, sich nie für einen Gott hielt, weder die Dreieinigkeit noch die Erbsünde lehrte und seine Sendung nicht als die Erlösung von der Erbsünde auffaßte. Erst im Umgang mit den Heiden, für die die Vermischung der Götter mit den Menschen etwas Natürliches war, hätten sich die Anhänger Jesu vom Judentum entfernt und dem Heidentum genähert; so seien Dogmen entstanden, die Jesus selbst fern gelegen hätten.

Apologetische Disputationen u. Schriften

A. in Italien

Schon im 13. Jht. wurde auf den Konzilien die Behandlung christlicher Kranker durch jüd. Ärzte verboten. Dieses Verbot wurde von Gregor XIII. durch das Breve „Alias piae memoriae" vom 30. Mai 1581 wiederholt. Eine Ehrenrettung der jüd. Ärzte übernahm David de Pomis (1525–1590), der in der Nähe von Venedig als Arzt tätig war, in seiner lateinischen „Apologia pro medico hebraeo". Nur Unwissenheit, Fanatismus und Haß könnten nach seiner Meinung den jüd. Arzt dazu verleiten, die christlichen Kranken, wie die Gegner behaupteten, in ihrer Gesundheit zu schädigen. Aber wer die medizinische Wissenschaft beherrsche, könne nicht gleichzeitig unwissend sein; vom Fanatismus seien die Juden frei, da gleich dem Christentum das Judentum nicht Haß, sondern allgemeine Nächstenliebe fordere. In seiner Apologie verteidigt David de Pomis die Juden auch gegen die Anklage, daß sie Wucher trieben. Christen und Juden seien Brüder, und wenn die Juden Zinsen nähmen, so täten sie es unter dem Zwange der Not und gegen das Gebot „Du sollst von deinem Bruder keine Zinsen nehmen" (Deut. 23, 20). Im übrigen sei jedes Zinsgeschäft ein Vertrag zwischen Juden und Christen und mit Erlaubnis der Fürsten geschlossen: was der Jude als Zins erhalte, bekomme er auf Grund eines öffentlichen von den Fürsten gebilligten Übereinkommens. Eine Apologie der Juden gab auch

Simon Luzzatto (1590–1663), Rabbiner in Venedig, in seiner italienisch geschriebenen Abhandlung „Über den Stand der Hebräer" (Venedig 1638), in der er auf die Bedeutung der Juden für das Wirtschaftsleben der venezianischen Republik hinweist. Er verschweigt nicht die Fehler der Juden, ihre Sparsamkeit, die in Geiz ausarte, ihre sklavische Befolgung der Gesetze, ihr Festhalten an alter Überlieferung, wodurch sie den Blick für die Gegenwart verlören und das ihre Wirksamkeit auf einen engen Bezirk beschränkte. Aber er hebt auch die Tugenden der Juden hervor: sie sind mit der Bibel vertraut, sind fest im Glauben, standhaft im Leiden, mildtätig und enthaltsam. Eine zweite Apologie dieser Art gab Isaak Cardoso in Verona in seiner spanischen Abhandlung „Über die Vorzüglichkeit der Hebräer" (Amsterdam 1678); er stellte Israel als Träger und Zeugen der Gotteseinheit hin, als das Volk, das Gott der Offenbarung der Propheten gewürdigt, dem er die Tora gegeben und das heilige Land als Wohnsitz zugewiesen hätte. Israels Tugenden seien Mitleid, Wohltätigkeit und Züchtigkeit. Diesem Volk seien besondere Gnadenmittel verliehen worden, und es sei mit vortrefflichen Eigenschaften begabt.

Neben der A. der italienischen Juden, die mit dem Katholizismus zu kämpfen hatte, ist die gegen die Protestanten gerichtete A. der Juden in Holland hervorzuheben. So wandte sich Orobio de Castro (gest. 1687 in Amsterdam) in Briefen sowohl wie in der lange nach seinem Tode in französischer Sprache herausgegebenen Schrift „Israel vengé" gegen den arminianischen Geistlichen Philipp von Linborch. Gegen die Schriftbeweise aus dem AT, die Isaak Jacquelot, ein kalvinistischer Geistlicher im Haag, in den „Dissertations sur le Messie" (1699) für die Messianität Jesu anführte, schrieben der Dichter Abraham Silveyra und der Arzt Jacob Andrade (geb. 1657). Zu nennen ist ferner die von dem Amsterdamer Rabbiner Saul Morteira hebräisch geschriebene und von Jacob Andrade ins Spanische übersetzte apologetische Schrift „Über die Wahrheit der mosaischen Lehre und Gottes Vorsehung für sein Volk", welche, obwohl sie keinen neuen Gedanken aufwies, von dem englischen Gelehrten Collins für die schärfste Widerlegung des Christentums gehalten wurde. Der bedeutendste Apologet in Holland war Manasse ben Israel (1604–1657), der neben Saul Morteira als Rabbiner in Amsterdam wirkte und die Wiederzulassung der Juden nach England durchzusetzen suchte. Er überreichte 1655 Oliver Cromwell die „Erklärung an die Republik England", in der er die von den Christen erhobenen Anklagen, daß die Juden Wucher trieben, Christenkinder töteten und Christen zur Annahme des Judentums verleiteten, widerlegte und nachzuweisen suchte, daß die Wiederaufnahme der Juden für die englische Republik von Nutzen sein würde. Während seines Londoner Aufenthaltes schrieb Manasse ben Israel seine apologetische Schrift „Rettung der Juden" (1656), die aus dem Lateinischen in mehrere Sprachen übertragen wurde. Die Juden, so erklärt Manasse b. Israel, äßen kein Tierblut: wie sollte ihnen also die Religion gebieten, Menschenblut zu genießen? Das Gebot „Du sollst nicht morden", befehle nicht nur, keinen Menschen zu töten, sondern jeden zu lieben. Die Religion gebiete ihnen, das Wohl des Staates zu fördern, in dem sie lebten; wie sollte sie ihnen gestatten, die Kinder ihrer christlichen Mitbürger zu töten? Die Juden wohnten doch auch in mohammedanischen Ländern; trotzdem hätten die Mohammedaner ihnen nie die Blutbeschuldigung angedichtet. Schon die Päpste hätten die Blutbeschuldigung für eine Verleumdung erklärt. Manasse ben Israel beteuert: „Ich schwöre bei dem höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, daß ich nie bis auf diesen Tag einen solchen Gebrauch bei dem Volke Israel gesehen habe". Die Verehrung der Torarollen im Gotteshaus könne nicht Götzendienst genannt werden; die Juden verehrten zwar die Tora, beteten aber nur den einzigen, geistigen Gott an. Das Gebet der Juden gegen die Minim beziehe sich auf die Renegaten, nicht auf die Christen. Zu allen Zeiten hätten die Juden für die Herrscher der Völker gebetet, in deren Mitte sie gelebt, und sie nie verwünscht. Die Stelle im jüd. Gebete: „denn sie fallen nieder vor leblosen Dingen und beten zu Göttern, die nicht helfen können", richte sich gegen die Heiden, aber nicht gegen die Christen; sie sei überdies, als die Anklage aufkam, von den Juden weggelassen worden. Wer sich zum Judentum bekehren wolle, werde vorerst geprüft, ob er es mit Überzeugung tue, und ermahnt, sich seinen Schritt reiflich zu überlegen, da die jüd. Religion viele Vorschriften habe und dem Übertreter Gottes Strafe androhe.

A. in Holland

Auch die Juden in anderen Ländern lernten die Angriffe der Gegner widerlegen. In Polen disputierte der Karäer Isaak Troki (1533 bis 1594) mit christlichen Geistlichen und Laien über Judentum und Christentum. Aus diesen Disputationen entstand die polemische Schrift „Chisuk Emuna" (Befestigung des Glaubens), die zwar das geistige Niveau der jüd. A. in Spanien nicht erreichte, trotzdem aber zu großer Popularität gelangte. So meinte Voltaire, „die entschiedensten Ungläubigen hätten fast

A. in anderen Ländern

nichts angeführt, was sich nicht in der Glaubensveste des R. Isaak fände". Johann Christoph Wagenseil forderte die Christen auf, diese Schrift zu widerlegen, weil keine andere mehr geeignet wäre, „die Juden in ihren Irrtümern zu bestärken und ihre Erkenntnis der Wahrheit zu verhindern". An die Vierländersynode in Polen richtete Jakob Emden (1698–1776) ein apologetisches Sendschreiben, in dem er zum Ausdruck brachte, die Christen würden mehr im Geiste ihrer Religion handeln, wenn sie die Juden lieben würden, anstatt sie um ihrer Glaubenstreue willen zu verfolgen; Jesus habe das jüd. Gesetz nicht aufheben, sondern befestigen wollen.

Im J. 1419 verfaßte der Prager Rabbiner Lippmann Mühlhausen eine kleine Schrift „Nizzachon" die eine Kritik des NT sowohl wie auch eine zusammenfassende Darstellung der jüd. Sittenlehre und eine Verteidigung von Bibel und Talmud enthält. Wenn Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, so wendet der Verfasser ein, warum führe das Evangelium den Stammbaum Josefs, des Ehegatten der Maria, auf David zurück und suche so die davidische Abstammung Jesu zu erweisen? Nicht Askese, wie die der Mönche, sondern den Mittelweg fordere die jüd. Sittenlehre. Wenn die Christen den Talmud wegen seiner Hyperbeln verspotteten, so vergäßen sie, daß auch die christlichen Legenden viele Übertreibungen enthielten. Die Erzählungen des Talmud wollten nichts anderes sein als Historien; der Talmud sei in erster Reihe eine Religions-, Rechts- und Sittenlehre. Eine Ehrenrettung des Talmud unternahm später auch der Prager Prediger Eleasar Fleckeles (1754–1826) in der Vorrede zu seiner Responsensammlung „Teschuba me-Ahaba" (Erwiderung aus Liebe). In ihr betonte er, daß der Talmud jede niedrige Gesinnung und jedes Unrecht schon gegen die Heiden verbiete, um wieviel mehr also den Christen gegenüber, die keine Götzendiener seien und der ewigen Seligkeit teilhaftig werden würden. Moses Mendelssohn, an sich ein abgesagter Feind aller Religionsstreitigkeiten, unternahm es ebenfalls wiederholt, das Judentum zu verteidigen. So wies er in der Vorrede zur deutschen Übersetzung der „Rettung Israels" von Manasse b. Israel die gegen die Juden erhobenen Anklagen zurück. In seiner Rezension der deutschen Mischnaübersetzung des Kaplans Rabe verteidigte Mendelssohn den Talmud, der „gründliche Abhandlungen und Betrachtungen über unsere Rechte, unseren Gottesdienst und andere Gebote des AT" enthalte, während die wenigen Stellen, die uns anstößig schienen, „allegorische Vorstellungen solcher Wahrheiten seien, die man zu allen Zeiten dem Volke mit Fleiß zu verbergen und nur Leuten von mehrerem Nachdenken zu verstehen zu geben gewohnt war". Die wärmste Verteidigung des Judentums bot Mendelssohn in der Schrift „Jerusalem", in der er für die politische Befreiung seiner Glaubensbrüder eintrat mit dem Hinweis, daß der Staat kein Recht habe, eine Religionsgemeinschaft wegen ihres Bekenntnisses von gewissen bürgerlichen Rechten auszuschließen.

A. und die jüd. Wissenschaft

Die Schöpfer der modernen jüd. Wissenschaft glaubten der A. entraten zu können. Der Gedanke, meinte Leopold Zunz, ist mächtig genug, ohne Anmaßung und Unrecht über die Anmaßung und das Unrecht zu siegen. Freilich verhinderte mangelhafte Kenntnis des jüd. Schrifttums immer noch ein gerechtes Urteil über das Judentum. Auf die vielfach falschen Urteile über Juden und Judentum bei Paul de Lagarde, Eduard von Hartmann, Eduard Meyer und Houston Stewart Chamberlain weist Martin Schreiner hin. Gegen die wenig objektive Darstellung des Judentums in der christlichen Theologie wenden sich Moritz Güdemann und Josef Eschelbacher. Ein zusammenfassendes Handbuch der jüd. A. bietet Josef S. Blochs „Israel und die Völker" (1922).

M. Friedländer, Geschichte der jüd. Apologetik, Zürich 1903; *Krüger*, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906; *J. Bergmann*, Jüd. Apologetik im ntl. Zeitalter, Berlin 1908; *M. Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig 1877; *M. Kayserling*, Bibl. Esp. 1890, 114f.; *A. Poznański*, Schiloh, Leipzig 1904; *M. Schreiner*, Die jüngsten Urteile über das Judentum, Berlin 1902; *M. Güdemann*, Jüd. Apologetik, Glogau 1906; *Winter* und *Wünsche*, Jüd. Literatur III, 655–719; *M. Guttmann*, Das Judentum und seine Umwelt 1927.

K. J. Be.

A. in Polen und Rußland. Jüd. apologetische Schriftsteller treten in Polen seit der zweiten Hälfte des 16. Jhts. auf. Den ersten Anlaß zur Verteidigung des jüd. Glaubens in polnischer Sprache gaben die Angriffe der Anti-Trinitarier (auch als Unitarier, Arianer, Socinianer bekannt). Wegen ihrer Verleugnung der Dreieinigkeitslehre und der göttlichen Natur Christi von der katholischen Geistlichkeit als Halbjuden gebrandmarkt, bemühten sie sich nachzuweisen, daß sie mit den Juden nichts gemein hatten. Simon Budny und Martin Czechowicz, Führer dieser Sekte, griffen den jüdischen Glauben an und forderten die Rabbiner zu Disputationen heraus. Besondern Eifer entwickelte Czechowicz, der in Lublin gegen die Juden polemisierte. Er verfaßte die Schriften „Rozmowy chrzescijańskie"

(Christliche Gespräche, 1575) und „Katechizm" (1580). Ein nicht weiter bekannter Jakob oder Nachman aus Belzyce (bei Lublin) trat ihm mit einer in polnischer Sprache verfaßten Erwiderung entgegen, in der er die Glaubenslehren des Judentums, den Talmud und die Religionsgesetze, z. B. die Sabbatheiligung und die Beschneidung, verteidigte. Über diese nicht erhalten gebliebene Schrift sind wir nur durch die Entgegnung von Czechowicz unterrichtet, die betitelt ist: „Odpis Jacóba Belżyc na Dyalogi Marcina Czechowicza, na który zaś odpowiada Jacobowi Żydowi tenże Marcin Czechowicz . . . w Rakowie w drukarni Teofila Adamowicza 1581 r." Ein der Schrift Jakobs entnommenes Zitat bei Czechowicz lautet: „Wenn der Christ immer wieder behauptet, daß der Jude der Verdammnis verfallen sei, so will er uns unserer letzten Hoffnung berauben; ist uns doch in dieser Welt weder Macht noch ein üppiges und genußreiches Dasein beschieden; wir lebten und leben noch heute in ständiger Furcht und sind den schrecklichsten Verfolgungen ausgesetzt; nach wie vor müssen wir unser letztes (dem Steuerfiskus) hergeben." Eine schärfere Sprache führte Isaak Troki, ein litauischer Jude oder Karäer, der in seiner Schrift „Chisuk Emuna" (Befestigung des Glaubens) vor einem Angriff auf das Christentum nicht zurückscheute (s. oben).

Die zahlreichen antisemitischen Schriften, die in Polen im 16.–18. Jht. erschienen waren, blieben von den Juden unerwidert. Erst als die Frankistenbewegung um die Mitte des 18. Jhts. das polnische Judentum zu unterwühlen drohte, traten jüdische Apologeten hervor. Jakob Emden aus Deutschland widerlegte in seinem „Sefer Schimmusch" und in anderen Werken und Sendschreiben die Ausfälle Franks gegen das Judentum. Da sie hebräisch verfaßt waren, blieben sie der nicht-jüdischen Welt unbekannt. In Polen wurde zum Wortführer der jüdischen Apologetik der Lemberger Rabbiner Chajim Cohen Rapaport, der 1759 in Lemberg die Disputation gegen die Frankisten führte. An der Ausarbeitung seiner Thesen hatte, wie jüngst nachgewiesen, ein Weinhändler Ber aus Bolechow, auch Ber Birkenthal genannt, hervorragenden Anteil. Derselbe fungierte als Dolmetscher Rapaports. Die Thesen sind zum Teil im Protokoll der Frankistendisputation im J. 1760 (im Werke Pikulski's „Złośc Żydowska") und vollständig nach dem hebräischen Original in der Zeitschrift „ha-Schiloach" (Bd. XXXIII, 1917) abgedruckt worden. Ber Bolechower verfaßte eine apologetische Schrift „Dibre Bina", die teilweise von A. Brawer veröffentlicht wurde.

Frankistenbewegung

Die antisemitische Literatur, die in Polen während des vierjährigen Reichstags (1788 bis 1792) und späterhin in Kongreßpolen in den Jahren 1815–30 gegen die Gleichberechtigungsbestrebungen der Juden kämpfte, gab Anlaß zu Gegenschriften von christlicher und jüdischer Seite, die neben religiösen politische und ökonomische Argumente zur Entwaffnung des Judenhasses ins Feld führten. Von den polnischen Publizisten seien in erster Linie Tadeusz Czacki, Butrymowicz und Walerian Lukasiński genannt, von den Juden ein Rabbiner Mose ben Abraham, der Sekretär der jüd. Gemeinde in Krakau Samuel Baum und Jakob Tugendhold. Tugendhold trat gegen das judenfeindliche Werk des Abtes und Professors für orientalische Sprachen an der Warschauer Universität Chiarini „Théorie du Judaïsme" auf und schrieb eine Broschüre „Obrona Izraelitów", in der er die von Chiarini vertretene Blutbeschuldigung widerlegte. Von Tugendhold rühren auch die Broschüren „Jerubaal oder ein Wort über die Juden" und „Sposób na Żydów" her, die die politische und soziale Seite der Judenfrage in apologetischer Form behandeln.

In Kongreßpolen

Der Kampf gegen die Rechtlosigkeit der Juden in Rußland zeitigte in der zweiten Hälfte des 19. Jhts. eine besondere apologetische Literatur. Der Belletrist L. Lewanda (in seinem Roman „Gorjatscheje Wremja"), der Jurist und Historiker I. G. Orschanski (in seinen Schriften „Jewrei w Rossii" und „Polititscheskoje Snatschenje Jewrejew w Polsche"), der russische Staatsrechtslehrer N. D. Gradowski, ein Nichtjude (in seiner Abhandlung „Torgowyja i drugija prawa Jewrejew w Rossii"), der Publizist und Vorkämpfer der Emanzipation der russischen Juden M. G. Margulis (in seinen Schriften „Woprosy Jewrejskoj Shisni" und „Wopros imenujemyj jewrejskim") und I. I. Scherschewski (in seiner Abhandlung „O Knige Kagala", einer Kritik des Brafmanschen Werkes über den Kahal) brachten zur Widerlegung der Argumente gegen die bürgerliche und politische Gleichstellung der Juden, die eine Gefahr für die autochthone russische Bevölkerung bedeuten sollte, folgende Gedankengänge vor: das wirtschaftlich rückständige russische Reich würde von einer ungehinderten Tätigkeit des jüdischen Kaufmanns erheblichen Nutzen ziehen. Der jüdische Kaufmann habe im westlichen Teil Rußlands, im „Ansiedlungsrayon", die Mission des wirtschaftlichen Fortschritts erfüllt. Es müßten ihm nur die Tore nach dem Innern Rußlands geöffnet werden, damit er auch dorthin die Prinzipien der freien Konkur-

In Rußland

renz trage, was zur Belebung des ganzen Landes beitragen würde. Ferner wurde darauf hingewiesen, daß die Juden eine russifizierende Mission im westlichen Rußland erfüllen könnten, wenn sie der nichtjüdischen Bevölkerung gleichgestellt würden. Die Juden würden dann ein loyales Element bilden, auf das sich die russische Regierung im Kampfe gegen den polnischen Separatismus stützen könnte. Als in den 80er Jahren die Juden auf Grund vereinzelter Fälle der Beteiligung an der revolutionären Bewegung beschuldigt wurden, machte man jüdischerseits geltend, daß die Juden in ihrer großen Masse konservativ seien. Der Abwehr judenfeindlicher Argumente dienten der Verlag „Rasum" und die „Gesellschaft zur Verbreitung wahrheitsgetreuer Nachrichten über die Juden"; s. Antisemitismus (Rußland).

Alexander Brückner, Różnowiercy polscy 1905, S. 239 ff.; *Jewr. Enz.* II, Sp. 912–916; *Dubnow*, Weltgesch. VI; *M. Wischnitzer*, Projekty reformy Jewrejskago Byta w Gerzogstwje Warschawskom i Zarstwje Polskom, Sammelbuch Pereshitoje I; *idem*, The Memoirs of Ber of Bolechow, 1922, S. 42 u. 43; *A. J. Brawer*, Makor Ibri Chadasch le-Toledot Frank we-Siato, ha-Schiloach, Bd. XXXIII u. XXXVIII.

W.

APOSTAG (אפאשטאג, אפושטאג), Dorf in Ungarn, im Komitat Pest. Juden siedelten sich dort zuerst in den 40er Jahren des 18. Jhts. an. Die jüd. Gemeinde entstand 1750, die Synagoge wurde 1755 erbaut. Der erste Rabbiner war R. Mose ha-Kohen (1768–1824); er organisierte 1772 die Chewra Kadischa. Die Gemeinde zählte um jene Zeit 120 Familien. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Zahl der Juden in A. verringert. Die jüd. Gemeinde zählt gegenwärtig (1928) 35 Familien.

Stein, Magyar Rabbik.

W. L. S.

APOSTASIE (ἀποστασία), Abfall von der Religion und zumeist auch der Übertritt zu einem anderen Glauben. Im talmudischen Schrifttum wird für Apostasie die Bezeichnung משומדות gebraucht (Pes. 96a; so in der Münchener Talmudhandschrift; LA des Jalk. zu Ex. 12, 43: משמדות, in den Druckausgaben des Talmud jedoch aus Zensurrücksichten המרת הדת) und für Apostat משומד, z. B. Sanh. 27a (so in der ed. pr. des Aruch; in den Ausgg.: מומר), j. Erub. VI Anf., 23b (b. Erub. 69a steht dafür מומר), j. Sanh. X, 29d, j. Hor. III, 48b (in der Rommschen Jeruschalmi-Ausg. steht dafür מומר לעכו"ם, in dem den Ausgg. des b. Talm. beigedruckten Jeruschalmi-Text מומר), im Plural: המשומדים,

Hebr. Bezeichnung

R. H. 17a (Ms. München; fehlt in den Ausgg.), Sifra zu Lev. 1, 2 (ed. Venedig; in neueren Ausgg.: המומרים). Der Anfang der 12. Benediktion des Achtzehngebets lautet in alten Hss. übereinstimmend למשומדים אל תהי תקוה; infolge der Eingriffe der Zensur haben die Gebetbuchausgg. dafür ולמלשינים. In verbaler Bedeutung (abtrünnig werden, vom Judentum abfallen) findet sich נשתמד, so j. Sukka V, 55d: מפני מרים בת בלגה שנשתמדה (in den Ausgg. des b. Talm. Sukka 56b steht dafür שהמירה דתה), Kidd. 72a: ושמתינהו . . . ואישתמוד, Targ. Onkelos zu Ex. 12, 43: כל בר ישראל דאשתמד (wofür manche Ausgg. דאסתלק haben). An den meisten angeführten Stellen bezeichnet das Wort entschieden den von der jüd. Gemeinschaft Abgefallenen, den Apostaten. Vgl. auch Lev. r. II zu 1, 2, wo משומד (neuere Ausgg. haben dafür רשעי ישראל = den Gesetzesübertretern unterschieden wird. Allerdings wird im talmudischen Sprachgebrauch משומד häufig auch für den gewohnheitsmäßigen Übertreter eines oder mehrerer Toragesetze (z. B. משומד אוכל נבלות Sanh. 27a) angewandt. Die Etymologie des Wortes ist dunkel. Die bab. Geonim hielten משומד für eine Kontraktion von משועמד, also für eine Kausativform (שפעל) des syr. עמד = taufen, die jedoch im Syrischen selbst nicht vorkommt. (Erst in letzter Zeit ist die Form משועמד aus dem von Gaster edierten Sefer Maassijot zu belegen; vgl. Krauß, Hebrew Union College Annual IV, 364). Auf diese gaonäische Erklärung ist die durchgängige Ersetzung von משומד durch מומר in den Ausgg. des b. Talm. zurückzuführen. In dem von den Zensoren weniger beachteten j. Talm. und in den Midraschim erhielt sich das ursprüngliche Wort משומד. Wegen anderer Erklärungsversuche s. Nachmanides zu Ex. 12, 43; Baer, Siddur Abodat Israel zur 12. Benediktion der Tefilla; Levy, Talm. Wb. s. v. משומד, hierzu die Nachträge Fleischers, S. 319 u.

A. in der Bibel

Schon in der Bibel ist in gewissem Sinn A. nachweisbar, wenn wir darunter die Einführung des heidnischen Götterkultus verstehen, die in Israel zu verschiedenen Zeiten erfolgte, vor allem in der Richterepoche, während der Regierungszeit Achabs im Nordreich und der Atalja in Judäa — Erscheinungen, gegen die die Propheten immer wieder eiferten. Als Bezeichnung dieser Art von A. wird der Ausdruck „fremde Götter (אלהים אחרים) anbeten" gebraucht. Kultstätten für den Baal, die Astarte usw. gab es im Nordreich bis zu dessen Untergang und in Judäa bis zu der Reformation Joschijahus. Indes handelte es sich in allen

diesen Fällen nicht immer um völlige A.; vielmehr war es oft eine Art von kultischem Synkretismus, eine Beimischung heidnischer Kultformen zur Jhwh-Verehrung, wozu man auch die Volksreligion mit dem ihr anhaftenden Aberglauben rechnen könnte. Ein förmlicher Abfall vom Judentum und Übertritt zum Heidentum kam in manchen Teilen der Diaspora nach der Zerstörung des ersten Tempels (586 a.) vor. So wird im Buche Jeremia (44, 1–19) von einer allgemeinen A. der Juden in Ägypten berichtet. Ebenso scheint ein Teil der babylonischen Exulanten zum Heidentum übergetreten zu sein (Jes. 65, 1–7, Ez. 14, 3–5 u. 20, 32; vgl. auch Jer. 10, 1–11).

A. im nachbiblischen Altertum

Aus späterer Zeit ist eine massenhafte A. der Juden inner- und außerhalb Palästinas geschichtlich nicht bekannt. Die Ereignisse in Judäa während der Regierung des Antiochus Epiphanes fallen unter den Begriff der Assimilation. Es kamen aber auch später einzelne Übertritte zum Heidentum vor. Da das Judentum dogmatisch nicht gebunden ist und andererseits eine förmliche Aufnahme in eine heidnische Kultusgemeinschaft in der Regel nicht stattfand, so vollzog sich die A. wohl nur dadurch, daß ein Jude an einem heidnischen Kultus teilnahm. Geschichtlich bekannt ist der Übertritt des Tiberius Julius Alexander, eines Neffen des Philosophen Philo aus Alexandrien, zum Heidentum. Auch die Verheiratung der Drusilla, einer Schwester des jüd. Königs Agrippa II., mit dem römischen Prokurator Antonius Felix setzt ihren Übertritt zum Heidentum voraus. Im Talmud (Sukka 56b) ist die Erinnerung an eine Frau aus priesterlicher Familie namens Mirjam aufbewahrt, die den väterlichen Glauben abschwor und einen heidnischen Truppenführer heiratete; sie soll in das Heiligtum von Jerusalem eingedrungen sein und dort den Altar beschimpft haben. Aus der ersten Hälfte des 2. Jhts. ist der Abfall des Gesetzeslehrers Elischa b. Abuja, der mit dem Namen Acher belegt wurde, bekannt. Es ist aber zweifelhaft, ob es sich bei ihm um wirkliche A. handelte, da das meiste, was über ihn in Talmud und Midrasch berichtet wird, sagenhaft ist.

Häufiger kam A. bei den Juden unter der Herrschaft des Christentums und des Islams vor. Gleich nach der Ankunft Mohammeds in Medina schloß sich ihm nach einer Überlieferung ein angesehener Jude, Abdullah ibn Salam, als Muslim an. Neben den Zwangsbekehrungen kam es häufig und zu verschiedenen Zeiten vor, daß Juden zum Christentum oder zum Islam übertraten, wobei der A. meist äußere Ursachen zugrunde lagen. Den Islam nahmen im 12 Jht. an der hervorragende Arzt Nathanael in Bagdad, als Muslim Abul-Barkat Hibat-Allah, Isaak ben Abraham Ibn Esra und der Dichter und Arzt Samuel Ibn Abbas, Sohn des berühmten religiösen Dichters Jehuda Ibn Abbas aus Fes. Allerdings kann es sich in diesen Fällen auch um einen Scheinübertritt zum Islam gehandelt haben, wie er seit der Mitte des 12. Jahrhunderts überaus häufig vorkam (vgl. Maimonides, Iggeret ha-Schemad). Mit der zunehmenden Unterdrückung der Juden und ihrer bürgerlichen und gesellschaftlichen Ächtung versuchten viele durch den Übertritt zur herrschenden Kirche ihre Lage zu erleichtern. Mitunter kam es auch vor, daß Einzelne mit der Gemeinde, in der sie lebten, in Streit gerieten, worauf sie in das andere Lager übergingen und als erbitterte Feinde ihrer ehemaligen Glaubensgenossen auftraten.

Im Mittelalter

Im Mittelalter geschah es oft, daß Apostaten sich unter den Schutz mächtiger Fürsten und der Kirche begaben und die Juden zu Disputationen über Glaubenswahrheiten zwangen, wobei dann meist die Renegaten ungehindert ihre Verleumdungen vorbringen konnten, während die Juden trotz der ihnen offiziell zugestandenen Redefreiheit de facto sich die größte Zurückhaltung auferlegen mußten. So trat im 13. Jht. der Apostat Donin, der aus der Gemeinde ausgestoßen worden war, als Ankläger gegen das talmudische Schrifttum auf und erzwang eine öffentliche Disputation, die im J. 1240 in Paris stattfand und die Verbrennung vieler Talmudhandschriften zur Folge hatte. Ähnliches ereignete sich in Barcelona, wo Nachmanides im J. 1263 im Beisein des Königs von Aragonien mit dem Renegaten Fra Pablo Christiano eine Disputation abhalten mußte. Ein noch schlimmerer Feind erstand den spanischen Juden und dem talmudischen Schrifttum in der Person eines gelehrten Renegaten Abner aus Burgos, der nach der Taufe den Namen Alfonso angenommen hatte. Er verfaßte eine Anzahl von Schriften gegen das Judentum und bewog den König Alfons XI. von Kastilien, eine Disputation zwischen den Juden und ihm zu veranstalten. Dieselbe fand im J. 1335 in Valladolid statt und hatte für die jüd. Gemeinden in Kastilien schwere Folgen. Seine Jünger (unter ihnen der Apostat Johannes von Valladolid, der 1375 in Avila eine Disputation abhielt) traten in verschiedenen Gemeinden Spaniens mit Denunziationen gegen das Judentum auf und erzwangen gleichfalls öffentliche Disputationen.

Abner aus Burgos

Überhaupt war die A. unter den Juden in Spanien seit der schweren Katastrophe im J. 1391

bis zu ihrer völligen Vertreibung im J. 1492 ziemlich häufig. Außer der großen Masse Zwangsbekehrter, die heimlich dem Judentum treu geblieben waren, gab es unter ihnen auch solche, die, um den Verfolgungen zu entgehen, bewußt zum Christentum übertraten, und, damit man sie nicht mit den Marannen verwechselte, Angriffe auf das Judentum machten. Bekannt sind die Konvertiten Don Pero Ferrus, der in einem Gedicht die jüd. Gemeinde von Alcala verhöhnte, und Diego de Valencia, der seine Stachelverse gegen die Juden und das Judentum mit hebr. Worten durchsetzte und damit den christlichen Judenfeinden ein Beispiel gab. Von einem anderen Renegaten, Astruc Raimuch, der nach seinem Übertritt zum Christentum Francisco Dioscarne hieß, ist bekannt, daß er in hebr. Sprache seine ehemaligen Glaubensgenossen zur Annahme der Taufe aufforderte.

Zu erwähnen ist ferner der gelehrte Talmudist und Rabbiner Salomo Levi aus Burgos, der um die Zeit der blutigen Verfolgungen in Spanien (1391) zum Christentum übertrat und danach den Namen Paulus de Santa Maria führte. Er wurde in der Folge zu hohen Kirchenämtern berufen, wurde Bischof und Kanzler und suchte das Christentum unter Marannen und Juden zu verbreiten. Seine Propaganda betrieb er zum Teil schriftlich in hebr. Sprache, zum Teil durch persönliche Einwirkung auf verschiedene Marannen, die er dazu überredete, im Lande zu bleiben und aufrichtige Christen zu werden. Dies gelang ihm u. a. bei David En-Bonet Buen Giorno, der mit dem Grammatiker und Dichter Profiat Duran gemeinsam nach Palästina hatte auswandern wollen, um dort öffentlich zum Judentum zurückzukehren. David En-Bonet zeigte seinem Freunde Profiat Duran seinen Gesinnungswechsel an, worauf dieser auf ihn die bekannte hebr. Satire „Al tehi ka-Abotecha“ dichtete.

Salomo Levi aus Burgos

Fälle von A. kamen auch in anderen Ländern vor, wenn auch nicht so häufig wie unter den spanischen Juden. Ältere Chroniken wissen vielfach von Juden zu berichten, die freiwillig die Taufe nahmen. So soll schon im J. 568 der heilige Germanus in Burgos durch ein Wunder eine Anzahl von Juden bekehrt haben. Über einen Fall von Judenbekehrung aus dem J. 576, der sich in Clermont ereignete, berichtet Gregor von Tours; indessen geht aus zeitgenössischen Berichten hervor, daß diese Bekehrung nicht ohne Gewaltanwendung stattgefunden hat. Ähnlich wird es sich auch mit den um 582 vom Frankenkönig Chilperich veranlaßten Massentaufen von Juden verhalten haben. Bemerkenswert ist, daß diese Neophyten auch späterhin den Sabbat neben dem Sonntag feierten. Der heilige Sulpicius will im J. 644 in Burgos viele Juden durch seine Predigten und noch mehr durch sein Beispiel bekehrt haben. Um die Mitte des 9. Jhts. wurde von einem Bischof (vielleicht Amulo von Lyon) die Einrichtung getroffen, daß an Sabbaten christliche Geistliche vor den Juden das Evangelium predigten, worauf viele sich freiwillig taufen ließen. Sagenhaft erscheint die Nachricht von Massentaufen der Juden in Jerusalem, die nach einem Schreiben an die Synode von Erfurt vom J. 932 infolge eines Wunders an der Grabeskirche stattgefunden haben sollen. Aufsehen erregte zu seiner Zeit die Bekehrung des Juden ha-Levi aus Köln, der im J. 1128 mit seinem Bruder zum Christentum übertrat. Er wurde später Mönch in Koppenberg und ist unter dem Namen Hermann der Prämonstratenser bekannt. Die Geschichte seiner Bekehrung hat er selbst beschrieben.

Die Konvertiten traten nicht immer als Feinde ihrer ehemaligen Glaubensgenossen auf. Es kam auch vor, daß sie Verleumdungen gegen das Judentum unter Berufung auf ihre Kenntnis des hebr. Schrifttums zurückwiesen. Im J. 1236, als in Deutschland zum ersten Male das Märchen vom Ritualmord auftauchte, veranlaßte Kaiser Friedrich II. die Vernehmung einiger Neophyten als Sachverständiger über diese Frage. Das Gutachten dieser Apostaten lautete zugunsten des Judentums. Indessen kam es immer häufiger vor, daß Juden sich in Feindschaft von ihren Glaubensgenossen trennten oder aus der Gemeinde ausgestoßen wurden und darauf gegen diese mit Anklagen auftraten. Schon aus dem frühen Mittelalter wird ein derartiger Fall berichtet. So erzählt Amulo, der Erzbischof von Lyon (um 846), getaufte Juden hätten ihm von Betrügereien und Gewalttätigkeiten erzählt, die ihre ehemaligen Glaubensgenossen an Christen verübten. Eine traurige Berühmtheit hat der Apostat Josef Pfefferkorn erlangt, der durch seine Verfolgung des jüd. Schrifttums, bei der er die Hilfe der Dominikaner fand, ganz Deutschland in Aufregung versetzte.

Pfefferkorn

Mit dem Einsetzen der Reformationsbewegung in Deutschland und in anderen Ländern erhielt der Bekehrungseifer in der christlichen Kirche einen neuen Impuls. Die gewaltsame Bekehrung mit Feuer und Schwert hörte allmählich auf, und insbesondere die protestantischen Geistlichen suchten im Kampf gegen das Judentum neue Methoden anzuwenden. Die erhöhte Bedeutung, die den Büchern des AT in der evangelischen Kirche zugesprochen wurde, erheischte eine andere Behandlung der Juden; doch durften diese

in ihrer ablehnenden Haltung der neuen Kirche gegenüber nicht belassen werden. Gelang es, unter ihnen Proselyten zu machen, so benutzte man diese häufig dazu, um von ihnen christenfeindliche Äußerungen im Talmud und in den anderen jüd. Schriften zu erhalten.

Anton Margarita

Zu nennen ist Anton Margarita, der Sohn eines Rabbiners in Regensburg, der 1522 zum Christentum übertrat und ein gehässiges Buch über seinen früheren Glauben veröffentlichte („der gantz jüdisch Glaub"). Er trat mit der bekannten Anklage auf, daß die Juden in dem Alenu-Hymnus Jesus verunglimpften. Gelehrte Hebraisten, die in christlichen Kreisen viel Anerkennung fanden, waren die Apostaten Matthäus Adrianus und der Herausgeber der sog. „Biblia Constantia", Michael Adam — beide in der ersten Hälfte des 16. Jhts.

Aus unbekannten Gründen hat Jakob b. Chajim, ein verdienter Gelehrter auf dem Gebiet der Massoraforschung, in der ersten Hälfte des 16. Jhts. (vor 1538) das Judentum verlassen.

Jakob b. Chajim

Er war als Jude in der berühmten Offizin des Daniel Bomberg in Venedig beschäftigt und hatte sich große Verdienste um die Herstellung gediegener Druckwerke erworben. Insbesondere ist seine Arbeit an der Biblia hebraica (Venedig 1523–28) zu erwähnen, die sich durch äußerst wertvolle massoretische Studien auszeichnet. Seine Schicksale nach seinem Übertritt zum Christentum sind nicht bekannt.

Ein bösartiger Apostat war Salomo Romano, nach der Taufe Vittorio Eliano genannt, ein Enkel des verdienten Grammatikers Elijahu Levita, der zusammen mit seinem Bruder Johann Baptista Anklagen gegen den Talmud und das hebr. Schrifttum erhob.

Romano

Diese beiden setzten es, in Gemeinschaft mit anderen Renegaten, beim Papst Julius III. durch, daß in Rom am jüd. Neujahrstag 1553 alle den Juden abgenommenen Talmudexemplare und andere rabbinische Schriften verbrannt wurden. Dies wiederholte sich in der nächsten Zeit in verschiedenen anderen italienischen Städten. Vittorio Eliano (nach einigen Hss. des „Emek ha-Bacha" war es sein Komplize Josef Moro oder Zarfati, als Christ Andrea del Monte genannt) zog in den italienischen Gemeinden umher, drang mit dem Kruzifix in der Hand in die Synagogen, lästerte in Gegenwart der versammelten Gemeinde das Judentum und forderte zur Taufe auf. Am Versöhnungstag des J. 1558 überfiel er die Synagoge von Recanati und stellte das Kruzifix in die Toralade. Von der betenden Gemeinde wurde er hinausgejagt; daraufhin ließ der Stadthauptmann eine Anzahl angesehener Mitglieder der Gemeinde ergreifen und öffentlich auspeitschen.

Apostaten dieser Art bedrohten auch die deutsche Judenheit von Zeit zu Zeit; es handelte sich dabei oft um solche, die aus eigensüchtigen Motiven vorgaben, eine gründliche Kenntnis des jüd. Schrifttums zu besitzen, welches, wie sie ausführten, voll von antichristlichen Tendenzen sei.

Im J. 1603 trat Naftali Margalita aus Wien zum Christentum über (bei der Taufe erhielt er den Namen Julius Conrad Otto) und veröffentlichte u. d. T. „Gali Razia" ein Buch von der Art des späteren „Entdeckten Judentums" von Eisenmenger, das viele Verleumdungen gegen das Judentum enthielt.

Naftali Margalita

Selbst Wagenseil äußert sich über dieses Werk, „daß die Christen, die dasselbe gegen die Juden anwenden würden, von diesen verlacht werden müßten", und Hackspan meinte, Margalita habe wohl die meisten seiner rabbinischen Zitate selbst verfaßt. Ein Zeitgenosse dieses Margalita war ein anderer Apostat, Samuel Friedrich Brenz, der 1614 eine judenfeindliche Schrift „Schlangenbalg" schrieb, die der gelehrte christliche Hebraist Johannes Wülfer 1681 in lateinischer Übersetzung mit der von Salomon Zebi Uffenhausen 1615 verfaßten Gegenschrift „Jüdischer Theriak" (Theriaca Judaica) herausgab.

Brenz

Einen starken Abfall vom Judentum rief 1687 die messianische Bewegung unter Sabbatai Zebi hervor. Der Übertritt vom Judentum zum Islam war um so leichter, als dieser dogmatisch dem Judentum viel näher stand. Der Leibarzt des Sultans, der dem gefangenen Pseudo-Messias zur Annahme des Islam riet, war selbst ein Konvertit. Nach dem Tode des Sabbatai Zebi trat dessen Schwiegervater, ein gelehrter Talmudist, mit etwa 400 Gesinnungsgenossen in Saloniki zum mohammedanischen Glauben über und gründete so die jüd.-islamische Sekte der Dönmehs, die sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Auch unter den persischen Schiiten kam es während der Herrschaft Abbas' I. und Abbas' II. zu Bekehrungen, die allerdings nicht ganz als freiwillig angesprochen werden können.

Sabbatianische Zeit

Im Abendland kamen Fälle von A. nur vereinzelt vor. Zwei Apostaten, Christian Kahtz und Franz Wenzel, klagten im J. 1702 vor dem ersten Preußenkönig die Juden der Jesuslästerung an, die, wie schon vorher Anton Margarita behauptet hatte, im Alenu-Hymnus enthalten sei. Wenige Jahre darauf (1705) tauchte ein gewisser Aaron Margalita als Ankläger der Agada auf, von der er sagte, sie sei voller Lästerungen gegen

Aaron Margalita

das Christentum. Margalita war in Żólkiew in Polen geboren, trat aus unbekannten Gründen zum Christentum über und führte viele Jahre hindurch ein Wanderleben. Einige Jahre war er Lehrer der rabbinischen Literatur an der Universität in Frankfurt a. O. Er soll im späten Alter die Absicht geäußert haben, zum Judentum zurückzukehren, worauf er in Kopenhagen ins Gefängnis geworfen wurde; dort starb er auch. Ähnlich betätigte sich ein anderer Apostat, Josef Jakob, der im Bet ha-Midrasch zu Friedeberg in der Neumark talmudische Vorlesungen hörte; wie behauptet wird, war er schon damals getauft. Er trat mit Anklagen gegen den Talmud auf, die zu der Konfiskation der Talmudexemplare in der genannten Gemeinde führten (1707). König Friedrich I. hob dann die von der Regierung gegen den Talmud erlassene Verfügung auf.

Im Anfang des 18. Jhts setzte in Italien eine eifrige Propaganda für die Judenbekehrung ein. Paul Medici, der nach seiner eigenen Angabe im 16. Lebensjahre in Livorno die Taufe genommen hatte, ließ 1707 eine Schrift erscheinen: „Promptuarium Biblicorum Textuum ad Catholicam Fidem confirmandam et Judaeorum infirmandam perfidiam", die er auch hebräisch geschrieben haben soll; 1715 erschien seine „Lettera scritta agli Ebrei d'Italia". Paul Medici reiste durch ganz Italien und hielt in vielen Gemeinden Disputationen mit Juden. Dabei gelang es ihm, einen Rabbiner für die Taufe zu gewinnen, der später unter dem Namen Nicolo Stratto auftrat und ebenfalls eine „Lettera all' universale del Giudaismo" veröffentlicht hat. Ein anderer Jünger Medicis war Sabbatai Nachum, Rabbiner in Ancona, der mit jenem zuerst häufig über das Christentum disputiert hatte, dann aber (1734) diesen Glauben annahm und unter dem Namen Francesco Maria Ferrotti Abt wurde. Er schrieb ein polemisches Werk zur Erhärtung der christlichen Dogmen, das gegen das Judentum gerichtet war („La Verità della Fede Christiana", Venedig 1741).

Paul Medici

Auch unter den deutschen Juden kamen im 18. Jht. verschiedene Fälle von A. vor, die auf mannigfaltige Ursachen zurückzuführen sind, vor allem auf die schwere wirtschaftliche Lage der Juden nach dem dreißigjährigen Krieg und die gedrückte politische und soziale Stellung im Ghetto. Fälle von Verleumdungen seitens der Apostaten kamen nunmehr seltener vor; es geschah öfter, daß solche, die dem Judentum den Rücken gekehrt hatten, sich von Verleumdungen gegen den früheren Glauben fernhielten und zum Teil sogar als dessen Verteidiger auftraten. Zu nennen ist zunächst der Konvertit Karl Anton, Lektor des Rabbinischen und außerordentlicher Professor an der Universität Helmstedt. Er wurde am 11. Sept. 1722 in Mitau geboren und hieß als Jude Mose Gerson Kohen. Karl Anton entstammte einer angesehenen jüd. Familie und zählte hervorragende Talmudgelehrte und Rabbiner zu seinen Ahnen. Auch er selbst war talmudisch gut geschult und gehörte einige Jahre hindurch zu den Jüngern des Jonathan Eibeschütz in Prag. Am 30. Jan. 1748 nahm er in Wolffenbüttel das Christentum an. In dem Streit um die Gesinnung seines Lehrers Eibeschütz trat er mit einer warmen Schrift für diesen ein. Obwohl überzeugter Christ, verteidigte er bei verschiedenen Gelegenheiten das Judentum gegen verleumderische Beschuldigungen. Seine Ausführungen gegen Eisenmengers „Entdecktes Judentum" in seiner Schrift „Einleitung in die rabbinischen Rechte" (Braunschweig 1756) sind noch heute beachtenswert. Scharf wandte er sich auch (in der Vorrede zum dritten Band seines „Kurzen Entwurfes der Erklärung jüd. Gebräuche") gegen die Ritualmordlüge und ähnliche Anklagen, in deren Folge „so viele tausend Juden auf die grausamste Art gemartert, so viele tausend erbärmlich hingerichtet und so vielen tausenden ihre Habseligkeiten geraubt" worden wären.

Karl Anton

Ein Zeitgenosse Karl Antons war Simon Jaidel, geb. am 7. Febr. 1715 zu Fürth, der bei der Taufe (im J. 1748) den Namen Adam Rudolf Georg Christoph Matthäi erhielt. Auch er entstammte einer angesehenen Familie und war im talmudischen und kabbalistischen Schrifttum gut bewandert. Er veröffentlichte verschiedene Schriften, insbesondere Beschreibungen des Sabbats und der jüd. Feiertage, in denen er für die Bekehrung der Juden zum Christentum wirken wollte. Er hielt sich aber von allem Streit fern und mahnte die Christen zur freundlichen Behandlung der Juden.

Simon Jaidel

Derselben Zeit gehört auch der Konvertit Johann Adam Gottfried an (geb. 1726 in Altona). Als Jude hieß er Nathan; am Himmelfahrtstage 1750 wurde er in Erlangen getauft. Er wurde später an der Tübinger Universität Magister, konnte es aber sein Leben lang zu nichts bringen. Von seinen verschiedenen Schriften ist besonders eine für die damalige Zeit bezeichnend; sie trägt den Titel „Schriftmäßige Ermahnung an sämtliche jüdische Proselyten". Aus ihr geht hervor, daß die Zahl der jüd. Proselyten in Deutschland damals nicht unerheblich war. Interessant ist auch die Geschichte von der Bekehrung der Familie Heynemann in Weißenfels, welche uns ebenfalls

Gottfried

Die Familie Heynemann

lehrt, daß die A. unter den deutschen Juden im 18. Jht. ziemlich häufig war. Mose Heynemann selbst, der aus Warburg stammte, blieb Jude, während einer seiner Brüder und eine Schwester, sowie Neffe und Nichte zum Christentum übertraten. Als seine Frau starb, wurde behördlicherseits ihre Beerdigung auf dem jüd. Friedhof verboten, da sie angeblich kurz vor dem Tode Christin geworden war. Die Leiche wurde dann heimlich nach Halle überführt und auf dem dortigen jüd. Friedhof begraben, woraus ein langwieriger Prozeß entstand. Von den fünf Kindern des alten Heynemann nahmen drei Töchter und sein einziger Sohn Philipp die Taufe. Dieser hatte sich bis zu seinem Übertritt, der in seinem 17. Lebensjahre erfolgte (am 17. Sept. 1738 in Weißenfels, in Gegenwart des Hofes, wobei der Herzog und die Herzogin seine Taufpaten waren), ein umfassendes talmudisches und rabbinisches Wissen angeeignet; bei der Taufe erhielt er den Namen Gottfried Selig. Er führte ein unstetes Leben, kam u. a. nach Kopenhagen, wo er in einen Kreis von Neophyten geriet (zu denen auch ein Baron v. Klausenberg, ein Günstling des dänischen Königs, gehörte), und ließ sich um 1765 in Leipzig nieder, wo ihm der Kurfürst von Sachsen ein Gnadengehalt aussetzte; gleichzeitig wurde er Lektor des Rabbinischen an der Universität. Im J. 1767 begann er mit der Herausgabe einer Wochenschrift „Der Jude", die es bis 1771 auf neun Bände brachte. Als er mit dieser Zeitschrift hervortrat, befürchteten manche, daß sie gegen das Judentum gerichtet sein würde; auch Moses Mendelssohn richtete an Gottfried Selig ein entsprechendes warnendes Schreiben. Doch war die Zeitschrift nicht gehässig gehalten, und der Herausgeber bewahrte Zeit seines Lebens seinen ehemaligen Glaubensgenossen die Treue.

Die Zustände jener Zeit werden beleuchtet durch die Schicksale des Konvertiten Salomon Duitsch (1734–1797), die er in seiner Autobiographie erzählt. Duitsch wurde 1734 in Temesvar geboren, erhielt eine gründliche Ausbildung im Talmud und in den rabbinischen Schriften, verbrachte mehrere Jahre auf der berühmten Talmudhochschule zu Prag und kehrte dann in seine Heimat zurück. Infolge von Grübeleien über Jesaja Kap. 53 kamen ihm Zweifel über die Wahrheit des Judentums. Als seine Frau erfuhr, daß er sich taufen lassen wollte, wurde auf ihr Verlangen die Ehe geschieden. Ein Versuch, ihn für den katholischen Glauben zu gewinnen, schlug fehl; immer noch Jude, der aber, wie er sagte, sich stets nach der Taufe sehnte, wanderte er durch Böhmen, Deutschland, Holland und England, wobei er die religiösen Satzungen beobachtete und in den jüd. Gemeinden überall freundliche Aufnahme fand. Er berichtet, der Rabbiner von Dresden (den Ort nennt er allerdings nicht ausdrücklich) habe ihm im geheimen gestanden, daß auch er Christ werden wollte und es nur aus Furcht unterließe. Einige Jahre war Duitsch Rabbiner in Arnheim in Holland und dann in Wesel. Dort brach er plötzlich mit dem Judentum und ging zu den reformierten Geistlichen, um von ihnen getauft zu werden. Diese waren mißtrauisch gegen Neophyten und hielten ihn Jahre hindurch hin, bis es ihm endlich in Amsterdam gelang, getauft zu werden. Er studierte dann auf der Universität Utrecht Theologie und erhielt die Ordination. Sein Leben beschloß er als Pastor in Mydrecht in Holland (1797).

Salomon Duitsch

Außer den geschilderten Fällen von Einzel-A. hat die jüd. Geschichte des 18. Jhts. auch Massenübertritte zu verzeichnen. Die messianische Bewegung des 17. Jhts. war auch im 18. Jht. noch nicht zum Stillstand gekommen. Um die Wende des Jhts. trat ein sefardischer Abenteurer Nechemja Chija Chajon auf, der in einer Reihe von Schriften den Messianismus mit dem Glauben an die Dreieinigkeit verquickte und diesen Synkretismus als die Grundlehre des Judentums predigte. Er durchreiste mit seinen Manuskripten Palästina, die Gemeinden der Levante, Italiens, Mährens, Deutschlands und Hollands. In vielen Gemeinden bildeten sich Parteien für und gegen ihn, was vielfach Veranlassung zu Judentaufen gab; auch ein Sohn Chajons trat zum Christentum über, um dann schwere Anklagen gegen den Talmud zu erheben. Zu den Apostaten jener Zeit gehört auch der Vater des bekannten Gelehrten Josef von Sonnenfels, der sich mit seinen Kindern taufen ließ. In ursächlichem Zusammenhang mit diesen Vorgängen steht die Bewegung, die Jakob Frank um die Mitte des Jhts. vornehmlich in Polen hervorrief. Zwischen den Frankisten, die sich später Sohariten nannten (weil sie den Talmud verwarfen und den Sohar als religiöse Grundschrift des Judentums bezeichneten), und den rabbinischen Juden kam es in der Folge zu erbitterten Kämpfen, die vor den polnischen Behörden und den katholischen Kirchenfürsten ausgetragen wurden. In Kamenez-Podolsk und Lemberg mußten Vertreter der Talmudisten mit den Frankisten öffentlich disputieren. Das Ganze endete mit Massentaufen der Frankisten; unter diesen Konvertiten befanden sich auch manche Rabbiner.

Nechemja Chija Chajon

Die Frankisten

In der Geschichte der Judenbekehrung tritt eine bedeutsame Wendung ein seit der Zeit,

da die französische Revolution die Mauern des Ghettos sprengte und allmählich in allen Ländern die Emanzipation vorbereiten half. In Deutschland, namentlich in Berlin, war schon vorher und um dieselbe Zeit durch Mendelssohn und die beginnende Epoche der Aufklärung eine Art Selbstemanzipation der Juden vor sich gegangen, indem sie sich die deutsche Kultur zu eigen zu machen begannen. Dazu kam, daß in weiteren jüd. Kreisen neue geistige Strömungen des religiösen Lebens entstanden: die „Aufklärung" begann, zunächst unter den deutschen Juden, und ließ bei manchen innere Zweifel darüber entstehen, ob das Verharren im Judentum, das ihnen so viele Opfer auferlegte, noch einen Sinn für sie hätte. Da auch in der Befolgung des jüd. Rituals eine Lockerung eingetreten war, lag es nahe, daß viele von den neuzeitlich Orientierten den letzten Schritt der Angleichung taten und das Christentum annahmen.

Das Zeitalter Mendelssohns

Gleich in der ersten oder zweiten Generation der Aufklärung sehen wir die Tochter Moses Mendelssohns, Brendel, oder wie sie nach der Taufe hieß, Dorothea, Protestantin werden (1804). Sie heiratete dann Friedrich Schlegel, mit dem sie nachher einen abermaligen Religionswechsel vollzog und katholisch wurde (1808). Auf ihr Drängen nahmen ihre Söhne aus erster Ehe, die Maler Johannes und Philipp Veit, nach manchem Zögern die Taufe (1810). Sie suchte ihre Haltung mit angeblichen Äußerungen ihres Vaters zu rechtfertigen. Da ihre Aussagen nicht zuverlässig sind, dürfen wir ihr Zeugnis wohl auch in diesem Punkt bezweifeln. Auch ihre jüngere Schwester Henriette, die als Erzieherin im Hause des Generals Sebastiani in Paris lebte, wurde Christin. Abraham Mendelssohn ließ seinen Sohn Felix, den späteren Komponisten, im Knabenalter taufen, um ihm die künstlerische Laufbahn zu erleichtern. Gleichzeitig ließ er auch seine anderen Kinder dem Christentum zuführen. Er hatte sich zuerst mit Rücksicht auf das Andenken seines Vaters sehr dagegen gesträubt; aber sein Schwager Salomon Bartholdy, der selbst getauft war, wußte seine Bedenken zu zerstreuen.

Der Anschluß an die Außenwelt und der Wunsch, keine Zurücksetzung mehr zu erfahren, machten in den Kreisen der gebildeten Frauen und Männer jener Zeit die A. zu einer alltäglichen Erscheinung. Allerdings ist es übertrieben, wenn Rahel Levin berichtet, in kurzer Zeit habe sich die halbe jüdische Gemeinde Berlins taufen lassen; sie meinte damit wohl die Hälfte ihres eigenen gesellschaftlichen Kreises. Sie selbst nahm im Alter von 43 Jahren, unmittelbar vor ihrer Verehelichung mit Varnhagen v. Ense, die Taufe (1814). Um dieselbe Zeit trat Henriette Herz, die Witwe des Philosophen und Arztes Marcus Herz, zum Christentum über. Marianne Meyer, die Tochter eines jüd. Bankiers in Berlin, wurde Christin und vermählte sich morganatisch mit einem Fürsten von Reuß. Nach seinem Tode führte sie den Namen einer Frau von Eybenberg. Sie und ihre Schwester Sara, die einen Herrn von Grothus geheiratet hatte, gehörten dem Goetheschen Kreise an. Bezeichnend für die Zustände jener Zeit ist, daß jüd. Hausväter in Berlin, die den Abfall ihrer Töchter vom väterlichen Glauben voraussahen, dies vielfach durch testamentarische Verfügung zu verhindern suchten.

Aus dem engeren Kreis Mendelssohns ist noch der Sohn des hebr. Dichters und Bibelexegeten Naftali Hirz Wessely zu erwähnen, der ebenfalls Christ wurde. Eine unerfreuliche Erscheinung war Herz Homberg, Hauslehrer bei Mendelssohn und Mitarbeiter an seiner Pentateuchausgabe, der dann in Österreich an dem von Kaiser Josef II. unternommenen Schul- und Unterrichtswerk mitwirkte und einige Zeit an der Spitze der jüd. Schulanstalten in Galizien stand. Er ließ seine Kinder taufen, rühmte sich dessen in einer Eingabe an die Regierung und fügte hinzu, er sei stets bemüht gewesen, die Juden zur Taufe zu bewegen. Auch Israel Neumann aus Brody, ein Mitarbeiter an der ersten Bibelausgabe mit deutscher Übersetzung und wissenschaftlichem Kommentar (Biur), trat zum Christentum über und wurde nach seiner Taufe Lektor der orientalischen Sprachen an der Universität zu Breslau und Mitglied des evangelischen Konsistoriums. Naphtali Jacobson, Sohn des bekannten Philantropen und Führers der Reformbewegung im Judentum, Israel Jacobson, trat später zum Katholizismus über und wurde Sprecher der christlich-katholischen Gemeinde in Berlin. Zu hohem Ansehen gelangte der Konvertit David Mendel, als Christ Johann August Wilhelm Neander. Er wurde am 17. Jan. 1789 geboren, trat 1806 zum Christentum über und gehörte später zu den hervorragendsten Vertretern der evangelischen theologischen Wissenschaft.

Der letzte Oberlandesrabbiner von Schlesien, Levi Saul Fränkel (geb. 1765), väterlicherseits Enkel des letzten Oberlandesrabbiners von Berlin und der Mark Brandenburg Hirschel Levin und mütterlicherseits Enkel des Oberlandesrabbiners von Schlesien Josef Jonas Fränkel, trat 1809 zum Christentum über. Er war erst Rabbiner in Dubienka in Polen gewesen, wurde dann Oberlandesrabbiner von Schlesien außer Breslau und fuhr 1807 zur Tagung des Synedrions nach Paris.

Levi Saul Fränkel

Vor seiner Abreise erließ er in einer Broschüre ein offenes Sendschreiben an seine Glaubensgenossen, in dem er das Herannahen der messianischen Zeit ankündigte und prophezeite, Juden und Christen würden von einem Oberhirten regiert werden. Zwei Jahre später wurde in den Schlesischen Provinzial-Blättern der Übertritt „Lewy Schäuels Sohn Fränkel" zum katholischen Glauben und gleichzeitig die Niederlegung seines Amtes als Oberlandesrabbiner von Schlesien angezeigt. Er fand aber keine Befriedigung in dem neuen Glauben und wurde von Zweifeln verfolgt. Am Ende seines Lebens gelangte er nach Frankfurt a. M., wo er im jüd. Krankenhaus Aufnahme fand. Von dort aus schrieb er einen reuevollen Brief an den Vizeoberlandesrabbiner von Berlin, Meir Simcha Weil. Er starb im Krankenhaus am 30. Nov. 1815 und wurde auf dem jüd. Friedhof in Frankfurt in aller Stille beerdigt.

Ein anderer Konvertit jener Zeit spielt in der Geschichte der Judenbekehrung eine bedeutsame Rolle. Josef Samuel, als Christ Christian Friedrich Frey genannt, wurde am 21. Sept. 1771 in Mainstockheim bei Würzburg geboren. Sein Vater war Rabbinatsassessor. Da in dieser Familie bereits ein Fall von A. vorgekommen war, so wurde Josef Samuel streng gesetzestreu erzogen und ausschließlich im jüd. Schrifttum unterrichtet Ein Zufall führte ihn aber mit einem christlichen Kaufmann zusammen, der ihn zur Annahme des Christentums überredete. Er wurde am 3. Mai 1798 in Neu-Brandenburg getauft und erlernte das Schusterhandwerk; in Prenzlau, wo er einige Zeit bei einem Schuster arbeitete, geriet er in einen Kreis von Pietisten und wollte seitdem unter den Negern Missionar werden. Er kam in der Folge nach Berlin und London. Während seines Aufenthaltes in London predigte Frey in den Synagogen seinen früheren Glaubensgenossen die Taufe. Es gelang ihm, Christen für solche Juden zu interessieren, die sich für die Taufe vorbereiten wollten; aus diesen Anfängen entstand 1808 ein besonderes Institut zur Förderung der Judenmission, das seit 1809 den Namen „London Society for promoting Christianity among the Jews" führt. Frey selbst wurde in der Folge aus der Leitung dieser Missionsgesellschaft hinausgedrängt, da er nicht der englischen Hochkirche angehörte, und ging 1816 nach Amerika, wo er bald Pastor an einer Presbyterianerkirche wurde. Frey hat auch eine Anzahl weitverbreiteter Missionsschriften verfaßt. Ein anderer jüd. Apostat, Marcus, der in England zurückgeblieben war, beabsichtigte zusammen mit Frey in Amerika eine Proselytenkolonie zu gründen, welcher Plan aus Mangel an bekehrten Juden scheiterte. In diesem Zusammenhang ist auch der Apostat David Drach zu nennen (geb. 1791 in Straßburg). Einige Jahre soll er nach seinen eigenen Angaben Rabbiner gewesen sein; jedenfalls war er Leiter der ersten jüd. Konsistorialschule in Paris. Er trat später (1823) zum Katholizismus über und betrieb eifrig die Bekehrung der Juden zu diesem Glauben; dem Protestantismus war er feindlich gesinnt, und der genannten „London Society" warf er vor, daß sie Seelenkauf treibe und Juden gegen ihre innere Überzeugung zur Taufe verleite. Derselben Zeit gehört noch ein anderer Konvertit an, Josef Heydeck, der insbesondere die Judenbekehrung unter den spaniolischen Juden betrieb, wobei er für das Christentum als Ganzes warb und keinen Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus machte. Er stammte aus Deutschland und soll nach der Angabe eines seiner Freunde, ebenfalls eines Konvertiten, einige Zeit als Rabbiner in der Nähe von Köln gewirkt haben. Er trat dann zum Katholizismus über und wurde Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Madrid. Er verfaßte eine Schrift „Defensa de la religion Christiana" (Madrid 1792). Seine apologetische Tätigkeit richtete sich sowohl gegen die antichristliche Denkweise der französischen Enzyklopädisten wie auch gegen das Judentum. Anläßlich der Tagung der jüd. Notabelnversammlung und des Synedrions in Paris richtete Heydeck eine Schrift an die Juden, in der er gegen die Verhimmelung Napoleons protestierte. 1808, als ein französisches Heer Madrid besetzte, wurde Heydeck verhaftet und nach der Festung Bayonne gebracht, wo er bis zum Sturze Napoleons verblieb.

Friedrich Frey

Apostaten als Missionare

Nach Beendigung der napoleonischen Kriege nahm die A. unter den Juden des Abendlandes wieder zu. Die eingetretene politische Reaktion und die sich daraus ergebende größere Intoleranz (Beseitigung bereits gewährter Rechte, Beschränkung der Freizügigkeit, Familiantengesetz u. a.) trieben viele, die dem entgehen wollten, zum Abfall.

Auch nach innen zeigte sich damals ein weitgehender Verfall, dem man einerseits durch wissenschaftliche Erforschung des Judentums entgegentreten wollte, während andere den Gottesdienst zu reformieren suchten. Einer der Vertreter der Reform war Elieser Liebermann, Sohn eines Rabbiners in Hagenau im Elsaß, der später aus unbekannten Gründen zum Christentum übergetreten ist. Als Jude schrieb er sein „Or Nogah" (Dessau 1818), in welcher hebr. Schrift er für die Beibehaltung der hebr. Sprache in der

E. Liebermann

Synagoge und im Jugendunterricht eintrat. Ob dieser Liebermann mit dem Abbé Liebermann identisch ist, welchen die römische Kirche zuerst selig und dann heilig gesprochen hat, steht nicht fest. Der Abbé Liebermann hatte auf dem Vatikanischen Konzil zu Rom (1870) eine große Rolle gespielt, und seinem Einfluß auf Papst Pius IX. war es zu danken, daß dieses Konzil keine judenfeindliche Richtung nahm.

Es gab noch einen anderen Apostaten ähnlichen Namens, F. M. P. Libermann, geb. am 12. April 1802 als Sohn eines Rabbiners in Zabern, den späteren Begründer der „Väter vom hl. Geist". Bekannt sind ferner die Brüder Marie Théodere Ratisbonne (geb. 28. Dez. 1802), der im Jahre 1827 zum Katholizismus übertrat, und Marie Alphonse Ratisbonne (geb. 1. Mai 1814), welche beide 1843 die „Kongregation der Töchter Unserer Lieben Frau von Sion" zum Zweck der Judenbekehrung und der Erziehung von Judenkindern gründeten.

Veith

In der Abwehr verleumderischer Anklagen gegen das Judentum betätigte sich noch ein Konvertit jener Zeit, Johann Emanuel Veith, geb. 10. Juli 1787 in Kuttenplan in Böhmen. Er studierte Medizin und wurde Professor der Tierarzneischule in Wien. Am 4. Mai 1816 trat er zum Katholizismus über. Neben seiner Tätigkeit an der Tierarzneischule und als Arzt studierte er Theologie und erhielt am 26. Aug. 1821 die Priesterweihe, worauf er dem Redemptoristenorden beitrat. Späterhin wurde er weltlicher Priester und wirkte seit 1831 als Domprediger an der Stephanskirche in Wien. Als im J. 1840 in Damaskus die bekannte Ritualmordaffäre spielte, schwor Veith am Altar mit dem Kruzifix in der Hand, daß die Ritualmordbeschuldigung eine Lüge sei. Veiths gesammelte Predigten umfassen 41 Bände. Er starb am 6. Nov. 1876.

Im 19. Jht. häuften sich die Fälle der A. unter den jüd. Intellektuellen, von welchen viele im öffentlichen Leben, in Politik, Kunst und Wissenschaft zu großer Bedeutung gelangten. Außer den früher genannten Personen des Mendelssohnschen Kreises sind noch die Nachkommen der Familien David Itzig, David Friedländer und Efraim zu nennen, die das Judentum verlassen haben.

Saphir, Börne, Heine, Gans

Einer etwas späteren Zeit gehören an Moritz Gottlieb Saphir, Ludwig Börne und Heinrich Heine. Von Heine ist bekannt, daß er den Weg zur Taufe erst nach schweren inneren Kämpfen gefunden und bis zu seinem Tode eine große Anhänglichkeit an das Judentum bewahrt hat. Er hat diesen Schritt gleich darauf tief bereut und geschrieben, daß er sich, wenn in Preußen das Stehlen von silbernen Eßlöffeln nicht strafbar wäre, nicht getauft hätte. Auch Eduard Gans hat nicht leichten Herzens das Judentum aufgegeben, wie ihm Heine vorwirft; erst als alle seine Bemühungen, die akademische Laufbahn als Jude zu beginnen, an der hartnäckigen Weigerung Friedrich Wilhelms III. gescheitert waren, trat er zum Christentum über. Überhaupt hat die Regierung dieses Königs viel dazu beigetragen, begabte Juden der Taufe zuzuführen. Unter seinem Protektorat entstand damals auch eine „Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden" (1822). 1824 trat Heinrich Marx, Advokatanwalt und Justizrat in Trier, zum Christentum über; dabei wurde sein Sohn Karl Marx mitgetauft. Nicht religiöse

Marx

Überzeugung, aber auch nicht Rücksicht auf seine amtliche Stellung, wie mitunter irrtümlich angegeben wird, haben diesen Schritt veranlaßt, sondern lediglich der Wunsch, einer „honetten Religion" anzugehören. Der bekannte Nationalökonom David Ricardo, ein hervorragender Vertreter der klassischen Nationalökonomie, wurde im J. 1793 einer Heirat wegen Christ. Der jüngeren Zeit gehören an: der Soziologe Ludwig Gumplowicz (geb. 1838) und der Staatsrechtslehrer Georg Jellinek (geb. 1851).

Stahl

Friedrich Julius Stahl, der 1819 im Alter von 17 Jahren zum Christentum übertrat und die Idee der Wiederherstellung des christlichen Staates propagierte, ist als der geistige Vater des politischen und kirchlichen Konservativismus in Preußen anzusehen; seine Stellung zum Judentum hat er in seiner Schrift „Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judenthum" (Berlin 1847) klargelegt. Als seinen Gesinnungsgenossen in politischer und kirchlicher Orthodoxie dürfen wir den ebenfalls aus dem Judentum hervorgegangenen Philosophen Adolf Lasson (Lazarussohn) bezeichnen, der Jahrzehnte hindurch an der Berliner Universität die Hegelsche Philosophie lehrte und verteidigte.

Im J. 1817 wurde der 12jährige Knabe Benjamin Disraeli, der spätere Lord Beaconsfield, getauft. Die verbreitete Ansicht, sein Vater Isaak

Disraeli

Disraeli habe sich damals mit seiner ganzen Familie getauft, ist unrichtig. Auch andere jüd. Konvertiten sind in verschiedenen Staaten zu hohen politischen Ämtern gekommen. In Preußen waren es die Minister Friedberg und Friedental, und in jüngerer Zeit der Direktor des Reichskolonialamtes und Senatspräsident beim Reichsgericht Kayser. In Österreich ist der hervorragende Rechtslehrer Joseph Unger zu nennen, der während seiner Studienzeit Christ wurde; er gehörte dem liberalen

Ministerium Auersperg an und wurde später Präsident des Obersten Gerichtshofes.

Aus der zweiten Hälfte des 19. Jhts. ist eine Anzahl von Dichtern und Literarhistorikern zu nennen, die aus verschiedenen Gründen zum Christentum übergetreten sind. Neben August Lewald, der 1851, beinahe 60 Jahre alt, katholisch wurde, ist seine Verwandte, die Schriftstellerin Fanny Lewald zu erwähnen, die, 1811 geboren, im 17. Lebensjahr die Taufe nahm. Die Goetheforschung hat die Namen des Konvertiten Theodor Creizenach, Sohn des Michael Creizenach, und Michael Bernays, Sohn des strengorthodoxen Isaak Bernays in Hamburg, aufzuweisen, ferner den Goethebiographen Albert Bielschowsky; auch Georg Simmel, bedeutend als Philosoph und Soziologe, war getauft.

Lewald

Auch auf dem Gebiet der Musik und des Theaters ist eine Anzahl von Konvertiten zu verzeichnen; zu den hervorragendsten zählt neben dem erwähnten Felix Mendelssohn-Bartholdy der gefeierte Geigenvirtuose Joseph Joachim und der Komponist Gustav Mahler.

Unter den Theologen, die zum Christentum übergetreten sind und später gegen das Judentum in wissenschaftlicher Weise polemisierten, ragt Selig Cassel hervor (geb. 27. Febr. 1821 zu Groß-Glogau), der unter dem Namen Paulus Cassel bekannt ist. Als Jude war er Vertreter der konservativen Richtung und Gegner aller Reformbestrebungen gewesen, trat aber im reiferen Alter zum Christentum über und wirkte als Prediger an der Christuskirche zu Berlin; gegen die antisemitische Bewegung trat er dann mit großer Entschiedenheit auf.

Paulus Cassel

Eine eigenartige Erscheinung ist der katholische Prediger Monsignore Bauer, einer der gefeiertsten Kanzelredner seiner Zeit. In Ungarn geboren, studierte er in Wien und nahm im Jahre 1848 an den Barrikadenkämpfen eifrigen Anteil. Nach der Eroberung Wiens durch Windischgrätz floh er nach Paris, wo er zum Katholizismus übertrat und Theologie studierte. Während des zweiten Kaiserreiches war er Hofprediger an der Tuilerienkapelle. Bei der Eröffnung des Suezkanals war er in Begleitung der Kaiserin Eugenie zugegen und gab diesem Unternehmen den priesterlichen Segen. 1865 hielt er in der Schottenkirche zu Wien vor einem zahlreichen jüd. Publikum sechs Vorträge, die 1866 u. d. T. „Le Judaïsme comme preuve du Christianisme" erschienen.

Monsignore Bauer

Auf dem Gebiete der Wissenschaft des Judentums sind zu nennen die Konvertiten: der Bibeltextkritiker und hebr. Bibliograph De Rossi; H. R. Biesenthal, der gemeinsam mit F. Lebrecht das „Sefer ha-Schoraschim" des David Kimchi herausgegeben hat; der Massoraforscher Ginzburg und der Orientalist Daniel Chwolson (der letztere ist im späteren Alter in einer hebr. Zeitung für die Erhaltung des orthodoxen Judentums mit großer Wärme eingetreten); ferner die bekannten Orientalisten Theodor Benfey (geb. 28. Jan. 1809) und Hermann Vámbéry (geb. 19. März 1832) sowie der Romanist Adolf Mussafia (geb. 15. Febr. 1835), dessen Vater und Großvater Rabbiner in Spalato gewesen waren. Auf dem Gebiete der Afrikaforschung erlangte große Bedeutung der Arzt Eduard Schnitzer, bekannt unter dem Namen Emin Pascha. Als Jude 1840 geboren, trat er zum Protestantismus und später zum Islam über.

Die neuere hebr. Literatur hat ebenfalls eine Anzahl von Konvertiten aufzuweisen: Isaak Eduard Salkinson, Judenmissionar (gest. 5. Juni 1883), von dem eine Anzahl vortrefflicher hebr. Übersetzungen Shakespeares, Miltons, Tiedges usw. erschienen ist, und der auch das NT ins Hebräische übersetzt hat. Ferner Abraham Uri Kowner, der seinerzeit in der hebr. Literatur als scharfer Kritiker auftrat; P. I. Hershon, der in judenmissionarischer Tendenz das Werk חמשה חומשי תורה לפי התלמוד schrieb (nur der erste Teil ist London 1874 erschienen); schließlich der hervorragende Lyriker Konstantin Schapiro, der wegen einer Heirat zum Christentum übertrat. Als vorzüglicher hebräischer Stilist zeigte sich J. C. Grünberg, der nach seiner Taufe den Namen Wladimir Fedorow annahm. Von ihm stammt eine gelungene Übersetzung der Schrift „Jerusalem" von Mendelssohn, die von Smolensky ohne Nennung des Übersetzers Wien 1876 herausgegeben wurde. Fedorow hat den talmud. Traktat Sanhedrin ins Russische übersetzt und ist mit Erfolg gegen das von Nikolaus I. geplante Verbot des Talmuds in Rußland aufgetreten. Für die Sache der russischen Juden trat auch ein anderer Konvertit mit großer Wärme ein, der hervorragende Advokat Leo Kupernik. Er entstammte einer angesehenen und gebildeten Familie in Kiew und nahm einer Heirat wegen die Taufe. In vielen Prozessen, wo es sich um die Verteidigung von Juden gegen lügenhafte Beschuldigungen auf religiösem Gebiete handelte, war sein Auftreten von großem Erfolg gekrönt. Nach der Erlassung des Toleranzgesetzes in Rußland, das getauften Juden die Rückkehr zum Judentum gestattete, wollte er diese Rückkehr vollziehen, starb aber vorher (Januar 1906). Eine eifrige Tätigkeit als Judenmissionar im Dienste der obengenannten englischen Missionsgesellschaft

Apostaten in der hebr. Literatur

übte der Lehrer Hermann Stern aus (geb. 1794 zu Prunstadt bei Bamberg). Er war der Sohn eines Rabbiners, wurde früh im Talmud unterrichtet und wirkte in verschiedenen Gemeinden Bayerns als Lehrer an jüdischen Schulen; dort suchte er die Jugend mit dem dogmatischen Inhalt des Christentums, insbesondere der Trinitätslehre, die nach seiner Angabe in den heiligen Schriften der Juden begründet wäre, vertraut zu machen. Er wurde daraufhin abgesetzt und zog nach Frankfurt a. M., wo er eine Zeitschrift „Die Auferstehung" zur Verbreitung des Christentums unter den Juden gründete. Die Taufe erhielt er erst 1846, und zwei Jahre später folgten ihm darin Frau und Kinder. Er starb 1861.

Hermann Stern

An die Bösartigkeit jüd. Apostaten aus früheren Jahrhunderten erinnert das Auftreten von Jakob A. Brafman, der Jahrzehnte hindurch die russische Judenheit mit seinen Denunziationen betr. eine angebliche geheime Herrschaft der Judengemeinden (der sog. „Kahals") verfolgte. Dieses denunziatorische Treiben wurde u. a. von einem anderen jüdischen Konvertiten in Rußland, Josef Sorkin, wirkungsvoll bekämpft. Brafman ähnlich war Aron Briman (auch Brimanus und Dr. Justus genannt), der mit Fälschungen der antisemitischen Bewegung zu Hilfe kam (insbesondere hat er das Treiben des Dr. Eckert gefördert), und des Paulus Meyer in Wien, der einen Ritualmord erfand, welcher sich in Ostrow in Polen vor seinen Augen zugetragen haben sollte. Er wurde als Verleumder entlarvt und zu Gefängnis verurteilt; mit seinen Fälschungen hat er auch den bekannten Judenfeind August Rohling unterstützt. — In anderer Form antisemitisch tätig war der französische Publizist Arthur Meyer, Sohn eines jüd. Kurzwarenhändlers in Le Havre, der in dem klerikalen „Gaulois", insbesondere während der Dreyfus-Affäre, eine schlimme Judenhetze betrieb; er trat dann feierlich zum Katholizismus über, wobei Vertreter des höchsten französischen Adels Pate standen.

Briman u. Meyer

Berühmte Nachkommen von Apostaten sind: der Physiker Heinrich Herz, der Ägyptologe und Romandichter Georg Ebers (stammt von der Familie Ephraim in Berlin ab), der seiner Zeit vielgenannte Kardinal-Erzbischof von Olmütz Cohn, der deutsche Gesandte in Kopenhagen von Magnus, der Architekt G. H. F. Hitzig, der erste Präsident des deutschen Reichstages Eduard von Simon, der österreichisch-ungarische Minister des Äußeren Graf Ährenthal (aus einer spanischen Familie), der Dichter Hofmannsthal, der italienische Staatsmann Sidney Sonnino, der deutsche Staatssekretär Bernhard Dernburg, die Nachkommen des Bibelexegeten Joel Brill und des gefeierten Oberrabbiners Akiba Eger aus Posen u. a. m. Seit dem 19. Jht. kam es immer häufiger vor, daß jüd. Väter im Judentum verblieben, ihre Kinder aber schon in früher Jugend dem Christentum zuführten. Bekannt sind Adolf Crémieux, Aron Bernstein und Berthold Auerbach, die ihre Kinder taufen ließen (bei den letztgenannten handelt es sich um Kinder aus zweiter Ehe).

Übersieht man die Fälle von A. aus neuerer Zeit, so erkennt man, daß sie in den seltensten Fällen auf eine innere religiöse Überzeugung zurückzuführen sind. Zumeist geschah der Übertritt zur herrschenden Kirche aus äußeren Gründen, insbesondere um sich oder den Kindern den Eintritt in den Staatsdienst oder die Erlangung akademischer Ämter zu ermöglichen. Zum Teil war damit das Streben nach gesellschaftlichem Aufstieg verbunden. Eine A. aus solchen Motiven kam meist in politisch rückständigen Ländern vor. In England, Frankreich, Italien und neuerdings auch in Deutschland sind diese in früheren Jahrh. gegen die Juden errichteten Schranken gefallen; in Amerika waren sie niemals vorhanden.

Die religionsgesetzlichen Bestimmungen gegen die A. sind im Judentum ziemlich einfach. In der älteren Zeit, als die A. gleichbedeutend mit Götzendienst war, stand darauf Todesstrafe (Deut. 17, 2–7 u. Mi. Sanh. VII, 6–7). Inwieweit dies Gesetz praktisch zur Anwendung kam, läßt sich geschichtlich nicht ermitteln, da aus der ältesten Epoche Einzelfälle nicht überliefert sind. In der Mischna (a. a. O.) und auch in der späteren talmudisch-rabbinischen Gesetzesauslegung wird ein Unterschied zwischen solcher A., die mit Götzendienst verbunden ist, und dem einfachem Abfall vom Judentum gemacht (vgl. Sch. Ar., Orach Chajim Absch. 128, § 37). Die Übertretung des Religionsgesetzes wird oft ebenfalls als A. bezeichnet, wobei unterschieden wird, ob dies aus Gier (le-teabon), d. h. aus unbändigem Trieb, oder aus Trotz (le-hachis) geschieht; ebenso ob das Gesetz ganz oder nur teilweise übertreten wird. Dogmatisch kann ein von jüd. Eltern geborenes Kind gar nicht als vom Judentum losgelöst betrachtet werden (vgl. Sifre zu Deut. 22, 3). Ist mit der A. eine Verletzung des Religionsgesetzes verbunden, so gilt der Apostat nach den religionsgesetzlichen Bestimmungen als Sünder und Gesetzesübertreter (vgl. Maimonides, Iggeret ha-Schemad). Die Ehe eines Mannes, der Apostat geworden ist, gilt als durch die A. nicht aufgehoben; ebenso

Die A. im jüd. Religionsgesetz

ist ein jüd. Apostat hinsichtlich der Leviratsehe noch als Jude anzusehen (dies entgegen der Entscheidung des Gaons R. Jehudai, der in einem solchen Fall die Leviratsverpflichtung für aufgehoben erklärte). Nach dem talmudisch-rabbinischen Recht beerbt ein Apostat seine jüd. Eltern oder sonstigen Verwandten, wenn der Erblasser ihn nicht durch letztwillige Verfügung vom Erbteil ausgeschlossen hat. Indessen kann die Obrigkeit den Apostaten vom Erbe ausschließen und das Erbe an andere Verwandte verteilen lassen, oder es auch in gerichtlicher Verwaltung behalten für den Fall, daß der Abgefallene zum Judentum zurückkehrt (Sch. Ar., Choschen Mischpat Absch. 283, § 2). — Der bekannte Gesetzeslehrer Gerschom b. Jehuda aus Mainz (gest. 1028) hatte einen Sohn, der während einer Judenverfolgung zum Schein das Christentum annahm und nach seinem Tode von seinem Vater wie ein Jude betrauert wurde; diese Begebenheit wurde falsch gedeutet und aus ihr die später vielfach geübte Sitte abgeleitet, einen Abtrünnigen wie einen Verstorbenen anzusehen und zu beklagen — ein Brauch, der im Religionsgesetz gar nicht begründet ist.

Graetz V–XI; *Josef ha-Kohen*, Emek ha-Bacha; *G. Wolf*, Judentaufen in Österreich, Wien 1863; *Rabbinowitz*, Maamar al Hadpassat ha-Talmud, München 1877; *L. Landshuth*, Toledot Ansche ha-Schem, Berlin 1884; *M. Brann* in Graetz-Jubelschrift, Breslau 1887; *J. Aronius*, Regesten, Berlin 1887–92; *idem*, Hermann der Prämonstratenser, in Zeitschrift f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland II, Braunschweig 1888; *A. Fürst*, Christen und Juden, Straßburg 1892; *N. Samter*, Judentaufen im 19. Jht., Berlin 1906; *S. L. Zitron*, Meschumadim, Warschau 1923; *S. Bernfeld*, Demaot II–III.

E. S. B-d.

In Polen und Rußland. Außer der in der obigen Gesamtdarstellung behandelten A. in Osteuropa sind noch folgende Einzelheiten erwähnenswert. In Polen kamen Fälle der A. vom 15. bis zum 17. Jht. vereinzelt vor. Zu Beginn des 16. Jhts. trat Abraham Jesofowicz zum Christentum über; er wurde nachher Finanzminister des Großfürstentums Litauen. Mit dem Übertritt zum Christentum ging in Polen und Litauen die Nobilitierung der jüd. A. meist Hand in Hand. Zu Beginn des 18. Jhts. wirkte hinter den Kulissen von Ritualmordprozessen der Apostat Serafinowicz. Seit dem Ende des 17. Jhts. häufte sich die Zahl der jüdischen Täuflinge. Nach der Disputation in Lemberg 1759 trat Jakob Frank mit einem großen Teil seiner Anhänger zum Katholizismus über. Über die Taufbewegung im 18. Jht. siehe unten (Statistik).

Zu Beginn des 19. Jhts. traten in Petersburg Leiba Newachowitsch und Abraham Peretz, die zu den ältesten und angesehensten jüdischen Einwohnern der Hauptstadt zählten, zum Christentum über. Im Jahre 1823 nahm ein Berditschewer Jude, S. Meerson, den protestantischen Glauben in Berlin an und wirkte nachher als Missionar unter den russischen Juden. Zu den böswilligen Apostaten ist der Arzt Lips zu rechnen, der in den 30er Jahren die russische Regierung mit anti-jüdischen Denkschriften versah, und ein Witebsker Jude A. Temkin, Autor eines Pamphlets „Putj otschischtschenja k posnaniu istinnoj wery", auf welches die Aufmerksamkeit des Zaren Nikolaus I. gelenkt wurde. 1837 ließ sich Jakim Zimmermann in Kiew taufen; er wurde Professor des Lyzeums in Njeshin und später von der russischen Regierung zum Direktor der Rabbinerschule in Shitomir ernannt. Der Apostat W. A. Lewison (ehemals Schächter in Weimar) verfaßte 1843 im Auftrage der russischen Regierung einen Katechismus für die Bekehrung jüdischer Rekruten zur orthodoxen Kirche; Lewison wurde Professor der Geistlichen Akademie in Petersburg. Der Kantonist Wulf Nachmias, der als Christ A. Alexejew hieß (s. d.) widmete sich der Missionstätigkeit unter den Kantonisten.

Es sind ferner zu nennen: der Schriftsteller Bogrow, der sich kurz vor seinem Tode taufen ließ, der Komponist und Virtuose Anton Rubinstein, sein Bruder Nikolaus, der Kritiker S. A. Wengerow, der Schriftsteller und Ethnograph W. G. Bogoras (Tan), der Nationalökonom und Abgeordnete der ersten Reichsduma Herzenstein, der Hofarzt Bertenson, der Vizeminister für Justiz Hasman, der Nationalökonom I. I. Kaufmann, der Pädagoge A. Ostrogorski, der Philosoph S. Frank, der Publizist Josef Hessen. J. Priluker und J. Rabinowitsch, die Gründer der Sekte „Nowy Israil", übten Missionstätigkeit unter den Juden aus. — Im ehemaligen Kongreßpolen traten im Laufe des 19. Jhts. sowie in den Jahren nach dem Weltkriege eine Anzahl hervorragender Schriftsteller, Wissenschaftler und Finanzmänner zur christlichen Kirche über, u. a. der Kritiker Julian Kljaczko, der Bankier Kronenberg, der bekannte Pazifist und ökonomische Schriftsteller Iwan Blioch und der Historiker A. Kraushaar.

W.

Statistik. Ein genaues statistisches Bild von der jüd. A. läßt sich nicht gewinnen. Für die vergangenen Jahrhunderte fehlen statistische Daten fast ganz, und auch für das 19. Jht. liegen diese Daten nicht vollständig vor, da nicht in allen Ländern die Fälle der A. bei den Juden systematisch registriert worden sind. Der deutsche Missionär Esdrasch hat im 17. Jht. in Polen mehrere Tausend Juden getauft. Für das 18. Jht.

liegen folgende Zahlen über Judentaufen in Polen vor:

Tabelle 1

	Männer	Frauen	Kinder	Gesamtzahl
Warschau	123	34	7	164
Radom	8	13	1	22
Winniza (Podolien)	1	—	—	1
Brody	1	—	—	1
Nieszawa	2	—	—	2
Kłodawa	3	—	2	5
Poddębice	2	—	—	2
Wartkowice	1	—	—	1
Lęczyca	6	9	4	19
Luck	1	—	—	1
Kamenez Podolski	5	—	2	7
Wloclawek	8	—	3	11
Lemberg Warschau (Die getauften Frankisten)	156	119	239	514
Von Turczynowicz getaufte Juden	—	—	—	500
Von den Mariawitinnen getaufte Jüdinnen		800		800
Die im Jahre 1764 Nobilitierten	50	—		50
Insgesamt	367	975	258	2100

Die Zahl der getauften Frauen war dreimal so groß wie die der Männer. Die größte Zahl der getauften Kinder kamen bei den Frankisten vor — 239 unter 514 —, die sich familienweise taufen ließen. Während unter den übrigen Apostaten nur Personen bis zum 40. Lebensjahr vorkamen, waren unter den getauften Frankisten Personen bis zum 67. Lebensjahre vertreten. In der zweiten Hälfte des 18. Jhts. betrug die Gesamtzahl der Juden in Polen nicht weniger als eine Million. Es haben also im Verlaufe von 100 Jahren 2% der polnischen Juden sich taufen lassen.

Im 19. Jht. betrug die Zahl der Apostaten nach den Angaben de le Rois 204540. Von diesen haben 74500 (36,4%) den orthodoxen, 72740 (35,6%) den evangelischen und 57300 (28,0%) den katholischen Glauben angenommen. Auf die einzelnen Länder verteilten sich diese Apostaten wie folgt:

Tabelle 2

Rußland (einschließlich Kongreß-Polen)	84,500	41,3
Österreich-Ungarn	44,760	21,9
Großbritannien	23,500	11,5
Deutschland	22,500	11,0
Vereinigte Staaten v. Amerika	11,400	5,5
Frankreich	2,400	1,2
Holland	1,800	0,9
Andere Länder	13,680	6,7
Gesamtzahl	204,540	100,0

Die Zahl der jüd. Apostaten war in den westeuropäischen Ländern größer als in Osteuropa. So stellten Österreich-Ungarn, Deutschland und Großbritannien 44% aller getauften Juden des 19. Jhts., während die Juden dieser Länder im 19. Jht. 26–28% der gesamten Judenheit ausmachten. In Rußland, wo die Hälfte aller Juden wohnte, war die Zahl der Apostaten etwas über 40%. Da im J. 1900 die Gesamtzahl der Juden 10,5 Millionen betrug, so ergibt sich, daß im ganzen 2% der Juden nach dem Status der jüd. Bevölkerung von 1900 vom Judentum abgefallen waren.

Belehrender als die absoluten Zahlen der jüd. A. sind die statistischen Ermittlungen über deren Ursachen, darüber, welche Teile des Judentums in größerem Umfange von der Taufbewegung erfaßt worden sind, welches Geschlecht und welche Klassen der jüdischen Bevölkerung den größten Prozentsatz von Getauften gestellt haben. Die statistischen Daten über die Taufbewegung in den einzelnen Ländern geben oft Antwort auf diese Fragen.

Was Preußen betrifft, so liegen statistische Nachrichten über Judentaufen in den Jahren 1800–1924 vor, allerdings nur soweit Übertritte zur evangelischen Kirche in Frage kommen. Die Zahl der Juden, die in Preußen zum Katholizismus übergetreten sind, wird mit 10–15% der Gesamtziffer der zum evangelischen Glauben Bekehrten geschätzt. Es sind zur evangelischen Kirche übergetreten:

Tabelle 3

Jahre	Absolute Zahl	Jahresdurchschnitt	Von 1000 Juden ließen sich taufen
1800–1847	5205	110,8	0,72
1848–1879	2749	86,0	0,30
1880–1899	5130	256,5	0,67
1900–1924	7936	317,4	0,77
1800–1924	21,020	168,0	—

Im ganzen sind im Verlaufe von 125 Jahren zur evangelischen Kirche etwas über 21000 Juden übergetreten. Rechnet man 10–15% von dieser Summe als die Anzahl der zum Katholizismus übergetretenen Juden hinzu, so wären in diesem Zeitraum zirka 23000 Juden vom Judentum abgefallen, d. i. 5,5% der Gesamtzahl der preußischen Juden vom J. 1925. Es ist aber zu berücksichtigen, daß ein gewisser Prozentsatz der Getauften — 10–15%, wie angenommen wird — zum Judentum zurückgekehrt sind, und daß auch Christen den jüd. Glauben angenommen haben, so daß mit einer Gesamtziffer von 21000 Apostaten, d. i. 5% der preußischen Juden laut

der Zählung von 1925, gerechnet werden kann.— Die Tabelle 3 faßt die jüd. Taufbewegung in Preußen in vier Perioden zusammen. Die erste Periode — vom Beginn des 19. Jhts. bis zum Revolutionsjahre 1848 — war eine Zeit der Rechtlosigkeit und Verfolgungen einerseits sowie eines starken Assimilationsdranges der Söhne der Aufklärungsgeneration andererseits. Die zweite Periode — von 1848 bis zur Hochflut des Antisemitismus im J. 1879 — war eine Zeit der politischen Emanzipation und der Ernüchterung von dem Assimilationstaumel der älteren Generation. Die dritte Periode — von 1880 bis Ende des 19. Jhts. — stand im Zeichen eines gewaltigen sozialen Aufstiegs, einer raschen Zunahme der Berufsintellektuellen und stärkster Konzentrierung in den Großstädten; das Resultat dieser Erscheinungen war eine gesteigerte Annäherung an die christliche Umgebung. Während der vierten Periode — von 1900 bis 1925 — wirkten sich die Tendenzen der vorangegangenen Jahre weiter aus. In der ersten Periode hatten jährlich durchschnittlich 0,72 von 1000 Juden Preußens die Taufe angenommen; in der zweiten Periode sank die Taufziffer auf weniger als die Hälfte; in der dritten Periode schnellte sie stark empor, erreichte aber nicht die Höhe der ersten Periode; in der letzten Periode war die Taufbewegung wieder stärker als in der ersten Hälfte des 19. Jhts. — 0,77 vom Tausend. In den letzten Jahren nimmt die Taufbewegung wieder an Intensität ab, wie aus folgender Tabelle ersichtlich ist:

Tabelle 4

1822–1826	0,86	1890–1900	0,88
1840–1850	0,52	1901–1910	0,90
1870–1880	0,28	1920–1924	0,45

Das Zentrum der Taufbewegung in Preußen war die ganze Zeit hindurch Berlin; in der ersten Hälfte des 19. Jhts. nahm Breslau den zweiten Platz ein. Ein Vergleich der Taufen in Berlin und Breslau einerseits, sowie in Posen andererseits aus der Zeit der stärksten Taufbewegung wird in der untenstehenden Tabelle (5) gegeben, die

Tabelle 5

Jahre	Getaufte in ganz Preußen	Brandenburg-Berlin		Schlesien-Breslau		Posen	
		Abs.Z.	%	abs.	%	abs.	%
1818–22	562	168	30,0	199	35,6	61	10,9
1823–27	658	251	37,1	150	22,8	54	8,2
1828–32	728	195	26,8	146	20,0	30	4,1
1833–37	624	246	39,4	122	19,5	28	4,5
1838–43	653	269	41,2	95	14,5	30	4,6
Gesamtzahl	3225	1129	35,0	712	22,1	203	6,3

auf Grund von unveröffentlichtem Material des Preußischen Statistischen Amtes zusammengestellt ist. Dabei zeigt sich der große Unterschied der Taufziffern unter den westlichen und östlichen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jhts.

Aus dieser Tabelle geht folgendes hervor: Berlin, das in der ersten Hälfte des 19. Jhts. höchstens 3% der preußischen Juden zählte, stellte mehr als ein Drittel sämtlicher Apostaten, fast 12mal soviel als aus seinem Anteil an der gesamten jüd. Bevölkerung zu erwarten gewesen wäre. In den Jahren 1838–1843 entfallen zwei Fünftel aller Apostaten auf Berlin. Posen, wo damals ein Drittel der Gesamtjudenheit Preußens wohnte, stellte nur 6% der A., fünfmal weniger als prozentual auf seine jüd. Bevölkerung entfiel. Breslau stellte ebenfalls fünf bis sechsmal mehr Apostaten, als aus dem Verhältnis seiner jüd. Bevölkerung zur Gesamtzahl der Juden in Preußen zu erwarten gewesen wäre. Berlin und Breslau waren die Brennpunkte der jüd. Aufklärungsbewegung, da sich dort zuerst die jüd. Großkaufleute, Bankiers, Lieferanten und Unternehmer konzentrierten, und da ferner die intellektuellen Berufe dort zuerst auftraten. Der Unterschied von Berlin, dem Zentrum der Taufbewegung, gegenüber Posen, dem Sammelplatz der östlichen Juden, wird noch mehr ersichtlich, wenn man die Intensität der Taufbewegung in den beiden Provinzen vergleicht. Auf 1000 Juden entfielen Taufen:

Tabelle 6

Jahre	In Brandenburg-Berlin	Im Posenschen
1818–1822	8,6	0,24
1833–1837	9,1	0,10
1838–1843	7,0	0,07

Über die Taufbewegung in Berlin liegen Daten für einen Zeitraum von über hundert Jahren vor (s. Tabelle 7; bis 1871 gelten die Daten für die ganze Provinz Brandenburg, von 1871 ab ausschließlich für Berlin).

Im Verlaufe von 100 Jahren haben sich also in Berlin etwa 7500 Juden getauft, 40% aller getauften Juden in Preußen und 4,5% der Gesamtzahl der jüdischen Bevölkerung Berlins, die im J. 1925 172000 betrug. Rechnet man die zum Katholizismus übergetretenen hinzu, so sind es 5%. Die Intensität der Taufbewegung war am stärksten bis zum Jahre 1848, als die Ziffer fast ein Prozent der Gesamtzahl der Juden in Berlin ausmachte. Nach der Revolution von 1848 nahm die Bewegung ab, stieg aber wieder in den

Tabelle 7

Jahre	absolut	Jährl. Durchschnitt	Von 1000 Juden ließen sich taufen
1812–1821	323	32,3	9,0
1822–1831	441	44,1	10,0
1832–1841	442	44,2	7,8
1842–1846	286	57,2	7,0
1847–1856	260	26,0	2,2
1857–1866	260	26,0	1,1
1867–1871	121	24,2	0,8
1880–1889	815	81,5	1,3
1890–1899	1310	131,0	1,5
1900–1909	1454	145,4	1,2
1910–1919	1307	130,7	1,0
1920–1925	471	78,5	0,5
	7490	71,3	

Jahren 1889–90, ohne jedoch den Grad der Intensität vor 1848 erreicht zu haben. In den Jahren 1920–1925 fiel sie sogar auf 0,5 vom Tausend. Der Prozentsatz der Frauen, die in Berlin aus dem Judentum austraten, war:

Tabelle 8

1873–1882	7,0	1903–907	30,0
1883–1892	21,0	1908	37,0
1893–1902	25,0	1912–22	40,0

Über die Berufe der Apostaten in Berlin belehrt folgende Tabelle.

Tabelle 9

Beruf	1873-1906	1907-1908	1912–1922
Handel und Industrie	42,87	43,0	53,86
Beamtentum und freie Berufe	35,88	37,0	30,98
Handwerker und unbekannte Berufe .	21,25	20,0	15,16
	100,0	100,0	100,0

Die freien Berufe stellen 5–6mal mehr Apostaten als ihr Prozentsatz in der jüdischen Bevölkerung Berlins ausmacht. Von den in Handel und Industrie Beschäftigten lassen sich häufiger die Arbeitgeber, sehr selten die Arbeitnehmer taufen. Bezeichnend ist, daß auch im

Tabelle 10

Jährliche Steuer	AbsoluteZahl	%
Unter 10 Mk. jährlich	237	29,0
Mk. 11–20	128	15,6
„ 21–50	222	27,0
„ 51–100	107	13,0
„ 101–500	103	12,6
Über 500 Mk. jährlich	24	2,8
	821	100,0

Mittelstand ein hoher Prozentsatz von A. vorkommt, wie dies Tabelle 10 zeigt, die einen Überblick über die Gemeindesteuerquote von 821 Juden gibt, die von 1873 bis 1906 aus dem Judentum ausgetreten sind.

Wenn wir alle die, welche weniger als 50 Mark Gemeindesteuern zahlen, zum Mittelstand rechnen, so ergibt sich, daß die Apostaten aus dem Mittelstand 70% der Gesamtzahl der Ausgetretenen ausmachen.

Viel stärker ist die Taufbewegung unter den Juden in Wien. Folgende Tabelle (11) illustriert

Tabelle 11

Jahre	Ausgetreten	Wiedereingetreten	Verlust	Jährl. Verlustdurchschnitt	Verlust pro 1000 Juden
1881-1890	2433	516	1917	191,7	2,0
1891-1900	4250	696	3554	355,4	2,7
1901-1910	5719	791	4928	492,8	3,0
1911-1920	7063	1563	5500	550,0	3,0
1921-1923	3066	861	2205	735,0	3,7
1924	798	205	593	593,0	3,0
1925	782	180	602	602,0	3,0
1926	838	185	653	653,0	3,2
	24949	4997	19952	416,4	

die Austritte aus dem Judentum in Wien im allgemeinen, ohne Unterschied zu welcher Kirche der Übertritt erfolgt war, jedoch unter Abzug der zum Judentum zurückgekehrten Personen.

Die Zahl der zum Judentum zurückgekehrten betrug:

Tabelle 12

1881–1890	21,2% aller Ausgetretenen
1891–1900	16,4% „ „
1901–1910	13,8% „ „
1911–1920	22,1% „ „
1921–1923	28,1% „ „

Im Verlaufe von 46 Jahren sind aus dem Judentum mehr als 20000 Personen ausgetreten, d. i. 10% der Juden Wiens laut der Zählung im J. 1923. Die Zahl der Apostaten in Wien betrug in 46 Jahren doppelt so viel als in Berlin im Verlaufe von 106 Jahren. Dabei ist zu erwägen, daß Kinder bis zum 7. Lebensjahre, die in Wien automatisch zum Christentum mitgerechnet werden, sobald die Eltern die Taufe angenommen haben, in diese Zahl nicht miteinbezogen worden sind. Aus Tabelle 13 ist ersichtlich, zu welchem Bekenntnissen die Wiener Juden übergetreten sind.

Auf die katholische Kirche entfiel die Hälfte der getauften Juden, auf die evangelische ein Viertel; für konfessionslos erklärte sich weniger als ein Viertel der aus dem Judentum Ausgetretenen. Die Frauen machten in Wien in den

Tabelle 13

Jahre	Zur kathol. Kirche	Zur ev. Kirche	Zu den Konfessionslosen	Zu anderen Kirchen u. unbekannt
1886–1890	53,4	19,3	20,5	6,8
1891–1900	55,4	22,8	19,8	2,0
1901–1914	44,5	26,9	24,1	4,5
1886–1914	49,9	24,7	22,6	2,8

Jahren 1881–90 43,1% der Abgefallenen aus, in den Jahren 1881–1900 44,9% und in den Jahren 1901–1914 46,4%. In Wien ist demnach ebenso wie in Berlin die Zahl der Jüdinnen, die sich taufen lassen, prozentual stetig gewachsen. Die Hauptursache, die zur Taufe führt, ist der Wunsch, mit einer Person des anderen Glaubens die Ehe einzugehen. Dies geht mit besonderer Klarheit aus dem Familienstande der Wiener Apostaten hervor. Von 100 Getauften waren Jünglinge und junge Mädchen in den J. 1886–95 75,2%, in den J. 1896–1905 72,2% und in den J. 1906–1914 75,1%. Folgende Tabelle orientiert über die berufliche Gliederung der Wiener Apostaten in den Jahren 1910–1914:

Tabelle 14

Handel	556	34,2
Handwerk u. Industrie	424	26,1
Freie Berufe	423	26,1
Verkehr	44	2,7
Andere Berufe	178	10,9
	1625	100,0

Personen ohne Berufe sind in dieser Tabelle nicht berücksichtigt. Es gab 478 Mädchen bis zum 30. Lebensjahre, die sich taufen ließen (18% aller Getauften), 127 Studenten und Schüler (4,8%). Die freien Berufe stellten einen hohen Prozentsatz der Getauften. In Wien trug die Taufbewegung einen Massencharakter, mehr als in Berlin; sie umfaßte die ärmsten Schichten der jüd. Bevölkerung. Von 53 Apostaten im J. 1910 aus der Gruppe „Industrie und Handwerk" waren 44 kleine Angestellte und Arbeiter, von 40 Personen aus der Gruppe „Handel" 15 Angestellte.

In Ungarn sind in den Jahren 1896 bis 1915 8904 Personen vom Judentum abgefallen; im gleichen Zeitraum sind zum Judentum 1959 Personen übergetreten, so daß 6945 Personen dem Judentum verloren gegangen sind. Von den 1959 zum Judentum übergetretenen waren 509 früher Juden und 1450 Christen. Über die Taufbewegung in Ungarn in der Nachkriegszeit unterrichtet folgende Tabelle.

Tabelle 15

Jahre	Ausgetreten	Wiedereingetreten	Verlust	Verlust pro 1000 Juden
1919	7146	137	7009	14,8
1920	1925	168	1757	3,7
1921	827	243	584	1,2
1922	499	340	159	0,3
1923	458	326	132	0,3
1924	433	315	118	0,2
1925	412	311	101	0,2
1919–25	11700	1840	9860	3,0

Diese Zahlen zeigen mit aller Deutlichkeit die Auswirkung der politischen Verhältnisse in Ungarn auf die verstärkte Taufbewegung. Im antisemitischen Terrorjahre 1919 sind mehr als 7000 Personen aus dem Judentum ausgetreten, fast soviel als in den Jahren 1896–1915, als die Zahl der Juden in Ungarn noch das Doppelte der Nachkriegszeit betrug. In dem einen Jahre 1919 traten 1,5% der Gesamtzahl der Juden aus dem Judentum aus. Auch in den Jahren 1920 und 1921 war die Taufbewegung noch groß, und erst in den folgenden Jahren sank die Zahl der Taufen auf das Vorkriegsstadium. Die große Zahl der in den letzten Jahren zum Judentum Zurückgekehrten erklärt sich durch die außerordentlich hohe Zahl der in den Terrorjahren vom Judentum abgefallenen Personen. Im ganzen verlor die ungarische Judenheit in den sieben Jahren fast 2% ihres Bestandes. Der Prozentsatz der getauften jüdischen Frauen betrug 45, der zum Judentum zurückgekehrten 62. In Budapest, wo vor dem Kriege ein Fünftel der ungarischen Juden wohnhaft war, betrug die Zahl der Apostaten die Hälfte aller in Ungarn vom jüdischen Glauben abgefallenen Personen. Nach dem Kriege war der Anteil der Budapester Juden an der Taufbewegung noch größer.

Was Rußland betrifft, so besitzen wir Daten des Synods über den Übertritt von Juden zur orthodoxen Kirche. Sie sind in folgender Tabelle zusammengefaßt:

Tabelle 16

Jahre	Absolut	Jährl. Durchschnitt	Pro 1000 Juden
1836–1840	1 972	398,4	0,26
1841–1850	15 409	1540,9	0,91
1851–1855	11 454	2290,8	1,27
1856–1860	3 990	798,0	0,40
1861–1870	4 414	441,4	0,21
1871–1880	4 558	455,8	0,20
1881–1890	6 890	689,0	0,23
1891–1900	9 895	989,5	0,28
1836–1900	58 582	901,2	

Diese Ziffern spiegeln die Schicksale der russischen Juden in den verschiedenen politischen Epochen wieder. Unter Nikolaus I. wächst die Taufbewegung und erreicht vor seinem Tode die höchste Ziffer, u. zw. 2000 im Jahr und 1,27 von 1000 Juden. Nach seinem Tode ging die Taufbewegung stark zurück und betrug nur 0,20 von 1000 zu Ende der Regierung Alexanders II. Mit dem Regierungsantritt Alexanders III. setzt eine stärkere Taufbewegung ein, ohne jedoch die Höhe der Epoche Nikolaus' I. zu erreichen, auch nicht im letzten Jahrzehnt des 19. Jhts., als die Vertreibung der Juden aus Moskau allein Tausende Juden zur Taufe veranlaßte. Die Taufbewegung unter Nikolaus I. war besonders stark in den Jahren 1841–1850 angewachsen, obwohl die Rekrutierung von Kantonisten bereits im J. 1827 begonnen hatte. Dies erklärt sich dadurch, daß Nikolaus seit 1843 sich persönlich sehr für die Taufe der Juden zu interessieren begann. Er legte dem Synod und den Obersten Feldgeistlichen nahe, die Kantonisten in noch größerer Zahl als bis dahin mit allen möglichen Mitteln zur Taufe zu veranlassen. Am 29. April 1843 richtete der Kriegsminister Fürst Tschernyschow ein Schreiben an den Oberprokurator des Synods, in dem auf einen Geheimerlaß Nikolaus' I. Bezug genommen wird. In diesem Erlaß wird befohlen: „Es sollen die jüdischen Kantonisten, die sich in militärischen Anstalten befinden, durch zuverlässige Geistliche getauft werden." In diesem Jahre befanden sich in 22 Anstalten 6753 Kantonisten unter der Aufsicht von 29 Geistlichen. Es wurde eine besondere Instruktion für die Geistlichen ausgearbeitet, wie mit den Kantonisten zu verfahren sei. Nikolaus I. sah die Monatsberichte über die getauften Kantonisten durch und machte seine Randbemerkungen: „sehr wenig" beim Bericht vom April 1844, „sehr geringe Erfolge" beim Bericht vom Juni 1844. Im J. 1851 wurden 100 jüdische Kantonisten von Wilna nach Perm geführt; unterwegs im Gouvernement Smolensk berichtete der Kommandant des Transports, daß 41 Kantonisten angeblich freiwillig zur orthodoxen Kirche übergetreten wären. Darüber, wie die Kantonisten dem Terror und dem Zwange seitens der Armeegeistlichen und Kommandanten unterlegen waren, unterrichtet Tabelle 17.

Tabelle 17

Jahre	Zahl der Anstalten	Jüd. Kantonisten	Davon getauft	% der Getauften
1846	10	1278	763	59,1
1847	11	867	519	59,9
1848	9	727	340	46,8
1849	9	1308	515	39,4
1850	11	957	475	50,0
1851	11	1435	876	60,6
1852	9	781	303	38,8
1853	8	1756	627	35,7
1854	9	4956	2460	49,6
Zusammen		14065	6878	48,9

In den neun Jahren sind in den 8–11 militärischen Anstalten, über die Nachrichten vorliegen, 7000 Kantonisten getauft worden. Im ganzen wurde die Hälfte aller Kantonisten getauft. Wir besitzen keine erschöpfenden Daten über die Gesamtzahl der jüdischen Rekruten unter Nikolaus I., sondern nur Zahlen für einzelne Jahre. An jüdischen Rekruten wurden ausgehoben:

Tabelle 18

1833	640
1843	1490
1844	1428
1847	527
1848	2265
1849	2612
1850	2445
1852	3674
1853	2351
1854	3611
In 10 Jahren	21043

Zur Vervollständigung des Bildes der jüd. Taufbewegung seien Angaben über den Abfall vom Judentum in Lemberg, einem osteuropäischen jüdischen Zentrum, und in Rom, einer ausgesprochen westeuropäischen jüd. Gemeinde, die von den jüd. Massen im Osten Europas völlig abgesondert ist und von ihnen keinen Zustrom erhält.

In Lemberg sind aus dem Judentum ausgetreten:

Tabelle 19

Jahre	Absolut	Jährlich. Durchschnitt	% der jüd. Bevölkerung
1897–1902	157	26,2	0,60
1912–1916	203	40,6	0,70
1917–1922	428	76,3	0,93
In 17 Jahren	788	46,4	

Etwa 10% der Abtrünnigen kehrten zum Judentum zurück, so daß in dem angeführten Zeitraum ca. 700 Juden ihrem Bekenntnis untreu geworden sind. Zwei Drittel sind zur römisch-katholischen Kirche übergetreten. Die Frauen bildeten in den J. 1912/22 45% der vom Judentum Abgefallenen.

In Rom sind in der Zeit von 1813 bis 1869 aus dem Judentum ausgetreten:

Tabelle 20

Jahre	Absolut	Jährlicher Durchschnitt	Pro 1000 Juden
1813–1820	72	9	3,0
1821–1830	36	3,6	1,1
1831–1840	20	2,0	0,6
1841–1850	29	2,9	0,8
1851–1860	16	1,6	0,4
1861–1869	23	2,5	0,5
1813–1869	196	3,4	

Von 196 Getauften waren 80 Frauen. Die Intensität der Taufbewegung ist in den 57 Jahren stark gefallen, von 3,0 vom Tausend auf 0,5 vom Tausend. Die absolute Zahl der Taufen ist ebenfalls zurückgegangen.

Gegen Ende des 19. Jhts. sind von 1000 Juden aus dem Judentum ausgetreten:

Tabelle 21

Wien	1890–1900	2,7
Brünn	1888–1902	2,0
Berlin	1890–1900	1,5
Preußen	1890–1900	0,88
Budapest	1896–1901	0,80
Lemberg	1897–1902	0,60
Ungarn	1896–1905	0,47
Rußland	1890–1900	0,28

Wir entnehmen aus dieser Tabelle, daß die Taufbewegung unter den westeuropäischen Juden weit stärker war als unter den Juden in Osteuropa.

In den letzten Jahren haben von 1000 Juden das Judentum verlassen:

Tabelle 22

Wien	1921–1923	3,70
Ungarn	1920–1925	1,00
Lemberg	1917–1922	0,93
Preußen	1920–1924	0,45
Berlin	1920–1925	0,50

J. de le Roi, Judentaufen im 19. Jht., Natanael 1899, No. 3/4, S. 65–118; *N. M. Gelber*, Die Taufbewegung unter den polnischen Juden im XVIII. Jahrhundert, MGWJ 1924, S. 225; *J. Schazki*, Die frankistische Schmadbewegung, Zukunft, New York 1923, Augusthefte S. 503; *A. Kraushaar*, Frank i Frankisci, Krakau 1895, Bd. I, S. 327–377; *Z. Demogr.* 1905–1922; *J. Lestschinsky*, ha-Schemad be-Arazot schonot, Haolam 1911, No. 1–6, 8–12; *S. Ginsberg*, Di Kantonisten, Zukunft, New York 1924, Aprilheft, S. 244; *idem*, ibidem, Maiheft, S. 302; *idem*, Di Antsteiung fun der jid. Rekrutschine, Zeitschrift far jid. Geschichte, Demografie un Ekonomik, Literaturforschung usw., Minsk 1928, Bd. II–III, S. 103; *Blätter für jüd. Demogr., Statistik usw.*, Berlin 1923, No. III, S. 157, No. IV, 229; *Die Juden in Oesterreich*, Berlin 1908, S. 69–80; *L. Goldhammer*, Die Juden Wiens, 1927, S. 29–34.

W. J. Le.

GTU LIBRARY
3 2400 00640 6650